

CORRESPONDENCIA ENTRE NIETO Y ABUELO

Incluye los libros:

La gravedad y la gracia,

La persona y lo sagrado,

El deber de un genio,

**El camino de la contemplación,
y comentarios sobre los mismos.**



Tomo I

CORRESPONDENCIA ENTRE NIETO Y ABUELO

Incluye los libros:

La gravedad y la gracia,

La persona y lo sagrado,

El deber de un genio,

El camino de la contemplación,

y comentarios sobre los mismos.



CORRESPONDENCIA ENTRE NIETO Y ABUELO

D.R. © 2023, Editor Transparencia Sostenida, A. C.
www.transparenciasostenida.org
info@transparenciasostenida.org
Aztecas 80, Col. Barrio San Francisco
C. P. 10500, La Magdalena Contreras, Ciudad de México
Tels. (55) 5807 9730 y (55) 5652 7973

Primera edición: 2023

Ninguna parte de esta publicación ha de ser republicada, reproducida ni utilizada en modo alguno, en ningún medio electrónico, mecánico o de otra índole, conocido en la actualidad o a futuro, incluidos la fotocopia y el registro, ni en ningún sistema de almacenamiento o extracción de datos, sin el consentimiento previo y por escrito del editor.

ÍNDICE

CARTA DEL 14 DE JULIO DE 2012.	1
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE OCTUBRE DE 2017.	2
CORREO ELECTRÓNICO DEL 30 DE OCTUBRE DE 2017.	29
CORREO ELECTRÓNICO DEL 31 DE OCTUBRE DE 2017.	31
CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE MARZO DE 2018.	34
CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE JUNIO DE 2018.	42
CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE JUNIO DE 2018.	45
CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE JULIO DE 2018.	46
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE SEPTIEMBRE DE 2018.	47
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE SEPTIEMBRE DE 2018.	48
CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE OCTUBRE DE 2018.	49
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2018.	51
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2018.	52
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2018.	53
CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE NOVIEMBRE DE 2018.	54
CORREO ELECTRÓNICO DEL 02 DE DICIEMBRE DE 2018.	55
CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE DICIEMBRE DE 2018.	56
CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE DICIEMBRE DE 2018.	57
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE JUNIO DE 2019.	58
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE JUNIO DE 2019.	59
CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE JUNIO DE 2019.	61
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE JUNIO DE 2019.	62
CORREO ELECTRÓNICO DEL 10 DE DICIEMBRE DE 2019.	63
CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE DICIEMBRE DE 2019.	64
CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE MARZO DE 2020.	65
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE ABRIL DE 2020.	66
CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE JULIO DE 2020.	68
CORREO ELECTRÓNICO DEL 14 DE JULIO DE 2020.	69
CORREO ELECTRÓNICO DEL 14 DE JULIO DE 2020.	70

CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE JULIO DE 2020.	71
CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE JULIO DE 2020.	72
CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE AGOSTO DE 2020.	73
CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE AGOSTO DE 2020.	74
CORREO ELECTRÓNICO DEL 16 DE SEPTIEMBRE DE 2020.	75
CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE ENERO DE 2021.	76
CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE ENERO DE 2021.	77
CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE MARZO DE 2021.	78
CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE MARZO DE 2021.	79
CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE JUNIO DE 2021.	80
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JUNIO DE 2021.	81
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JUNIO DE 2021.	89
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JUNIO DE 2021.	90
CORREO ELECTRÓNICO DEL 14 DE JUNIO DE 2021.	91
CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE JUNIO DE 2021.	93
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE JUNIO DE 2021.	99
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE JUNIO DE 2021.	104
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE JUNIO DE 2021.	105
CORREO ELECTRÓNICO DEL 25 DE JUNIO DE 2021.	107
CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE JUNIO DE 2021.	108
CORREO ELECTRÓNICO DEL 05 DE JULIO DE 2021.	120
CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE JULIO DE 2021.	121
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE JULIO DE 2021.	122
CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE JULIO DE 2021.	129
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JULIO DE 2021.	130
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JULIO DE 2021.	156
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JULIO DE 2021.	157
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JULIO DE 2021.	158
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE JULIO DE 2021.	159
CORREO ELECTRÓNICO DEL 14 DE JULIO DE 2021.	161
CORREO ELECTRÓNICO DEL 16 DE SEPTIEMBRE DE 2021.	163
CORREO ELECTRÓNICO DEL 17 DE SEPTIEMBRE DE 2021.	164
CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE OCTUBRE DE 2021.	165

CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE OCTUBRE DE 2021.	166
CORREO ELECTRÓNICO DEL 01 DE DICIEMBRE DE 2021.	167
CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE DICIEMBRE DE 2021.	168
CORREO ELECTRÓNICO DEL 05 DE ENERO DE 2022.	169
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE ENERO DE 2022.	170
CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE ENERO DE 2022.	171
CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE ENERO DE 2022.	172
CORREO ELECTRÓNICO DEL 02 DE FEBRERO DE 2022.	173
CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE FEBRERO DE 2022.	174
CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE FEBRERO DE 2022.	175
CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE FEBRERO DE 2022.	185
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE FEBRERO DE 2022.	186
CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE MARZO DE 2022.	188
CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE MARZO DE 2022.	189
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE MARZO DE 2022.	191
CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE MARZO DE 2022.	194
CORREO ELECTRÓNICO DEL 10 DE MARZO DE 2022.	198
CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE MARZO DE 2022.	202
CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE MARZO DE 2022.	206
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE MARZO DE 2022.	208
CORREO ELECTRÓNICO DEL 10 DE ABRIL DE 2022.	210
CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE ABRIL DE 2022.	213
CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE ABRIL DE 2022.	219
CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE MAYO DE 2022.	222
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE MAYO DE 2022.	223
CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE MAYO DE 2022.	230
CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE MAYO DE 2022.	232
CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE MAYO DE 2022.	233
CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE MAYO DE 2022.	241
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE MAYO DE 2022.	245
CORREO ELECTRÓNICO DEL 31 DE MAYO DE 2022.	246
CORREO ELECTRÓNICO DEL 01 DE JUNIO DE 2022.	247
CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE JULIO DE 2022.	249

CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE JULIO DE 2022.	252
CORREO ELECTRÓNICO DEL 14 DE JULIO DE 2022.	254
CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE JULIO DE 2022.	255
CORREO ELECTRÓNICO DEL 17 DE AGOSTO DE 2022.	257
CORREO ELECTRÓNICO DEL 19 DE AGOSTO DE 2022.	258
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE AGOSTO DE 2022.	302
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE AGOSTO DE 2022.	303
CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE AGOSTO DE 2022.	304
CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE AGOSTO DE 2022.	305
CORREO ELECTRÓNICO DEL 01 DE SEPTIEMBRE DE 2022.	306
CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE SEPTIEMBRE DE 2022.	308
CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE SEPTIEMBRE DE 2022.	309
CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE OCTUBRE DE 2022.	312
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE OCTUBRE DE 2022.	314
CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE OCTUBRE DE 2022.	316
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2022.	319
CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE OCTUBRE DE 2022.	321
CORREO ELECTRÓNICO DEL 25 DE OCTUBRE DE 2022.	322
CORREO ELECTRÓNICO DEL 02 DE NOVIEMBRE DE 2022.	330
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE NOVIEMBRE DE 2022.	331
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE NOVIEMBRE DE 2022.	332
CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE DICIEMBRE DE 2022.	333
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE DICIEMBRE DE 2022.	334
CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE DICIEMBRE DE 2022.	335
CORREO ELECTRÓNICO DEL 17 DE DICIEMBRE DE 2022.	336
CORREO ELECTRÓNICO DEL 19 DE DICIEMBRE DE 2022.	338
CORREO ELECTRÓNICO DEL 22 DE DICIEMBRE DE 2022.	461
CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE DICIEMBRE DE 2022.	462
CORREO ELECTRÓNICO DEL 30 DE DICIEMBRE DE 2022.	483
CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE ENERO DE 2023.	484
CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE ENERO DE 2023.	485
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE ENERO DE 2023.	486
CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE ENERO DE 2023.	488

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE ENERO DE 2023.	490
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE ENERO DE 2023.	491
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE ENERO DE 2023.	492
CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE FEBRERO DE 2023.	493
CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE FEBRERO DE 2023.	496
CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE FEBRERO DE 2023.	497
CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE FEBRERO DE 2023.	499
CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE FEBRERO DE 2023.	507
CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE FEBRERO DE 2023.	516
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE FEBRERO DE 2023.	519
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE FEBRERO DE 2023.	520
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE FEBRERO DE 2023.	521
CORREO ELECTRÓNICO DEL 01 DE MARZO DE 2023.	522
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE MARZO DE 2023.	523
CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE MARZO DE 2023.	1075
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE MARZO DE 2023.	1076
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE MARZO DE 2023.	1082
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE MARZO DE 2023.	1089
CORREO ELECTRÓNICO DEL 31 DE MARZO DE 2023.	1091
CORREO ELECTRÓNICO DEL 02 DE ABRIL DE 2023.	1092
CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE ABRIL DE 2023.	1094
CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE ABRIL DE 2023.	1095
CORREO ELECTRÓNICO DEL 25 DE ABRIL DE 2023.	1097
CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE MAYO DE 2023.	1100
CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE MAYO DE 2023.	1101
CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE MAYO DE 2023.	1103
CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE MAYO DE 2023.	1104
CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE JUNIO DE 2023.	1107
CORREO ELECTRÓNICO DEL 22 DE JUNIO DE 2023.	1109
CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE JUNIO DE 2023.	1113
CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE JUNIO DE 2023.	1115
CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE JUNIO DE 2023.	1124
CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE JULIO DE 2023.	1148

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE JULIO DE 2023.	1150
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE JULIO DE 2023.	1151
CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE JULIO DE 2023.	1152
CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE JULIO DE 2023.	1153
CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1154
CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1155
CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1156
CORREO ELECTRÓNICO DEL 22 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1157
CORREO ELECTRÓNICO DEL 22 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1158
CORREO ELECTRÓNICO DEL 25 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1162
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1163
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1164
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1167
CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2023.	1168
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE OCTUBRE DE 2023.	1169
CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE OCTUBRE DE 2023.	1170
CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2023.	1171
CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE OCTUBRE DE 2023.	1172
CORREO ELECTRÓNICO DEL 30 DE OCTUBRE DE 2023.	1173
CORREO ELECTRÓNICO DEL 30 DE OCTUBRE DE 2023.	1174
CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE NOVIEMBRE DE 2023.	1175
CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE NOVIEMBRE DE 2023.	1176
CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE NOVIEMBRE DE 2023.	1177
CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE NOVIEMBRE DE 2023.	1178
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE NOVIEMBRE DE 2023.	1179
CORREO ELECTRÓNICO DEL 10 DE ENERO DE 2024.	1180

CARTA DEL 14 DE JULIO DE 2012.

De: Santiago Iturbide Martí
Para: Luis Felipe Martí Iturbide

14 Julio 2012 11:09 PM

Tito:

Gracias por todo tu cariño, por tus
regalos y por el tiempo que me dedicas
ya sea paseando, o viendo una
película, o platicando sobre temas
profundos.

me gusta estar contigo porque nos
reímos mucho y por que siempre la
pasamos muy bien.



Estoy segura de que vamos a tener una
muy buena relación de aquí por mucho tiempo

Att: 

CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE OCTUBRE DE 2017.

Chesterton.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
 Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>
 Mar 24/10/2017 12:45 PM

Querido nieto.

A continuación, reproduzco algunos fragmentos del libro “Por qué soy católico” de G. K. Chesterton.

Introducción.

En 1926, cuatro años después de su conversión al catolicismo, Chesterton escribió en *La Iglesia católica y la conversión* que “la Iglesia es una casa con cientos de puertas, y no hay dos hombres que entren en ella por la misma”.

El sentido de lo histórico y de lo universal –siempre y en todas partes– aceleró la sensibilidad católica de Chesterton. Debido a que se ve curtida por el tiempo, la fe ha adquirido la sabiduría que se logra con la experiencia. La Iglesia ha visto alzarse y caer imperios, ha presenciado las transformaciones sociales importadas como cataclismos, ha ajustado su visión para adecuarse a las idas y venidas de los sistemas económicos y de los compromisos políticos. La Iglesia ha prevalecido sobre todo lo que pudo imaginar la mente humana en el transcurso de dos mil años.

Aunque se ve limitado por el pecado, el hombre y su mundo son inherentemente buenos, y la creación material ha sido redimida de la mancha del mal.

Mucho antes de que hiciera su profesión de fe, los adversarios de Chesterton le habían acusado de defender a la Iglesia católica. Al abrazar la fe no podía quedar duda de que se había convertido en el campeón de la Iglesia, y de que dedicaría su pluma a su defensa. La Iglesia no gozaba de mucho respeto y era muy poco popular en la Inglaterra de Chesterton.

El rebatir las calumnias anticatólicas podía consumir la vida de un hombre. Chesterton emprendió esa tarea añadiendo un ataque a los enemigos históricos de la Iglesia.

Durante casi tres décadas mantuvo un constante debate con George Bernard Shaw.

Otro de los habituales contendientes de Chesterton fue H. G. Wells.

Una mirada somera a la lista de oponentes a los que desafió –ya sean modernistas, materialistas, darvinistas, humanitaristas, agnósticos, ateos, socialistas o aficionados al ocultismo, por mencionar tan sólo a algunos– le convence a uno de que sus escritos siguen teniendo vigencia; porque tales enemigos de la fe han logrado obtener una notable influencia sobre la mentalidad del último medio siglo. La Iglesia perdura, pero también perduran sus enemigos. Y de igual modo lo hacen sus defensores. En el siglo XX la Iglesia no ha podido encontrar un defensor más comprometido y contundente que Gilbert Keith Chesterton.

JAMES J. THOMPSON, JR. (P. 13, 14, 18, 20, 21, 22 y 25).

Nunca he tenido motivos para no abrazar el credo griego, la religión mahometana, o bien la teosofía o cualquier otra sociedad de amigos.

El hecho relevante es que nunca he sentido la presencia o la urgencia de que ello fuera posible.

No es cierto, como pretenden los relatos racionalistas, que la ortodoxia haya ido envejeciendo lentamente a lo largo de la historia. Es más bien la herejía la que se ha vuelto vieja de repente.

La Reforma envejeció con sorprendente rapidez, mientras que la Contrarreforma, en cambio, rejuvenecía. En Inglaterra sorprende comprobar lo rápido que el puritanismo se transformó en paganismo, y quizás, en última instancia, en fariseísmo.

Siempre que el catolicismo se ha visto apartado por considerarse que es cosa anticuada, en las ha ingeniado para volver como novedad.

A estas alturas debería de estar claro que todas y cada una de las cosas de las que el mundo moderno ha hallado culpable a la Iglesia católica han sido adoptadas por ese mismo mundo, pero siempre en una forma degradada.

Los moralistas protestantes abolieron el confesonario, mas los psicoanalistas se han encargado de restaurarlo.

El islam nunca habría existido sin el cristianismo, del mismo modo que es una obviedad decir que el calvinismo o el loldardismo o el luteranismo jamás habrían existido sin el cristianismo. De igual modo, tampoco puede decirse que el movimiento musulmán haya sido anticristiano, en el sentido actual del término. Los musulmanes pusieron a Cristo en un sitio moralmente tan alto como el que le asignaron los unitarios, y le confirieron un estatus más sobrenatural aún que el que le reconoce más de un sacerdote liberal o *broad church* anglicano. Si vamos a ser justos con Mahoma, hay que empezar por reconocer que su principal objeto de repudio fueron los cultos idólatras de Asia. Sólo que Mahoma suponía, como supusieron los arrianos y siguen haciéndolo los unitarios, que podría refutarlos más eficazmente acercando posturas con el teísmo. Pero lo que distingue la suya de herejías como la arriana o la albigense es el haber surgido en una de las fronteras extremas de la cristiandad, lo que le permitió expandirse por el mundo bárbaro. Si bien en esto también sería posible establecer algún paralelismo con la aparición del protestantismo en Alemania.

Pues bien, este principio de diferenciación puede aplicarse a cada una de las regiones rivales. No sólo porque pertenecen a categorías distintas de la Iglesia católica, sino también porque sus correspondientes categorías se distinguen entre sí. Si el islam admitiera una clasificación de esta índole, no habría que ponerlo en una misma categoría junto con el cristianismo, el confucianismo y el brahmanismo, sino que más bien formaría un grupo aparte con el maniqueísmo, el pelagianismo y el protestantismo. Del mismo modo, Buda no debería compartir el mismo espacio con Cristo, Mahoma y otros afines, sino formar una categoría aparte con Pitágoras, Platón y compañía, ya que ilustra una clase de filósofos místicos para quienes lo que comúnmente llamamos religión estaba dotado sólo simbólicamente de

realidad, y cuya principal preocupación era la unidad metafísica. Es posible que Buda tuviera algunas de las virtudes de un santo, pero en realidad fue un sabio, y quizás fuera lo que se dice un idealista, y también fue algo muy parecido a un pesimista. En todo caso, no representa una Iglesia y ni siquiera fundó una. Para aquilatar su aportación, tendríamos que remontarnos a los orígenes del brahmanismo. Pero al hacerlo, descubrimos que el brahmanismo, a su vez, no es una nueva variación de algo ya existente, sino una realidad completamente distinta que engendró sus propias variaciones. Tiene mucho más que ver con las viejas mitologías populares, como nuestra mitología pagana, y probablemente en sus orígenes se confundiera con algún culto a la naturaleza. El budismo, en cambio, innegablemente es lo contrario a este tipo de culto, y sería más acertado definirlo como un movimiento iconoclasta que busca destruir el ídolo que lleva por nombre naturaleza. Por último, es evidente que el confucianismo no es una religión, salvo que consideremos religiones el sistema educativo inglés o la *Kultur* del imperio alemán. Hasta cierto punto se puede pensar que lo son, en la medida en que nada hay que no esté basado, consciente o inconscientemente, en alguna religión, o en la negación de la religión. Pero a nadie se le ocurriría tacharlos de iglesias, y es imposible que se los pueda comparar con una Iglesia concebida como dogmática y divina. Estas formas de la desesperación, en las que unas son una imitación, otras una duda y otras un ceremonial social, nada tienen en común, salvo el hecho de que ninguna es una Iglesia y que todas ofrecen ejemplos de las muchas cosas con las que al hombre le es dado experimentar, en ausencia de Iglesia.

Me ha parecido sensato añadir esta nota sobre un asunto que preocupa a no pocos investigadores, a pesar de que nunca me haya interesado especialmente. Siempre he pensado que todos esos sistemas morales de Oriente desprenden un aroma realmente distinto al de la moral cristiana, y aun que el gusto por la moral ha sido siempre algo fundamental para nosotros, aunque no siempre para ellos. Eso sí, considero una curiosidad literaria el hecho de que el señor Wells concibiera una categorización de las religiones que tan manifiestamente se deshace al entrar en contacto con la idea de categoría que el mismo autor se hacía. Y sostengo como un hecho histórico evidente y probado que la naturaleza de la Iglesia católica es tan extraordinaria como extraordinarias son sus aspiraciones. No es sólo que sea la única realidad merecedora de un culto específico, sino que realmente es la única que reclama tal cosa. Es perfectamente posible ser pagano y odiar a la Iglesia, como es igualmente posible ser pesimista y odiar el universo. Pero que Iglesia hay una es tan cierto como que uno es el universo, y no es de sabios andar por ahí buscando su réplica.

Me sé incapaz de demostrar un conocimiento de Buda y el budismo que no sea del tipo más general, y es muy posible que el señor Wells sepa más que yo acerca de estas cosas. Pero no es necesario comprender el budismo, basta con saber algo de lógica para vislumbrar una dificultad su razonamiento. Es innegable que el Nirvana aparece hasta cierto punto representado como la aspiración última y eterna del espíritu. Que Nirvana sea un equivalente de la no existencia o que el budismo niegue la posibilidad de una forma de vida individual después de la muerte, lo cierto es que el budismo promete alcanzar el Nirvana después de morir. Negar tal cosa sería lo mismo que detectar carentes de sentido todas las frases en las que aparezca la palabra "Nirvana". Ahora bien, si el alma lograra de algún modo alcanzar ese tipo de paz después de morir, y si al mismo tiempo resultara que no puede haber inmortalidad de la persona después de la muerte, pues sencillamente el Nirvana sería literalmente eso, la extinción, y no hay nada más que añadir. Si tal cosa es el Nirvana,

la no existencia es el Nirvana. Y sí se considera que es bueno el Nirvana, la no existencia también lo sería. Puede que el budista no consiga extinguirse en vida, pero al menos alcanzará la extinción al morir. Puede incluso, de hecho, ir preparando su futura extinción borrando su yo en vida. Pero es difícilmente concebible que este modelo corresponda con el ideal moral del señor Wells. No veo al señor Wells diciéndole a alguien que sí logra desprenderse de su egoísmo se sentirá tan feliz como un cadáver o, literalmente, más muerto que vivo. No lo veo recomendando que haya que mostrarse benévolo como una no entidad o bondadoso como nadie. Perseguir un ideal de esta especie supone, al pie de la letra y tomando literalmente el sentido de otra expresión aún más vulgar, salir mal parado.

El señor Wells está queriendo matar dos pájaros de un solo tiro, sin importarle que vuelen en direcciones opuestas. Una de esas aves es la blanca paloma de la esperanza eterna; la otra, el negro cuervo de la desesperación.

Conversos mucho más importantes que yo han tenido que enfrentarse a los muchos demonios de la falsedad, a todo un enjambre de mentiras y calumnias. Debo a la atmósfera liberal y universalista de mi familia, a Stopford Brooke y los predicadores unitarios a los que siguieron, el haber recibido las luces justas para mantenerme fuera del alcance de María Monk.

En 1836, María Monk, que pretendía haber escapado de un convento en Montreal, publicó su salaz *Awful Disclosures of Maria Monk*. Aunque no tardó en saberse que se trataba de una mistificación, esta obra se convirtió en una de las armas favoritas de los anticatólicos.

La habitual acusación de los protestantes de que la Iglesia de Roma tiene miedo de la Biblia en ningún momento, como en breve contaré, llegó a infundirme terror alguno. No fue mérito mío, sino un azar de mi edad y condiciones. Crecí en un mundo donde los protestantes, que acababan apenas de demostrar que Roma no creía en la Biblia, descubrían excitados que ellos tampoco creían en ella. Algunos aun pretendieron reunir las dos condenaciones, sentenciando que suponían un avance y un progreso. El siguiente paso nos dejó a un hijo repudiando a su padre por haberle hurtado el descubrimiento de tan bello y valioso libro, para acto seguido romperlo en mil pedazos. Descubrí temprano que, en lo que hace a la estupidez, el progreso es peor que el protestantismo. Pero la mayoría de mis amigos librepensadores tuvieron la suficiente amplitud de miras para comprender que la crítica histórica iba dirigida contra la idolatría protestante de la Biblia más que contra la autoridad de Roma.

La Iglesia es una casa con cientos de puertas, y no hay dos hombres que entren en ella por la misma.

Podría citar muchos ejemplos para ilustrar temas como la Biblia secreta, los curas licenciosos o el jesuita traicionero. Podría repasar detalladamente la lista de las más vetustas acusaciones contra Roma para explicar el efecto que producían en mí, o mejor dicho, por qué no me produjeron ninguno. Pero sólo pretendo aquí señalar preliminarmente el hecho de que no me afectaron lo más mínimo.

El católico dice: "Debemos amar a todos los hombres".

Protestantismo equivale a patriotismo.

Nosotros partimos de la humanidad y vamos al encuentro de los diversos apegos y tradiciones de la humanidad.

Personas entre las más heroicas y nobles que pueblan los países protestantes han hecho suyo el credo de que, en efecto, basta con ser patriota. El católico más desliñado y cínico es más prevenido, como también podía serlo el más impreciso y visionario universalista. (¿Cómo puedes amar a Dios, a quien no ves, si no amas a tu prójimo a quien vez? Por lo tanto, lo primero es comprometerse con La Sociedad).

El Papa no tiende ninguna trampa, ni los curas ponen ningún cebo. Lo relevante es que la trampa sencillamente es la verdad, que es el hombre solo quien ha dirigido sus pasos hacia la trampa de la verdad, y no que la trampa ha estado persiguiéndolo. Todos y cada uno de esos pasos –con excepción del último– los ha dado con premura y sin ayuda de nadie, sólo interesado en alcanzar la verdad. Y si el último que ha de dar, si la última etapa de su recorrido de produce tanta zozobra, es porque resulta tan rotundamente verdadero. Si se me permite volver a evocar una experiencia personal, diré que nunca me sentí menos abrumado por la duda que en esa última fase, cuando me rondaban todos los temores. Hasta ese último plazo había guardado mis distancias y me había mostrado abierto al examen desinteresado de todas las doctrinas, pero en cuanto se hubo cumplido, experimenté todo tipo de cambios, aun simplemente de humor. Desde entonces, me parece que simpatizo mucho más que antes con las dudas y dificultades.

Convertirse en católico enriquece la mente. Y la enriquece especialmente porque lo hace a uno consciente de las razones para convertirse en católico.

Tomemos, por ejemplo, a un hombre que aún no es católico pero que se considera un medievalista. Pues resulta que el hombre que sólo es medievalista tiene mucho que ganar si se convierte en católico. Yo mismo me considero un medievalista, ya que creo que la vida moderna tiene mucho que aprender de la vida medieval.

Pero ahora soy un medievalista mucho más razonable y moderado que cuando era un medievalista a secas. Por ejemplo, entonces me creía siempre obligado a oponer la arquitectura gótica a la griega porque había que defender a los cristianos de los paganos. Esto es algo que ha dejado de preocuparme: sé lo que Coventry Patmore quiso decir cuando tranquilamente expuso que le parecería igual del católico poner sobre la repisa de su chimenea a la Venus de Milo o a la Virgen. Como medievalista que soy, sigo teniendo especial orgullo del gótico, pero como católico me siento orgulloso del barroco.

Es suficiente milagro que una institución tan descomunal y remota por su origen y concepción haya podido mantenerse tan viva en el afecto de los hombres.

Cuando ensalzamos a la Iglesia por su grandeza, no pensamos solamente en sus dimensiones sino, y además de un modo bastante notable y excepcional, en su universalidad. Es decir, en su capacidad para constituirse en universo y contener otras cosas.

Todos los hombres se imaginan inscritos en algún tipo de universo. En mi juventud, el hombre vivía en una especie de espacioso y aéreo Crystal Palace, rodeado de muestras y exposiciones. El Universo, el hecho de cristal y hierro, era transparente e incoloro.

La cristiandad es literalmente un continente. Es inevitable pensar que lo contiene todo, incluso lo que se manifiesta contrario a él. Pero sin duda es la transformación intelectual más imponente y la más difícil de anular, incluso a efectos teóricos. Es casi imposible, aun imaginariamente, revertir sus efectos.

Los protestantes son católicos fracasados: es lo que realmente significa decir que son cristiano. A veces el fracaso es estrepitoso, pero es poco frecuente que busquen agravarlo. Así, un calvinista es un católico obsesionado con la idea católica de la soberanía de Dios. Sólo que cuando pretende que ese día signifique que Dios quiere la condenación para un determinado tipo de personas, se puede decir sin temor a exagerar, que se ha convertido en un católico un poco enfermizo.

El bolchevismo y cualquier otra variante de las teorías de la fraternidad están basados en uno de los dogmas místicos más insondables del catolicismo: de igualdad entre los hombres. Los comunistas lo fían todo a la igualdad, así como los calvinistas lo fiaban todo a la omnipotencia de Dios. Ambos agotan sus dogmas, lo llevan a la extenuación, hasta convertirlos en una pesadilla. Pero nunca se les ocurre pensar que pueda haber personas que no crean en el dogma católico de la igualdad mística entre los hombres, a pesar de que abundan, aun entre católicos, los herejes que se permiten cuestionarlo. Los socialistas se meten en auténticos enredos por querer llevarlo a la práctica, y por ello son capaces de poner en entredicho sus propios ideales y modificar su doctrina. Y como los cuáqueros y los calvinistas, todas esas extravagancias sólo sirven para acortar un día su marcha hacia Roma.

El converso de ningún modo abandona la exploración, ni siquiera la aventura.

Es cierto que hubo un tiempo, aunque breve, en que una exigua minoría de herejes e infieles fue capaz de pensar vigorosamente, pero ese lapso apenas duró el Voltaire a Huxley.

El panteísmo se ve obligado a fingir, pedantemente, en todas las cosas son igualmente divinas.

El paganismo fue la cosa más abarcadora del mundo, el cristianismo lo es más aún. Y todo lo demás, por contraste, siempre ha sido pequeño.

La fe católica es tan lozana como la más reciente de las nuevas religiones, pero además posee todas las riquezas -y sobre todo, los tesoros acumulados- de una vieja religión. Desde este punto de vista, su antigüedad resulta una gran ventaja, especialmente si lo que se busca es renovarse y mantenerse joven. Sólo por analogía con el cuerpo de los animales suponemos que lo viejo ha de ser rígido. Pero esto no es más que una metáfora de huesos y arterias. En un sentido intelectual, lo que es viejo es flexible. Sobre todo, es más diverso y ofrece más alternativas.

La Iglesia católica, esa realidad tan antigua, ha acumulado un acervo de armas y tesoros donde podemos escoger libremente; todos los siglos están representados en ella, y una época puede servir para rescatar a otra.

Como podrá verse enseguida, no estoy en lo más mínimo sugiriendo que la Iglesia católica sea arbitraria, es decir que no explique sus razones, pero sí afirmo que el converso se siente

profundamente impresionado al descubrir que, aun en los casos en que fue incapaz de comprenderlas, la experiencia acabó demostrándole que existen tales razones.

He de reconocer que cuando comencé a reflexionar seriamente sobre el socialismo era un socialista. Pero no es menos cierto, y es más importante de lo que parece, que incluso antes de oír hablar de socialismo yo era profundamente antisocialista. Aunque no lo supiera, era lo que después dio en llamarse un distribucionista. De niño, cuando típicamente soñaba con reyes, payasos, ladrones y policías, la satisfacción y la dignidad se me aparecían siempre bajo la especie de algo compacto y personal.

Retumbó la voz del señor Sidney Webb diciéndonos que la única posibilidad que teníamos de dejar atrás nuestro cautiverio capitalista era abriendo las rejas con la famosa llave maestra del colectivismo. Para usar una metáfora más precisa, el señor Webb nos dijo que sólo lograríamos escapar de las sucias y oscuras celdas de la esclavitud industrial donde estábamos si consentíamos en fundir nuestras diminutas llaves para formar una inmensa llave, tan poderosa como un ariete. La verdad es que no nos entusiasmaba la idea de desprendernos de nuestras pequeñas llaves personales o de nuestras querencias locales ni tener que renunciar a nuestras posesiones, pero estábamos convencidos de que la justicia social tenía que abrirse paso de algún modo, y que el mejor modo era el socialista.

Por esas fechas se divulgó la Encíclica sobre el Trabajo del Papa León XIII, y la verdad es que ninguno de los miembros de nuestro ilustrado grupo hizo mucho caso de aquel documento. Es cierto que el Papa se expresaba con la misma claridad que cualquier socialista cuando decía que el capitalismo “imponía a millones de seres un yugo apenas menos pesado que la esclavitud”. Pero como el Papa no era socialista y era evidente que no había leído los libros y panfletos socialistas que convenía leer, no se podía esperar que tan venerable anciano supiera lo que cualquier joven de la época: que el socialismo era inevitable.

Llegamos a la conclusión de que para corregir la concentración de la propiedad privada en tan pocas manos, lo mejor era procurar que estuviera en manos de la mayoría, y que la mejor cura no era forzosamente arrebatarla a todos o permitir que la controlaran nuestros queridos políticos. Posteriormente, cuando esta realidad fue plenamente reconocida, nos fue posible retomar a León XIII para descubrir en su viejo y obsoleto documento, del que no habíamos hecho el menor caso en su momento, que ya entonces decía las mismas cosas que hoy decimos. “Cuanto más trabajadores sea posible debieran convenirse en propietarios”.

No comulgo con el Estado socialista en su fe radical en el Estado, pero tampoco puede decirse que haya dejado de creer en el Estado únicamente porque ahora creo en la Iglesia. Creo menos en el Estado porque conozco mejor a los estadistas. Y no puedo creer que la pequeña propiedad sea una imposibilidad porque sé que existe. Asimismo sé cómo es la administración del Estado, razón por la cual tampoco puedo creer que sea perfecta.

La Iglesia me ha aleccionado, pero me sé capaz de aprender; lo que sé lo he aprendido porque he vivido, y eso no puedo ya desaprenderlo. Si dejara de ser católico, no volvería a ser comunista.

Curiosamente, mi experiencia fue casi idéntica en lo que hace al espiritualismo. También en este caso fui moderno cuando era joven, aunque no tanto. Algún vestigio quedaba de la tan

imprecisa cuan inocente religión que me inculcaron en la cuna, pero ello no bastó para que pudiera contemplar la aparición de esas modas psíquicas y psicológicas sin sentir asco. Aquel tinglado de mesmerismo y manipulaciones magnéticas de la mente me resultaba odioso, como me parecían detestables los ojos saltones y posturas rígidas y trances antinaturales y toda la demás superchería de los espiritistas. Monté en cólera el día que vi a una chica que estaba deseando asistir a una sesión de espiritismo ante una bola de cristal. Apenas sabía por qué. Después hubo un periodo en que quise averiguarlo, pero busqué infructuosamente una razón. Comprendí que era científicamente contradictorio idolatrar la investigación y prohibir los descubrimientos psíquicos. Vi cómo un número cada vez mayor de científicos aceptaban esas modas, y yo quería formar parte de la era de la ciencia. Nunca llegué a ser un espiritualista, pero casi siempre defendí su práctica. Hice ejercicios con un tablero de güija, lo bastante al menos para acabar convencido de que a veces suceden cosas que difícilmente pueden ser consideradas naturales. Desde entonces me he acostumbrado, por razones que sería excesivamente prolijo detallar aquí, a considerarlas no tanto sobrenaturales como no naturales y aun antinaturales. Creo que aquellos experimentos no me hicieron ningún bien, y pienso que son dañinos también para cualquiera que se dé a su práctica. Pero esto es algo que descubrí mucho antes de mi descubrimiento de la Iglesia católica o de la correspondiente doctrina católica. Sólo que, como ya he observado, el descubrimiento producía en mí siempre una gran impresión, ya que no se trataba de que la religión confirmara que yo estaba en lo cierto, sino que ella estaba en lo cierto cuando yo estaba equivocado.

La Iglesia nunca ha hecho imposible mi ideal personal, y sería más correcto decir que fue la primera en ayudarme a realizarlo. El ideal de la encíclica de León XIII se acercaba bastante más a lo que me dictaba mi instinto que aquel otro ideal que consentí poner en su lugar.

Podría explayarme, por ejemplo, en la descripción de mis tempranos forcejeos con el dilema más bien ridículo, al que me enfrenté en mi juventud, entre ser pesimista u optimista. No me llevó mucho tiempo o esfuerzo desestimar la opción pesimista, así que di en considerarme un optimista. Pero ahora sé que no tengo derecho a considerarme ni lo uno ni lo otro, y lo que es más importante: sé que hay virtudes en las dos posibilidades. Pero son virtudes entremezcladas con otras cosas, y pienso que las verdades más antiguas y sencillas permiten separarlas. Lo que me importa señalar es lo siguiente: que antes de haber oído hablar de la existencia de pesimistas y optimistas, me parecía bastante más a quien soy ahora de lo que jamás pudieron consignar esas dos etiquetas pedantes.

Casi siempre existe una humana razón detrás de todos los consejos meramente humanos que la Iglesia ofrece a la humanidad, y descubrir en qué consiste esa razón, entre otras cosas, constituye uno de los más intensos placeres intelectuales.

De hecho, me siento capaz de justificar toda la teología católica, si se me concede empezar por el supremo valor y santidad de estas dos cosas: la Razón y la Libertad. No deja de arrojar luz sobre los actuales debates anti católicos el que sean precisamente las dos cosas que la mayoría de la gente supone que le están vedadas a los católicos.

Sé que puedo dejar de creer en un Dios específico, pero no podría dejar de pensar que un Dios que ha sido capaz de crear libres a los hombres y los ángeles es muy superior a un Dios que los convence de la necesidad de vivir confortablemente. Sé que podría dejar de creer

en la existencia de otra vida en un futuro, pero no podría dejar de creer que es preferible la doctrina que afirma que somos capaces de escoger y decidir nuestra vida futura a la noción de que nuestra vida ha sido diseñada como si debiera transcurrir en un hotel adonde nos conducen a todos obligadamente en un furgón celular. Sé bien que el catolicismo es demasiado vasto para que pueda abarcarlo, y aún no he explorado sus verdades, las bellas y las terribles. Pero sé que el universalismo me queda pequeño y me sé incapaz de volver a arrastrarme para acogerme a su triste amparo, tras haber contemplado la vertiginosa visión de la libertad.

El problema de dar con una cultura y una ética duraderas radica en encontrar la forma de conseguir que las piezas se mantengan relacionadas, como lo hacen las piedras que forman un arco. Y sólo conozco un método que proporcione esa solidez: uniendo territorios y épocas con sus arcos gigantescos, y llevando a todos los rincones el río del bautismo sobre un acueducto romano.

Entre las tradiciones que están viéndose atacadas, se encuentra esa fundamental creación humana a la que solemos llamar “el hogar” o “la casa familiar”. Se trata de la típica cosa que los hombres atacan, no porque puedan conocerla a fondo sino, más bien, porque no la conocen en absoluto. La combaten ciegamente, de un modo fortuito y oportunista; y son muchos los que la hundirían sin siquiera detenerse un momento a preguntarse por qué se instituyó. Y es cierto también que sólo unos pocos lo confesarían con un largo razonamiento; lo cual prueba cuán ciegos y torpes son. Simplemente han caído en el alejamiento y en el gradual éxodo de la vida familiar; algo que a menudo es meramente accidental y que no se debe a ninguna teoría. Pero no por ser accidental es menos anárquico. Y resulta tanto más anárquico porque en modo alguno es anarquista. Parece fundarse en una suerte de irritación individual; una irritación que, evidentemente, varía de acuerdo con cada individuo. Se nos ha dicho que en determinadas circunstancias un temperamento particular se ve afligido por un entorno igualmente particular; pero nadie ha explicado todavía cómo surge el mal, en el supuesto de que dicho mal se haya producido. Se nos dice también que la abuela de esta o de aquella familia no hace más que decir tonterías, lo que bien sabe Dios que es cierto; o que es muy difícil mantener una relación inteligente con el tío Gregory sin terminar diciéndole que es un auténtico imbécil, lo cual es cierto también. Pero nadie ha considerado seriamente cuál es el remedio o, incluso, cuál es en el fondo la enfermedad; o tan siquiera si el remedio consiste en la separación de este entorno. Gran parte de este proceder se debe a la influencia de Ibsen, magnífico dramaturgo pero filósofo sumamente endeble.

He leído cientos y miles de veces en todas las novelas y revistas actuales algunos comentarios sobre el derecho que tienen los jóvenes a la libertad, sobre la injusta afirmación de que los mayores deben ejercer su control, sobre la idea de que todos los espíritus deben ser libres y que todos los ciudadanos deben ser iguales, y sobre lo absurdo de la autoridad y lo degradante que es la obediencia. De momento no pienso debatir directamente semejantes temas. Pero lo que me deja asombrado, dentro de un sentido lógico, es que ninguno de esos miles y miles de novelistas y periodistas parece haberse formulado la pregunta más evidente. Al parecer nunca se les ha ocurrido inquirir sobre qué pasaría con las obligaciones opuestas (A todo derecho corresponde una obligación). Porque si el hijo es libre desde el primer momento para desatender el consejo del padre, ¿por qué no ha de ser

libre también el padre desde el primer momento para desatender al hijo? Si el señor Jones, padre, y el señor Jones, hijo, son dos ciudadanos libres e iguales, ¿por qué uno de esos dos ciudadanos ha de cuidar y proteger al otro durante los primeros catorce o quince años de su vida? ¿Por qué se supone que el señor Jones padre, ha de correr con todos los gastos de alimentación, vestido y alojamiento de otra persona que se siente totalmente libre e independiente de él? Si no se le puede pedir al brillante joven que tolere y aguante a su abuela, que se ha vuelto un poco pesada, ¿por qué esa abuela o esa madre han tenido que soportar al jovencito en unos años en que también ellas eran jóvenes y brillantes? ¿Por qué tuvieron que cuidarlo cuando él apenas sabía hablar y, por consiguiente, no era capaz de aportar nada a una sencilla conversación? ¿Por qué el señor Jones tuvo que suministrar comida y bebida a un ser como el joven Jones, cuando éste se encontraba en las primeras etapas de su vida? ¿Por qué, en resumen, no lo arrojó por la ventana cuando era niño; o, en el mejor de los casos, lo puso de patitas en la calle? Es evidente que estamos hablando de una relación que tal vez sea igualitaria pero que en modo alguno es similar.

Sé que algunos reformadores sociales tratan de marginar esta situación y de eliminar la función paterna apoyándose en algunas difusas ideas sobre el Estado, o sobre una abstracción llamada educación. Pero eso, como muchos otros conceptos expuestos a veces por personas de sólida formación científica, no es más que un completo espejismo, una absoluta ilusión, que se basa en una nueva y extraña superstición, en la idea de los infinitos recursos que posee una organización. Como si los funcionarios crecieran como la hierba, o se engendraran como conejos. Se quiere suponer que existe una oferta infinita de empleados y de sueldos para pagarlos; y que tales personas pueden llevar a cabo todo cuanto los seres humanos necesitan hacer por sí mismos, incluyendo el cuidado de los hijos. Pero los hombres no pueden dedicarse exclusivamente a los trabajos de una niñera, ni pueden proporcionar un tutor a cada ciudadano joven; porque, ¿quién sería entonces el tutor de esos tutores? Los seres humanos no pueden ser educados por máquinas. Y aunque pueda existir un robot que nos haga el trabajo de un albañil o de un basurero, nunca podrá haber un robot que desempeñe el papel de maestro o de institutriz. Esta teoría presupone que una sola persona ha de ocuparse de cientos de niños, en lugar de que cuide de un número razonable. En condiciones normales, la persona, el padre o la madre, realizan esos trabajos de forma natural y espontánea sin exigir por ello salario alguno, y dándole a su hijo el afecto y el cariño que es natural, y que incluso podemos observar entre los animales. Si usted corta ese lazo natural y lo sustituye por un sistema asalariado, se estará comportando como el necio que paga a alguien para que haga girar la rueda de su molino cuando podría emplear para esa labor la fuerza del viento o del agua que no habrían de costarle nada; o como el pobre loco que riega cuidadosamente su jardín con una regadera, mientras sostiene un paraguas para protegerse de la lluvia.

Resulta necesario que mencionemos estas perogrulladas, porque sólo haciéndolo así podremos tener una vaga idea de las razones que apoyan la necesidad de la familia, necesidad a la que me refería al iniciar este ensayo. Semejantes evidencias eran plenamente conocidas por nuestros padres, que creían en los lazos del parentesco y, también, en los lazos de la lógica. Pero hoy día nuestra lógica consiste básicamente en olvidar semejantes lazos, y nuestras familias abundan en miembros ausentes. De todos modos, éste es el final adecuado para empezar cualquier investigación; y no el final de algún tipo de enredo en el que se trata de justificar por qué fulanito se ha vuelto un tipo molesto, o menganita se ha

ido de casa. Si ellos quieren destruir la familia porque no le ven utilidad, yo les diría lo que ya dije al principio: aunque no veáis su utilidad haríais mucho mejor en conservarla. Porque no ganarán gran cosa pensando en destruirla antes de ver la utilidad que pueda tener.

Pero, además, existen otras cosas, aparte del hecho evidente de realizar una labor social por amor cuando no puede hacerse por dinero; incluso (casi me atrevería a afirmar) en el caso de que haya de reembolsarse con amor, ya que nunca podrá ser reembolsada con dinero. Sobre este punto resulta fácil, en general, analizar la situación. El sistema actual de nuestra sociedad, a pesar de estar sujeto a una cultura básicamente industrial y a enormes abusos y serios problemas es, sin embargo, normal. Se basa en la idea de que una comunidad está formada por un cierto número de pequeños reinos, de los cuales el hombre y la mujer se convierten en sus correspondientes rey y reina y en el que ejercitan una razonable autoridad, sujeta siempre al sentido común de la comunidad, hasta que sus componentes crezcan y puedan formar, a su vez, nuevos y similares reinos en que ejercerán una autoridad parecida. Esta es, pues, la estructura social de la humanidad, sumamente antigua y más universal que todas las religiones conocidas. Y cualquier intento que se haga para alterarla no será más que mera cháchara y tontería.

Existen en la sociedad más padres que agentes de policía, políticos, jefes de grandes negocios o directores de hotel.

Es solamente dentro del hogar en donde se puede encontrar un espacio para la individualidad y la libertad.

Tan sólo en el ámbito de la disciplina doméstica podemos encontrar una atmósfera de simpatía o de cierto humor.

El Estado nunca debiera ocupar el papel de aquéllas.

Cuando me quejo del éxodo que se experimenta en las familias es porque lo considero poco inteligente. La gente no sabe lo que está haciendo; y no lo saben porque ignoran lo que están deshaciendo.

La gente debiera decidir de forma profunda si desea el tradicional orden social o no; o, si bien, existe otra posible y aceptable alternativa. Porque tal como están las cosas, se está tratando este problema público como algo meramente privado. Incluso al comportarse de forma antiodoméstica están haciendo una auténtica prueba de su domesticidad. Cada familia considera tan sólo su propio caso y, de este modo, los resultados son pobres y negativos. Cada caso es una excepción a una regla que, en realidad, no existe. La familia, especialmente en los países modernos, necesita una considerable corrección y reconstrucción, como sucede con la mayoría de las cosas en un estado moderno. El estamento familiar, la casa familiar, debiera preservarse o rehacerse. No debería permitirse que se fuera cayendo a pedazos porque nadie tiene el debido sentido histórico de eso que se está desmoronando.

Será beneficioso para la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.

Los místicos medievales con su estilo complejo y trascendental, estaban mucho más interesados en descubrir las razones reales de las cosas, y en establecer la distinción entre

medios y fines. Querían saber cuál era el auténtico sentido de una cosa, y cuál era la dependencia que existía entre una idea y otra.

Los pensadores modernos se muestran particularmente desafortunados cuando dicen que el mundo actual no tiene por qué admitir los viejos métodos silogísticos de los escolásticos. Se han propuesto rechazar y hasta combatir el único instrumento que el mundo moderno necesita profundamente.

Este método de deducciones tan bien definidas, con su definición de postulados y sus respuestas, es algo que necesita urgentemente toda nuestra adúladora sociedad.

Parece que se considera algo extraordinario que un hombre pueda ser ordinario. Yo soy ordinario en el correcto sentido del término, es decir, del que acepta un orden. Un orden en el que hay un Creador y una Creación; en la lógica gratitud por el hecho de la Creación; en la aceptación de la vida y del amor como dones esencialmente buenos; del matrimonio y de la caballerosidad como leyes que los controlan adecuadamente; y como aceptación del resto de las tradiciones normales de nuestra raza y religión.

Actualmente ya casi nadie sostiene el auténtico credo protestante, y mucho menos los propios protestantes. Hasta tal punto han perdido su fe, que hasta generalmente se han olvidado de lo que era. Si hoy le preguntáramos a cualquiera si se salvará gracias a la teología, o si el hacer el bien al prójimo (a los pobres, por ejemplo) nos conducirá al Reino de los Cielos, sin duda nos contestaría que a Dios le resultan más gratas las buenas obras que la teología.

Presumiblemente se quedaría muy sorprendido al saber que durante los últimos trescientos años el único bagaje del protestantismo fue la fe en la propia fe, mientras que la fe en las buenas obras constituyó el vergonzoso bagaje del innoble papista.

Podemos encontrar fallos considerables en la Iglesia católica, fallos que causaron serias revueltas antes de que se produjera la Reforma. Lo que no podemos encontrar es tan sólo uno de esos fallos que fueran reformados por la mencionada Reforma.

Los peores fallos que pudo tener el catolicismo fueron incrementados por el protestantismo. Pero los asientos se mantuvieron a lo largo de esas etapas de corrupción, y hasta lograron sobrevivir a la Reforma. Y sigue sobreviviendo hoy día en todos los países católicos, no solamente los aspectos externos de su religión, sino también en las lecciones más profundas de un tipo de psicología práctica. Y hasta tal punto se vieron justificadas estas prácticas a lo largo de los siglos, que todas ellas se han visto copiadas incluso por aquellos que las denigraron. El psicoanálisis es un tipo de confesión sin la salvaguarda de lo confesional; el comunismo es el movimiento franciscano sin la moderación que otorga el equilibrio de la Iglesia; y las sectas americanas, tras haber rugido contra la teatralidad de las ceremonias papistas, hacen “refulgir” sus servicios con actuaciones súper teatrales.

Pero, en realidad, mi familia, que se había vuelto liberal, ya no era protestante. Me educué en una especie de universalismo y de unitarianismo.

Cuando el martillo ha golpeado correctamente la cabeza del clavo cien veces llega un momento en que pensamos que no sucedía solamente por casualidad.

Aquellos que conocen las prácticas y contenidos del catolicismo no sólo encuentran que son las acertadas, sino que lo son cuando todas las demás están equivocadas. Hacer de confesionario el auténtico trono de la sinceridad, cuando el mundo exterior se confabula para atacarlo; defender y practicar la humildad cuando todo el mundo es orgulloso; acusarlo de practicar una caridad sentimental cuando el mundo entero practica un utilitarismo brutal; acusarlo de un dogmatismo severo cuando el mundo está lleno de sentimentalismo vulgar, como sucede hoy día. Allí en donde confluyen los caminos no hay duda de que se produce una convergencia.

Los jesuitas, en su capacidad dialéctica, padecieron el haber aparecido doscientos años antes de lo debido. Procuraron empezar de forma cautelosa lo que ahora vemos surgir por todas partes de forma caótica, y que aparece en novelas y obras de teatro que hacen mención a situaciones problemáticas. Dicho con otras palabras: los jesuitas reconocían que surgen problemas en la conducta moral; problemas que no se referían a si hay que obedecer la ley moral, sino sobre la adecuada aplicación de esa ley moral en determinados casos. Sin embargo no se les reconoció como pioneros que habían empezado a formularse las preguntas que, mucho después, se harían Ibsen, Hardy o Shaw. Se les recordará como malignos conspiradores que no siempre creyeron en el divino derecho de los reyes. Su movimiento demasiado vanguardista les valió el ser condenados por aquellas primeras generaciones, sin que las posteriores supieran agradecerse. Los protestantes han apoyado calurosamente a Pascal en contra de ellos, sin molestarse en descubrir que muchas de las cosas que Pascal denunciaba son principios que defiende el hombre actual. Por ejemplo, Pascal atacaba a los infames jesuitas porque decían que una joven puede casarse, en determinadas circunstancias, en contra de la voluntad de sus padres. En este sentido, como en otros, habrían tenido de su parte a los modernos novelistas; pero actuaron demasiado pronto para poder tener a nadie de su parte. Más aún, ellos querían encajar esas excepciones en la norma moral. Los modernos que lo llevaron a cabo dos siglos después no se preocuparon por establecer ninguna norma moral sino que se limitaron a una mezcolanza de excepciones.

Se me ocurre ahora otro ejemplo. Son muchos los autores que han escrito largos trabajos hablando de la lentitud con que se fue abriendo paso la idea de la justicia que debería practicarse con los aborígenes, los indios y demás razas autóctonas; una justicia que avanzó paso a paso a medida que se afianzaban las modernas ideas humanitarias. En este sentido se considera a Penn, el gran cuáquero, como el fundador y padre de la República. Indiscutiblemente, fue una figura vanguardista en este campo, en el campo de los puritanos; pero Las Casas, el "Apóstol de los indios", había llegado a América con Cristóbal Colón. Se me hace difícil encontrar a otra figura anterior a ésta. Pasó toda su vida luchando por los derechos de los indios; pero lo hizo en una época en la que nadie conocía la historia de este santo hombre español. Tanto en éste como en otros muchos ejemplos creo que la auténtica historia de los verdaderos pioneros católicos ha corrido la misma suerte: fueron los primeros y quedaron olvidados.

Si la Edad de las Tinieblas representó una pesadilla, se debió en gran medida a que la torpeza nórdica convirtió aquellos países en víctimas de la pesadilla nórdica. Fueron aquellos los tiempos de las invasiones bárbaras, en los que la piratería reinaba en los mares y la civilización se encontraba recluida en los monasterios. Es posible que a usted no le gusten

mucho los monasterios, o el tipo de cultura que se conservaba en los monasterios, pero, indiscutiblemente, era la única clase de civilización y cultura que existía entonces.

Una horda de jinetes paganos llegados de los bosques y de los mares del norte eran mucho más incultos y bárbaros que cualquiera que poseyese la más mínima relación social con la Iglesia católica.

La fe consiste sencillamente en creer en el hecho de un Dios que murió por los hombres.

Quienes nos critican, a la hora de condenarnos siempre proceden en una especie de círculo argumentativo. Afirman que en la Edad Media todos los hombres tenían una mentalidad estrecha. Cuando descubren que muchos de esos hombres eran muy inteligentes insisten en que tales personajes no sólo estaban en contra de las ideas medievales sino también contra el catolicismo. No había ningún católico inteligente, porque cuando eran inteligentes no podían haber sido realmente católicos. Este argumento circular aparece hoy día, con ligeras modificaciones en el pensamiento independiente. Consiste en extender a todo el catolicismo lo que en realidad son ideas independientes de distintos pensadores católicos. Empiezan por asumir (lo que han oído decir) que Roma suprime de forma drástica todo tipo de variedad en la forma de pensar, por lo cual el pensamiento de los papistas es siempre el mismo. Así pues, si uno de ellos muestra un interesante avance en sus opiniones dicen que Roma debió habérselo impuesto y, por tanto, también a todos los demás católicos romanos. Yo mismo he expuesto algunas ideas de tipo político y económico, de las cuales ni siquiera se me pasó por la cabeza decir que fueran distintas de las que cualquier católico leal pudiera exponer. Pero no quisiera poner ningún otro ejemplo que no se refiera a mis poco importantes opiniones.

En cualquier caso, mi propia experiencia de este mundo moderno me dice que los católicos son mucho más individualistas que el resto, en lo tocante a sus opiniones generales.

Millares de personas que jamás aprendieron a pensar se ven compelidas a expresar lo que les dicte su imaginación sobre Jesucristo. Pero, de hecho, se les prohíbe pensar de otra manera que no sea la ya establecida. Por todo ello merece la pena señalar que es el católico el único que logra pensar por su propia cuenta.

A lo que me refiero cuando hablo de la esclavitud de la mente es a ese estado en el cual los hombres no son conscientes de la existencia de una alternativa. Es algo que obstruye la imaginación, como una droga o un sueño hipnótico, y que impide que una persona sea capaz de pensar en ciertas cosas. Por ejemplo, en ese estado no se puede decir: "Te entiendo, pero no puedo compartir tu opinión porque yo pienso de otra forma" (algo completamente lógico); no puede ser porque la persona nunca se ha planteado un punto de vista diferente, y por lo tanto ni siquiera es consciente de que nunca ha pensado en ello. Aunque aquí no estoy discutiendo mi propia religión, creo que es justo decir que sus autoridades nunca han tenido esa clase de estrechez mental. Puedes reprobar sus condenas por ser demasiado opresivas; pero no en un sentido oscurantista. Santo Tomás de Aquino se preguntaba, en efecto, al empezar su investigación, "¿existe un Dios?, parecería que no por las siguientes razones"; y las encíclicas más criticadas siempre han planteado una tesis antes de condenarla. Lo que planteo es la incapacidad que existe en el hombre para ponerse en el punto de vista del contrario; y a menudo incluso su ineptitud para cuestionarse el suyo.

Si estás interesado de verdad en los principios vivos, debes interesarte entonces por la raíz o la semilla. En otras palabras, debes interesarte por el principio del que partió todo; aunque sea sólo para poder negarlo. Si el crítico no puede ponerse de acuerdo con el católico, puede constatar, sin embargo, que en ciertas ideas sobre el cosmos coincide sobre él. Puede ver que ser cósmico en ese sentido, como lo es el católico, es lo que le hace diferente del resto de la gente; y que al menos no le hace una figura carente de interés en la historia de la humanidad.

A veces, los librepensadores son muy reflexivos, pero nunca son libres. Al menos, en el mundo occidental de nuestros días, parecen estar atados a esa rueda de molino del cosmos monista y materialista.

Hay un famoso dicho que, si bien a algunos les parece falto de respeto, es el soporte de una de las partes más importantes de la religión: “Si Dios no hubiera existido, habría sido necesario inventarlo”. No difiere mucho de alguna de las atrevidas preguntas con las que Santo Tomás de Aquino iniciaba su gran defensa de la fe. Alguno de los modernos críticos de su fe, en especial los críticos protestantes, han caído en un error, no exento de gracia, debido a la ignorancia que se tiene del latín y del uso arcaico de la palabra *divus*, acusando a los católicos de describir al Papa como si fuera Dios. Entre los católicos, no creo que sea necesario decirlo, existe tanta probabilidad de llamar al Papa Dios como de llamar a un saltamontes Papa. Pero hay un aspecto en el que reconocen una relación eterna entre la posición del Rey de Reyes en el universo y la de su Virrey en el mundo, como la relación que existe entre un objeto y su sombra; una similitud que guarda cierto parecido con la distorsionada relación existente entre Dios y la imagen de Dios.

En la historia, especialmente en la historia medieval, el Papado ha mediado una y otra vez en pos de la paz y la humanidad; como el caso de los grandes santos que se interponían entre las espadas y las dagas de las facciones contendientes. Si no hubiera sido por el Papado, los santos o la Iglesia católica, el mundo se habría abandonado a sí mismo y no habría sustituido las abstracciones sociales por los credos teológicos. Como un todo, la humanidad ha ido más allá de lo que es el humanitarismo. Si el mundo se hubiera abandonado a sí mismo, digamos por ejemplo en la época del feudalismo, todas las decisiones que se hubieran tomado lo habrían hecho desde la rigidez y la implacabilidad del feudalismo. Sólo había una institución en el mundo cuya existencia era anterior al feudalismo. Sólo existía una institución que pudiera preservar el frágil recuerdo de la República y las leyes de Roma. Si el mundo se hubiera abandonado a sí mismo en la época del Renacimiento 'y de la Italia gobernada por los príncipes, todo se habría organizado siguiendo la moda, entonces vigente, basada en la glorificación de su persona. Sólo existía una institución que en todo momento podía movilizarse para repetir “No confíes en los poderosos”. Si hubiera estado ausente, el único posible resultado de la fórmula *cuius regio eius religio* habría sido todo *regio* y muy poco *religio*. Y también en nuestros días tenemos dogmas absurdos y prejuicios universales; y hace falta un distanciamiento especial, sagrado, que para muchos resulta inhumano, para situarse sobre ellos o poder analizarlos con cierto distanciamiento.

El apego popular; creció alrededor de un núcleo religioso de nuestra civilización; y no es factible volver a crecer salvo para algo que apunta hacia un nivel más alto de humildad y caridad que el que tiene el mundo.

El dogmático tiene siempre algo de demagogo. Y, el demagogo tiene siempre algo de payaso.

Lutero sufría irracionales arrebatos de furia, en uno de los cuales arrancó la Epístola de Santiago de su Biblia porque el apóstol exaltaba la importancia de las buenas obras.

Santo Tomás reconcilió la filosofía de Aristóteles con la religión de San Agustín.

La emoción de convertirse está abierta todavía al ateo y al satanista; todos pueden convertirse exento el converso.

Una de las crisis que me hubieran llevado al camino que ya en tránsito fue la falsa liberalidad del famoso “Informe de Lambeth” sobre lo que se denomina extrañamente “control de la natalidad”. En realidad se trata de un plan para impedir los nacimientos con el objeto de eludir el control. Pero este plan fue sólo la culminación de un largo proceso de compromisos, de cobardías perpetradas alrededor del problema del sexo; la rendición final después de una permanente retirada.

Protestantes liberales pensaban que era la necesidad y el deber moral de toda pareja casada mantenerse fiel a su matrimonio, y que podía exigírsele esto, como la honestidad o cualquier otra virtud, aunque admitían que en algunos casos extremos y extraordinarios se podía permitir el divorcio. Lo cierto es que, si dejamos de lado nuestra propia doctrina sacramental y mística, esta postura no parece una actitud poco razonable en sí misma. Ciertamente no tenía un sentido anárquico. Pero la Iglesia católica, casi en solitario, declaró que esto conduciría a la anarquía; y la Iglesia católica tuvo razón.

David Forsyth dice que el islam representa el sadismo, el cristianismo el masoquismo, tras afirmar que la persecución de los herejes por los cristianos fue típicamente sádica.

A lo largo de mi juventud y primera madurez, he oído cientos de veces ese repetido ultimátum: hay que aceptar las conclusiones de la ciencia. Tal es el dogma que ha quedado obsoleto. Los propios científicos de hoy en día no nos piden que aceptemos las conclusiones de la nueva ciencia.

Cuando los señores Huxley y Herbert Spencer, junto con los agnósticos victorianos, proclamaban como verdad definitiva las famosas hipótesis de Darwin, a miles de personas sencillas les parecía casi imposible que la religión pudiera sobrevivir. Resulta irónico, por lo demás, que no solamente haya sobrevivido, sino que al cabo la religión sea el más perfecto ejemplo –y quizás el único– de lo que ellos llamaban “supervivencia del más apto”.

No imaginamos que los materialistas estuvieran tan completamente locos hasta que ellos mismos nos lo demostraron de forma palmaria. Nunca pudimos suponer que la mera negación de nuestros dogmas acabaría en una anarquía tan demencial y deshumanizada. Hubiera costado mucho tiempo y esfuerzo explicar al mundo que lo que se había desechado como teología medieval era muy a menudo mero sentido común. El propio término “sentido común” o *communis sententia*, era en sí mismo una concepción medieval.

Si usted es demasiado escéptico deje el mundo a los que piensan que se puede trabajar en él, a los que creen que el hombre puede hacer casas, sociedades, obras, compromisos que se cumplan. Y sí es necesario creer que Dios hizo al hombre, que Dios se hizo hombre y que

llevará a los hombres a las alturas de la Gloria, por lo menos debe dar una oportunidad a esos crédulos fanáticos.

El hombre ha vuelto a empuñar sus armas: la voluntad, la adoración, la razón y la visión del plan que existe en las cosas, y una vez más tenemos la oportunidad de volver al amanecer del mundo.

Quien es acosado tiende a gritar en un idioma simple, pero singular: "¡Dejadme solo!".

Gran cantidad de chicos y chicas, viejos y jóvenes, se hallan en este estado mental; no solamente porque los acosan, sino también porque los miman.

Se acostumbra a señalar a los ermitaños y solitarios como si fueran salvajes que odian a la humanidad. Pero esa acusación no es cierta, ni históricamente ni como hecho humano. La estrofa que decía "vuelve, gentil eremita del valle", estaba mucho más cerca de la tradición verdadera de los ermitaños auténticos.

Los ermitaños, en particular los santos, habitaban una soledad en la que podían ser sociables. San Jerónimo vivía con un león, lo que era una buena manera de evitar que lo persiguieran los admiradores. Pero era muy sociable con el león. En su tiempo, como en el nuestro, la sociabilidad de tipo convencional se había convertido en una fuente de asfixia social.

Si los hombres fueran honestos consigo mismos, estarían de acuerdo en que los compromisos sociales, aun con aquellos a los que aman, acaban resultando a menudo extrañamente efímeros, sin aliento, frustrados o inconclusos. La sociedad es al cabo un medio de convertir a nuestros amigos en conocidos. El bien no está en encontrarnos con nuestros amigos, sino en haberlos encontrado.

Es en la sociedad donde los hombres pelean con sus amigos; es en la soledad donde finalmente los perdonan. Antes de que la sociedad critique al santo, recordémosle que el hombre del desierto a menudo tenía un alma que era como un bote de esencia de humana benevolencia, aunque nadie se acercase a probarla; mientras que el hombre de los salones de moda, con su hospitalidad intelectual, generalmente sirve ajeno en lugar de vino.

Al leer las leyendas de los ermitaños primitivos, encontramos la encantadora historia de dos monjes que eran realmente comunistas. Uno de ellos trató de explicar al otro cómo surgía la lucha por la propiedad privada, golpeando una roca mientras decía teatralmente: "Esta piedra es mía". El otro, ligeramente sorprendido por semejante capricho, dijo: "Muy bien, tómala". Eso molestó mucho al primero, voluntario profesor de economía, que contestó: "No, no, no debes decir eso; debes decir que es tuya, y entonces podremos pelear por ella". El segundo ermitaño le hizo caso, con lo cual el primero desistió mecánicamente de poseerla y de ese modo fracasó la lección sobre la propiedad y los métodos comerciales. En fin, que uno puede estar o no de acuerdo con el ideal comunista de supresión del comercio que tenían esos dos ascetas. Pero, ¿no hay algo en esta cómica historia que nos sugiere que eran gente más agradable que los comunistas con los que nos encontramos en sociedad? ¿No da la impresión de que la soledad les habría mejorado el carácter?

La reina Victoria. Por su origen racial era judío, como el primer ministro favorito de la reina y tantas otras personas que no es necesario mencionar ahora. Pero el periodo victoriano

tardío fue precisamente aquel en el que los judíos, especialmente los judíos alemanes, estaban en lo más alto de su poder e influencia. Desde la época en que provocaron la guerra con Egipto hasta el momento en que promovieron la guerra en Sudáfrica, fueron todopoderosos e inmunes. Ciertamente, mucho más de lo que lo son ahora, porque los judíos son en este momento muy injustamente atacados precisamente en Alemania, y los viejos victorianos como el señor Belloc y yo, que dimos nuestros primeros pasos combatiéndolos en los días de la omnipotencia judía, probablemente moriremos defendiéndolos.

Marx pasó buena parte de su vida en Inglaterra y lanzó su doctrina mundial desde un lugar más británico que el imperio: el Museo Británico.

Los marxistas no tienen más filosofía que la escuela de Manchester. Escuela económica que agrupaba a un conjunto de economistas partidarios del libremercado y de la no intervención del gobierno en la economía.

Los marxistas desean la unificación, la fusión y la uniformidad. Pero está claro que existen niveles salariales diferentes en la Rusia bolchevique, y los gobernantes bolcheviques sólo pueden explicar que es una necesidad provisional en el actual estadio de la política, y que el puro, perfecto comunismo, vendrá en el futuro. ¿Podría ser el que encarna el Partido Laborista, tal vez?

Me dicen que en Rusia los hombres y las mujeres se visten más o menos igual.

Significa que las mujeres se visten como hombres, no que los hombres se vistan como mujeres. Y esto es puro y duro, y muerto, victorianismo.

Me es muy difícil imaginar una doctrina que pueda hacer al hombre más bajo, considerar la naturaleza humana más desesperadamente impotente, oscurecer la razón y la voluntad el hombre con una desesperación sin fondo más profunda y desilusionada que como lo hace la doctrina de Lutero.

No siento ningún desprecio por el ateo, que es a menudo un hombre limitado, constreñido por su propia lógica a una simplificación muy triste. Tampoco desprecio al bolchevique, que es un hombre llevado por la misma simplificación negativa a una rebelión contra errores que son muy ciertos. Pero existe un tipo de hombre hacia el cual sí siento lo que sólo puedo calificar como desprecio. Y ése es el propagandista popular de lo que él -o ella- describe de forma absurda como control de la natalidad.

Desprecio el control de la natalidad, en primer término, porque es una expresión débil, indecisa y cobarde, que se usa para disimular el proceso que no controla, en realidad, ningún nacimiento, sólo garantiza que no va a haber ninguna natalidad que controlar.

Se impiden los nacimientos porque la gente desea estar *libre* para ir al cine o comprar un tocadiscos o una radio. Lo que me hace desear pisotear a esas gentes como si fueran felpudos es que usen la palabra "libre", cuando con cada uno de esos actos se encadenan al más servil y mecánico sistema que haya sido tolerado por los hombres.

Un niño es precisamente el signo y el sacramento de la libertad personal. Es una tierna voluntad libre que se añade a las demás voluntades del mundo; es algo que sus padres han

decidido producir libremente y que libremente acuerdan proteger. Ellos sienten que cada diversión, cada gozo que les proporciona –que a veces es considerable– verdaderamente proviene de él y de ellos, y de nadie más. Ha nacido sin la intervención de ningún jefe o señor. Es una creación y una contribución, su propia y creativa contribución a la creación.

No son las novedades, sino las cosas antiguas las que unifican a la humanidad; es en el pasado, en la historia, donde redescubrimos a la humanidad. Es estrictamente en el Génesis, en los principios, donde encontramos la hermandad de los hombres.

Fui afortunado gracias a la relativa racionalidad y moderación de mi familia, y mis amigos. Hay todo un mundo protestante que consideraría tal moderación como un protestantismo demasiado tibio. Nunca sentí, conocí, ni entendí, ni siquiera en mi niñez, esta extraña fobia a la adoración a María, la insana vigilancia que busca hasta las más pequeñas señales del culto a la Virgen como si fueran las manchas anunciadoras de una plaga.

El culto a María es, en cierto sentido, un culto personal, alrededor del cual siempre debe existir la adoración a un Dios personal.

La Madre de Dios está relacionada en un especial sentido con las cosas visibles, porque ella pertenece a esta tierra y Dios fue revelado a los sentidos humanos a través de su ser carnal. En la presencia de Dios debemos recordar todo lo que es invisible, incluso en el sentido de lo puramente intelectual; las abstracciones y las leyes absolutas del pensamiento: el amor a la verdad y el respeto por la razón recta y la lógica de las cosas, que Dios mismo ha respetado. Porque, como insiste en decir Santo Tomás de Aquino, Dios mismo no contradice el principio de no contradicción. Pero Nuestra Señora, al recordarnos especialmente al Dios encarnado, encarna de alguna manera todos esos elementos del corazón y de los instintos más elevados que son legítimos atajos en el camino hacia el amor de Dios.

El hecho de que siempre haya tenido una curiosa nostalgia de esta particular tradición, aún viviendo en un mundo que la consideraba una leyenda, puede haber sido un accidente o un favor del cielo altamente inmerecido, pero es un hecho. No solamente fui seducido por esa idea cuando todavía estaba atascado en la etapa de escepticismo escolar, sino que fui afectado por ella mucho antes, incluso antes de haber compartido la religión de mi infancia, en la que la Madre de Dios no encontraba un lugar adecuado. Hace poco encontré fragmentos de una pésima imitación de Swinburne, garabateados con una horrible caligrafía. Creo que el escrito estaba dedicado a lo que por aquel entonces yo hubiera llamado fiel imagen de la Madonna. Y puedo recordar claramente haber recitado las líneas del *Himno a Proserpina*, contradiciendo deliberadamente la intención de Swinburne, dedicándoselas a la nueva Reina Cristiana de la vida, en lugar de a la ya caída reina pagana de la muerte: Pero yo retorno a ella todavía; habiendo visto que al final prevalecerá; Diosa y doncella y reina, mantente cerca de mí ahora y hazte amiga mía.

Los hombres necesitan una imagen clara y bien perfilada, una imagen que les defina de forma instantánea lo que distingue al catolicismo de lo que dice ser cristiano o que, incluso, es cristiano en cierto sentido. Ahora apenas puedo recordar un tiempo en el que la imagen de Nuestra Señora no se alzase en mi mente de forma completamente definida al mencionar o pensar en todas estas cosas. Yo me sentía muy alejado de todas ellas y, posteriormente, tuve muchas dudas; más tarde disputé con todo el mundo, incluso conmigo mismo, por

su culpa; porque ésa es una de las condiciones que se producen antes de la conversión. Pero tanto si esa imagen era muy lejana, o bien oscura y misteriosa, constituía un escándalo para mis contemporáneos, o un desafío para mí mismo. Nunca llegué a dudar de que esa figura era la figura de la fe, que ella encarnaba en un ser humano completo. Cuando recordaba a la Iglesia católica la recordaba a Ella. Cuando intentaba olvidar a la Iglesia católica era a Ella a quien intentaba olvidar. Y cuando, finalmente, logré ver lo que era más noble que mi destino, el más libre y fuerte de todos mis actos de libertad, fue frente a una pequeña y dorada imagen suya en el puerto de Brindisi, momento en el que prometí lo que habría de hacer si llegaba a regresar a mi país.

Lo que está en marcha hoy en día en el mundo es el anticatolicismo.

Pero si buscamos en la masa del pueblo, encontraremos una verdadera resistencia religiosa, porque el pueblo tenía una religión verdadera. Esa resistencia se encuentra ahora únicamente en Estados Unidos, donde un demócrata de la talla de Daniel O'Connell es amenazado con la exclusión política por el solo hecho de ser católico. En algunos puntos, los americanos están cien años atrasados.

Los efectos políticos de la emancipación política son relativamente fáciles de prever, y dilucidarlos es la parte más fácil de la especulación sobre aquel tiempo. Todo el mundo sabe que la emancipación católica nunca condujo y nunca conducirá a los desastres políticos que algunos profetizaron.

Fuera de ciertas fiebres puritanas, presentes sobre todo en Estados Unidos, no hay razón para suponer que el mundo será tan poco razonable como para arrepentirse de haber elegido alcaldes católicos o enviado embajadores católicos. Se oyen aún hipócritas consideraciones sobre una supuesta alianza con el extranjero, pero esto es porque una hipocresía puede sobrevivir por mucho tiempo a su causa. Los hombres que tienen los ojos bien abiertos saben perfectamente que el internacionalismo católico, que pide a sus fieles respeto hacia sus gobiernos nacionales, es considerablemente menos peligroso que el internacionalismo financiero, que puede hacer que un hombre traicione a su país, o que la revolución internacional, que puede lograr que lo destruya.

A principios del siglo XIX, puede decirse que casi todo el protestantismo era fundamentalista. El verdadero protestante histórico.

Apreciaba el esquema teológico de la Salvación que supuestamente era revelado por la Biblia, de la misma manera en que el librecambista consideraba a Adam Smith el instrumento de una teoría. Había dos grandes versiones de esa teoría teológica; una, universal en Escocia y predominante en Inglaterra, que sostenía que Dios, en el mismo acto de la Creación, había elegido a algunas personas y rechazado a otras como beneficiarias de la Redención. La otra, que los hombres sólo podían recibir a Dios aceptando este esquema teológico de Salvación, y que sus buenas obras no ejercían ninguna influencia en el resultado. La última era la gran doctrina de la fe independiente de las obras, tan universalmente reconocida como la principal del protestantismo, y que se puede decir que definía la totalidad de esta creencia, con excepción de aquellas personas en las que el protestantismo adoptaba la forma más feroz del calvinismo.

La religión protestante que, hace cien años, era normal y nacional.

Hoy en día, su carácter de fe normal y nacional se ha desvanecido por completo. Ni siquiera el 10 por ciento de la población desaprueba la oración por los muertos. La guerra, al matar a muchos millones de personas, mató también esa perversa pedantería. Ni siquiera el 10 por ciento de la gente es calvinista o sostiene la prevalencia de la fe frente a las obras. Tampoco el 90 por ciento de los hombres piensa que se irá al infierno si no acepta instantáneamente la teoría teológica de la Redención; y quizás sería mejor que lo hiciera. Ni el 10 por ciento de los hombres cree que la Biblia sea infalible, como creían los protestantes de otro tiempo. De ese maravilloso sistema de pensamiento religioso, atronadoramente proclamado contra Roma en tantos sermones, esgrimido contra Roma en tantos panfletos, arrojado desdeñosamente contra Roma en tantas reuniones del Exeter Hall y tantas sesiones del Parlamento, no queda nada. De todo esto, en cuanto afecta a los movimientos de vanguardia de las clases educadas y al futuro del mundo, nada ha quedado.

Pero el anticatolicismo permanece.

La Iglesia estará nuevamente cara a cara con su primer y más formidable enemigo; que es mucho más atractivo, porque es más humano que cualquiera de las herejías. Este estado de cosas, que sólo puede ser llamado paganismo, es fácilmente definible aunque ha sido malinterpretado muy a menudo. En cierto sentido podría denominarse materialismo práctico, es decir libre de la estrechez del materialismo teórico.

No hay nada en el paganismo que le permita controlar sus propias exageraciones, y por esta razón el mundo encontrará de nuevo, como ya lo hizo una vez, la necesidad de una filosofía moral universal soportada por una autoridad que tenga el poder de definir.

Cuando el mundo comience a plantearle nuevos interrogantes a la Iglesia, le serán revelados aspectos enteros de la doctrina y la tradición católica que estaban ocultos por los accidentes históricos y las recientes querellas demasiado particulares.

Muy a menudo, un protestante ha sido no solamente un hombre que simplemente protesta, sino que lo hace sobre algo en particular. Un hombre que a veces pensó que el problema era Roma, mientras que en realidad se trataba de uno de los mil aspectos de Roma. Cuando nuevos aspectos aparezcan a la luz de nuevos reflectores, el protestante no será derrotado, simplemente quedará fuera del foco, es decir del problema. Un anabaptista desaprueba el bautismo de los bebés; un presbiteriano desaprueba a los obispos; un prohibicionista desaprueba la cerveza, y así sucesivamente. Pero un presbiteriano, como tal, tiene muy poco que decir sobre el subconsciente. Un anabaptista, en tanto que tal, no tiene nada especial que decir a un conductista. Pero un católico puede tener mucho que decir a estas personas. Porque la interpretación católica de la vida ha perdurado mucho más tiempo y ha cubierto tantas condiciones sociales diferentes, ha estudiado tan cuidadosamente tan incontables matices de metafísica o casuística, que realmente está relacionada con casi cualquier tipo de especulación que pueda surgir. Así, en el caso del psicoanálisis y el estudio del subconsciente, la Iglesia se encontrará tarde o temprano defendiendo verdades esenciales de la voluntad y la conciencia contra la marea de salvaje despersonalización que se avecina.

La filosofía tomista, es la filosofía del sentido común, si se la compara con las paradojas de Kant, Hegel y los pragmáticos. La religión romana es, en el sentido literal del término, la única religión racional.

El retorno de la escolástica será sencillamente el regreso del hombre sensato.

Tomás Moro sufrió la muerte de un traidor por desafiar a la monarquía absoluta, por tratarla como un absoluto. Estaba deseoso y hasta anhelante de respetarla como una cosa relativa, pero no como algo absoluto. La herejía que empezaba a asomar la cabeza en su tiempo era la herejía llamada *derecho divino de los reyes*. Tal como se presentaba entonces, es considerada hoy en día como una vieja superstición.

Tomás Moro rechazaba el derecho divino de los reyes. En el más profundo de los sentidos, él es el campeón de la libertad por su vida pública y por su todavía más pública muerte.

Se necesita, más o menos, el tiempo que dura una vida humana para trazar la órbita que describe la Iglesia y captar el ritmo de las cosas que retornan. Para alguien que ha crecido como liberal, y todavía lo es más de un sentido, el principal interés de estos últimos días se centra en que la Iglesia, hablando en términos generales, casi siempre permanece a la misma distancia aproximada del Estado y sus experimentos.

Cualquier católico goza de mayor libertad dentro del catolicismo, que la que cualquier liberal tiene bajo el bolchevismo o el fascismo.

El señor Bernard Shaw ha escrito un folleto muy protestante -Chesterton se refiere al relato *Las aventuras de la niña negra que buscaba a Dios* (1932)- sobre el deber supremo de leer la Biblia, y especialmente releerla, por supuesto a la luz del juicio privado. Porque “el juicio privado” nunca es malo, así como la “propiedad privada” nunca es buena. Tiene algo de triunfo haber seguido principios tan enredados y contradictorios de manera inalterable, inmovible, despreocupada e ignorante durante una larga y valiosa vida. Algunas dificultades técnicas pueden impedir que el folleto del señor Shaw sobre la Biblia sea incluido en literatura de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, pero me imagino que pronto serán superadas; ahora que el cachivache que se llama a sí mismo la “mente moderna” se ha convertido en tan embrollada amalgama de puritanismo y modernismo que no importa que un hombre niegue a su Dios, mientras siga leyendo su Biblia. Pero yo, que amo y admiro a Bernard Shaw, no puedo evitar deplorar que haya vuelto de la tierra de los boers tan completamente transformado en un misionero baptista que está comenzando a tener dudas acerca de Habacuc (Profeta del Antiguo Testamento).

Los católicos debemos ser conscientes de que en esta época estamos viviendo en tierras paganas, y de que los bárbaros que nos rodean no saben lo que hacen. Por supuesto, los que piensan que Jesús era un hombre ordinario, hablarán de Él de una manera ordinaria. De lo que me quejo es de que ni siquiera en ese caso puedan hablar de Él de forma sensata. Por ejemplo, el señor Shaw escribe un largo diálogo en el que su Jesús imaginario da a entender débilmente que todo se puede solucionar mediante el amor; a lo que parece cualquier tipo de amor. Ahora bien, no hay la más mínima evidencia de que el histórico Jesús de Nazaret dijera alguna vez que semejante emoción egoísta, sensual o sentimental debería ser en cualquier parte un sustituto de cualquier otra cosa.

La tiranía protestante es totalmente distinta de la tiranía católica, y no digamos de la católica libertad. Esta férreamente enraizada en un motivo y una moral filosófica totalmente opuesta.

El protestantismo tiende a prohibir, más que a restringir o controlar. Su teoría de la prohibición hunde sus raíces en la teoría el progreso, que comenzó con la expectativa del milenio pero ha venido a desembocar en una similar expectativa de logro del superhombre.

Aparte de la libertad católica, la tiranía católica es, o temporal como una penitencia o un ayuno, o excepcional como un estado de sitio o la proclamación de la ley marcial. Pero la libertad protestante que solamente la ilimitada libertad de los ricos para destruir un número ilimitado de libertades de los pobres.

Un debate raras veces empieza por el principio y continúa hasta su lógico final; consiste, por lo general, en muletillas y frases fragmentarias por ambas partes, y se alarga hasta el infinito porque, en realidad, nunca ha empezado. No resulta muy difícil establecer brevemente una verdad o, cuando menos, una visión filosófica válida. Ciertamente una crítica de arte, que es en definitiva pura crítica literaria, no es crítica de arte. Si una persona no sabe que para el artista la línea, el equilibrio, el ritmo, las proporciones ópticas son el cuadro, no sabrá de qué está hablando, o bien estará hablando de cualquier otra cosa. Tal vez sea un crítico, pero no será un crítico de arte si no entiende que el giro de una línea, una interrupción o un determinado espacio que aparentemente quedó vacío y sin contenido visible puede representar, con mucho, lo más importante del cuadro. En un sentido muy especial eso puede constituir su belleza. Pero si nos preguntamos en dónde radica esa belleza, o por qué eso es bello, pronto descubriremos que no hemos logrado escapar (como ingenuamente esperábamos) del pensamiento o del mundo de las ideas. Que nuestro placer sea instintivo o accidental, o incluso que una visión pueda resultar agradable al ojo como un cierto sabor puede gustar al paladar, nada tiene que ver con la intensidad y la infinitud implícita del propio sentimiento. Podemos desconfiar de la prosa y refugiarnos en el verso, como hizo el poeta cuando escribió: ¿Cuáles son los nombres de la Belleza?

¿Quién alabará la promesa de Dios que satisfaga el ojo de Sus criaturas?

¿O cuáles serán esas geniales frases que establecerán en los cielos el nombre de la Belleza?

Pero la mayoría de nosotros tenemos una convicción interna e instantánea de que ese nombre está en los cielos; que es una realidad, aunque no se vea expresada mediante la razón o el discurso; que es una verdad trascendental y revelada. Es posible que frecuentemente se debata hasta qué punto sabe exactamente todo artista, incluyendo a algunos de los más grandes artistas de la historia, lo que quiere expresar con su obra, en el sentido de lo que desea trasladar en palabras. También es algo que puede ser debatido, y a veces de forma violenta, por el propio artista, si la crítica hecha a su obra se ha aproximado a su obra al manifestarse verbalmente. Pero incluso en esos casos siempre resulta posible que la crítica haya visto otra cara de ese mismo dibujo cósmico; si admitimos por una vez que la belleza es algo real al formar parte de ese mismo dibujo cósmico. Todo cuanto aquí escribo está sujeto a la posibilidad, o a la probabilidad, de que haya pasado por alto, o expresado incorrectamente, la parte fundamental del propósito que me anima. Pero no lo he hecho porque sea tan torpe que no me dé cuenta de que un cuadro es siempre un cuadro; o que suponga que la literatura, dejando aparte al periodismo, pueda expresar lo que expresa el arte. Los artistas más originales son aquellos que parten de una tradición; y en el caso de Brangwyn parte en gran medida de la tradición de los pintores flamencos; su obra está llena de esa peculiar plenitud, de ese algo que podría llamarse exuberancia

cristiana, que impregna totalmente las ciudades libres de la Holanda católica. Es un completo error suponer que la exuberancia de un Rubens no sea una exuberancia cristiana. Es posible que tenga algo del paganismo del Renacimiento, pero eso no demuestra que se pagano. El cristiano que piense que es simplemente paganismo, lo hace porque él mismo no es más que un medio cristiano que se llama puritano. Pero existe una diferencia entre esa vistosidad flamenca tal como aparece en la obra de Rubens y la de Brangwyn. Los artistas más modernos son también los más medievales. Él es, como mínimo, un artista más místico, y menos racionalista y objetivo que los hombres más ortodoxos del Renacimiento. La diferencia se aprecia más claramente en el color empleado por el artista en su obra; porque en la Edad Media se veía la luz como brillando a través de los objetos, como por ejemplo a través de los cristales de color de las ventanas; mientras que el Renacimiento veía la luz que brillaba en los objetos, como en la plata, en el oro y, algunas veces, en el latón. Cualquiera puede darse cuenta de que los tonos y matices que se aprecian en las obras de los pintores modernos son más transparentes, y su luz recuerda más a una puesta de sol que a la fuerte luz de un sol de mediodía del siglo XVI. En estos dibujos en blanco y negro no se aprecia esta particularidad, pero existe otro elemento que ilustra la misma verdad. Algunas veces tenemos la impresión de que en el Renacimiento flamenco las diosas de los cuadros son demasiado atractivas para ser bellas. Rubens no solía pintar muchos tipos feos, pero pintaba mucha gente bien parecida que era demasiado guapa para ser buena, incluso en el sentido más físico de la bondad. Cuando surgían estas exageraciones en los dos campos había algo en el Renacimiento que rebajaba la perfección corporal. Bajo la luminosidad del siglo XVI se podía apreciar algo que recordaba una especie de baño de sol. Hay algo verdaderamente medieval en la tradición de expresar la vitalidad, incluso la exuberancia, mediante una amplia galería de personajes feos, incluso en la misma fealdad de una muchedumbre. Ahora bien, estos cuadros están llenos de esa clase de vitalidad y variedad de los flamencos. Cada rostro es diferente; y cada uno de ellos muestra un vigor, una energía tal vez fea pero que resulta mucho más atractiva que una vulgar belleza.

Es importante insistir en este fondo de muchedumbres tumultuosas y abigarradas que se ven en todos los cuadros, y muy especialmente en esa diferenciación que hay en el rostro y el gestó de cada personaje, porque esa distinción resulta un elemento decisivo en la interpretación de la pintura. He dicho que estos cuadros son exuberantes, pero con ello quiero expresar todo lo contrario de un trabajo descuidado. Sería posible escribir una página entera sobre cada uno de los rostros que aparecen en esas multitudes. El rostro que aparece vigilante desde una esquina resulta la perfecta expresión de la sorpresa; para algún observador incluso resultaría a menudo desconcertante; porque aunque estas caras multitudinarias parezcan frecuentemente extravagantes en su tipo siempre son sutiles en su intención. La muchedumbre no lo es en el sentido de que constituya una multitud de hombres abigarrados, incluso bestializados. Hay en la expresión de cada pasión humana, o en la carencia de esa pasión, algo que nos habla de gran error o incluso de un crimen; como si se quisiera enfatizar con ello la profunda idea de que todo hombre mantiene su propia lucha con Dios. Tomemos, como ejemplo, uno o dos casos que podemos apreciar en los cuadros: observemos el contraste existente entre los dos rostros más sobresalientes que aparecen en la primera secuencia de la caída de Cristo bajo la cruz. El del viejo fariseo que, dominado por una malvada emoción, farfulla burlas llenas de odio al recién caído; y al otro lado de la escena, el rostro alargado, serio, paciente, inexpresivo del soldado que se inclina

para levantar la cruz; frío, insensible, sin que en su rostro se muestre el menor signo de crueldad; haciendo simplemente su trabajo; con la expresión que podría tener cualquier cansado trabajador que se inclinase sobre el tajo. O nótese la deliciosa actitud reverencial de los dos niños que aparecen en la Octava estación, que se comportan inexplicablemente como si se encontraran rezando en una iglesia. Toda esta variopinta multitud realza de forma especial la figura central. Y es probablemente toda esa emotividad la que la dota de mayor fuerza y diferencia.

Son muchos los que sin duda han querido expresar alguna faceta especial del múltiple misterio de la divina humanidad, simbolizando una nueva versión de la presencia corporal de Nuestro Señor. Tal vez la mayoría haya aceptado inmediatamente, o al menos comprendido, la forma particular en que Brangwyn ha querido plasmar esa idea. Andrea Mantegna pintó el rostro muy delicado de un Cristo ensombrecido y sin barba, un tanto parecido al que, según la tradición, tuvo Juan el Bautista en su juventud. Yo he querido pensar algunas veces que tal experimento hubiera podido generar una tradición alternativa haciendo hincapié en el aspecto del Salvador de la humanidad. Brangwyn ha concebido un tipo que puede resultar un tanto curioso; las facciones del rostro conforman lo que se podría entender por el tipo aquilino. Algunos pueden aducir que eso es bastante realista por adecuarse al tipo semítico; pero aunque la idea tal vez fuera acertada no puedo aceptarla, dado que no observo el mismo tratamiento racial en el resto de las figuras humanas, especialmente en las que forman las multitudes de Jerusalén. Estos rostros muestran, como ya he dicho, una gran variedad de formas: si bien el efecto, por lo general, adopta los trazos de lo que podría ser una muchedumbre medieval flamenca. Los rostros que aparecen en los cuadros son muy variados; son tipos que podríamos encontrarnos en cualquier parte, en el metro o en el tren. Quizás sea una idea peligrosa, y en algunos casos constituya una simplificación casi criminal, afirmar que fueron los judíos los que mataron a Cristo. Pero seguramente no constituiría una simplificación sino sencillamente una falsedad sugerir que el único judío que tuvo que ver en el suceso fue el judío al que se dio muerte. Ni mucho menos, es el rostro lo que estrictamente se entiende por un rostro judío; al menos lo que entienden aquellos que tienen alguna experiencia o conocimiento de lo que son los rostros judíos. La nariz, por ejemplo, casi se puede calificar de ganchuda, lo cual no es muy judío; en muchos casos recuerda más bien la nariz en caballete de un emperador romano. Tal vez me equivoque pero creo que podría considerarse como un rostro aquilino; y esta configuración es la que, a mi juicio, preside todo el dibujo. En primer lugar eso establece una diferencia dándole al rostro una notable distinción, que contrasta con todos los demás rostros, que presentan esas facciones bulbosas características del tipo flamenco, todo lo contrario de las que corresponden al tipo aquilino. Ciertamente todas estas comparaciones resultan prosaicas y casi profanas, pero en conjunto se puede decir que todo ello resalta el aislamiento de Cristo, que se ve aquí subrayado por ese aislamiento que vive el artista o el idealista: ese espíritu sensible y agudo que pasa a través de la rudeza y despreocupación de la gente. Un espíritu tan agudo como sensible, y que es aquí el que quizás apreciamos si no en la intención al menos en la impresión o en el efecto. Tenemos la sensación de que algo se nos clava como una flecha, que corta la muchedumbre como una navaja; incluso estando desarmado y vencido es como si llevara una espada en ese mundo.

Hay una escena en especial en la que esa impresión se me hace tan extraordinariamente vívida que me atrevo a hacer una descripción más completa de ella; y tanto más desde que sé que en este caso el tema no resulta evidente y hasta puede ser repelente.

Si la descripción de la Pasión de Jesucristo no es el relato de algo real, tuvo que existir en los territorios gobernados por el emperador Tiberio un magnífico novelista que fuera, entre otras cosas, un hombre dotado de un estilo realista sumamente moderno. Creo que eso es algo improbable. Porque pienso que si hubiera habido un novelista así, tan singularmente realista, hubiera preferido escribir otro tipo de obra, animado por un legítimo espíritu crematístico, en lugar de escribir algo falso que sólo ofrecería perspectivas dramáticas. Oímos hablar en nuestros días con mucha frecuencia de un realismo al que aparentemente se elogia calificándolo de implacable. En mi caso no puedo decir que en temas de gusto personal me sienta mucho más atraído por la crueldad, como virtud de los novelistas alemanes, que por los millonarios americanos. Pero si en algún caso el realismo pudiera llamarse cruel o implacable, y la crueldad se pudiera considerar correcta, se la podría encontrar precisamente en el relato de las injurias e injusticias cometidas a lo largo de las estaciones del Vía Crucis. Se pide a los cristianos que piensen en ello; pero debo confesar que no dispongo del valor suficiente para escribir sobre eso. Es demasiado real, o realista, para alguien que está en contacto con un realismo moderno que se muestra más suave. Algo que resulta tan dramático en cada uno de sus detalles como ese relato hubiera constituido un fuerte varapalo para todos los modernistas, si se le hubiera querido calificar de moderno. Detalles como las repetidas caídas bajo el peso de la Cruz poseen el suficiente horror de una humillación inhumana como para que un novelista moderno pudiera escribir sobre los campos de concentración para demostrar la inexistencia de Dios, en lugar de escribir para demostrar que un Dios así amaba al mundo. Mediante esta tragedia de torturas, a lo largo de esta "Procesión de una muerte prolongada", para utilizar la expresión de uno de nuestros más queridos poetas modernos, Brangwyn se ha introducido de lleno en la vieja y dramática tradición del agotamiento y la derrota. Llega casi a exagerar, si es posible una exageración, la paradoja de la impotencia de la omnipotencia y del desamparo de la esperanza universal. Cristo se nos muestra una y otra vez como un árbol abatido, como una columna desplomada, anónimo en ese Su rostro que ya se vuelve hacia la nada y la noche. Y, sin embargo, a mí me parece que todo ello construye un cuadro en el que Cristo alza su cabeza, mira por encima de su hombro, y en sus ojos se aprecia el brillo del desafío y, casi, de la ira. Y que una de esas miradas está dirigida a las mujeres de Jerusalén que lloran por él.

Dudo que a alguien pueda gustarle esto, ni siquiera estoy seguro de que pueda gustarme a mí. Pero de lo que sí estoy seguro es de que se trata del escena más intensa y poderosa de toda una serie de escenas de por sí intensas.

Pero en el ejemplo más elevado siempre está incluida también su máxima paradoja: que Él haya rezado por sus enemigos y protestado contra sus amigos.

Toda esta gente está observando a un hombre que va a ser crucificado. La mayoría sienten realmente lastima por este pobre ser sin esperanza, pues todos ellos están convencidos de que, en el fondo, eso es lo que es: un pobre ser sin la menor esperanza. Lo saben por las noticias que tienen, y saben que las autoridades no van a hacer nada en el asunto. Así que

no sólo no pueden imaginarse que no haya para él la menor esperanza, y menos aún hacerse una idea de lo que está viviendo. Porque son personas decentes que no puede negar que es un asunto triste el que ese hombre muera mientras ellos seguirán viviendo bien protegidos e, incluso, prósperamente. Y es justamente hacia ellos hacia los que la víctima vuelve su mirada con una repentina y lancinante ira.

Evitar todo lo sentimental sucede en la mayoría de los cuadros medievales. Por supuesto que habría muchos a los que les gustaría, por ejemplo, que la Verónica pudiera parecerse un poco más a esa bella joven del arte convencional. Sucede algo parecido, aunque de forma más vibrante y profunda, en lo que se refiere a la imagen de la Madre Dolorosa.

A la profunda tradición el mismo desafío que se repitió a lo largo de la decadencia de Roma, de las Edades Oscuras, de la Edad Media, del Renacimiento y del mundo moderno, incluso con más fuerza que en el Renacimiento; un desafío que es el tema fundamental y el punto en torno al cual siempre giró el mundo. “¿Es que esto nada tiene que ver contigo; con todos los que lo veis? ¿Hubo alguna vez un sufrimiento como el mío?”. En tiempos recientes ha habido todo un movimiento de protesta; de protesta contra todo el asunto porque se considera demasiado triste. Hay muchas personas que afirmarían con sinceridad, si bien de forma superficial, que resulta un tanto morboso pararse detenidamente ante las estaciones del Vía Crucis. Pero, como ya he dicho, esto no me parece muy coherente. Porque mientras estos jóvenes acusan a sus padres de dejarse llevar por el lado morboso de su fe, no reprochan en absoluto a sus contemporáneos que se muestren mucho más morbosos en lo que concierne a la duda. Han aceptado una literatura moderna que se muestra incluso más negativa, derrotista y sin esperanza; con la única condición de que les hable de ese derrotismo y de esa desesperación.

En todos los siglos, tanto en el presente como en los futuros, la Pasión es lo que fue entonces, en el instante en que tuvo lugar; algo que asombró a la gente; algo que sigue constituyendo una tragedia para la gente; un crimen de la gente, y también un consuelo para la gente; pero nunca un simple suceso que tuvo lugar en un tiempo determinado y ya muy lejano. Y su vitalidad procede precisamente de aquello que sus enemigos consideraron un escándalo; de su dogmatismo y de su horror. Sigue viva porque encierra la historia asombrosa del Creador que sufre y se afana con su Creación. (P. 30, 31, 38, 40, 57, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 90, 91, 92, 99, 100, 101, 102, 103, 118, 119, 120, 123, 125, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 218, 220, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 273, 274, 291, 292, 294, 313, 345, 346, 350, 379, 380, 396, 401, 428, 431, 432, 433, 461, 470, 472, 477, 481, 489, 494, 506, 511, 513, 514, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 552, 553, 554, 555, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 592, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 602, 603, 604, 609, 610, 611, 649, 650, 651, 656, 658, 663, 666, 674, 676, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 700, 701, 703 y 704).

CORREO ELECTRÓNICO DEL 30 DE OCTUBRE DE 2017.

Liderazgo.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>
Lun 30/10/2017 01:20 PM

Querido nieto.

A continuación, te envío un artículo publicado en Expansión.

EL LIDERAZGO, SEGÚN MICHAEL PHELPS

Así logró el nadador estadounidense convertirse en el deportista con más medallas olímpicas.

Viernes, 27 de octubre de 2017 a las 6:00 AM

Perseverancia. Uno de los mantras de Phelps es “vuelve a hacerlo una y otra vez”.

Ivonne Vargas

CIUDAD DE MÉXICO (Expansión)

La clave está en prepararse para responder a escenarios extremos. Y hacerlo con conocimiento sobre uno mismo. Para el nadador olímpico estadounidense Michael Phelps, ser un líder y alguien que convierta su actividad en un proyecto exitoso requiere estar preparado para cualquier situación.

“Yo amo competir y sé que ganar está en las cosas que haces antes, en los previos, no cuando brincas a la alberca”, afirma el multimedallista. “La gente suele perderse en esa parte, quiere éxito sin sacrificio, sin preparación extrema, sin malos momentos”, señaló durante su participación en el World Business Forum (WOBI) en la Ciudad de México.

El proceso de una persona que quiere destacar y cambiar la manera de hacer las cosas, afirmó, es similar a lo que sucede en el deporte olímpico: hay que establecer una misión y trabajar diario en el enfoque personal para librar desafíos.

“A mí me enseñaron a visualizar desde pequeño. La primera meta la establecí en 1997, a los 11 años, al escuchar que podía ser competidor olímpico. Vi que para lograr un sueño es necesario trazar un proceso, apegarse a ello y estar dispuesto a hacer cosas diferentes. Si los demás nadaban seis días a la semana, yo debía nadar diario y terminar de madrugada”, recordó. “En la oficina es lo mismo, sino te gustan las cosas, busca desafíos, pero con un proceso y con claridad de qué buscas”.

El ganador de 28 medallas en Juegos Olímpicos (23 de oro, tres de plata y dos de bronce) señaló cuáles deben ser los mantras de quien busca un récord profesional: “vuelve a hacerlo una y otra vez”. “Cuando sacrificas identifica cómo eso te ayudó a lograr un máximo”. “Destacar requiere entrenamiento mental y físico”.

Para mantener el enfoque, el medallista comentó que elegir pequeñas actividades todos los días, a través de las que puedas mantener un reto en la mente, es crucial. “Cuando me levanto, sé lo que tengo que cumplir, porque lo escribo días antes. Las personas suelen obviar esto, pero entonces pierdes la oportunidad de observar qué detalle, porque pequeño que sea, funcionó para llegar a la meta”.

También reconoció haber eliminado de su vocabulario la expresión ‘no puedo’, porque esa frase es la fórmula para lograr que un sueño no se cumpla. La competencia, a su vez, debe ser el incentivo para hacer las cosas mejor. “Yo tenía recortes de la gente que decía cosas negativas sobre mí, quienes decían que no podría. Verlos era una forma de recordar y repetirme: sí puedo, haré la diferencia en el deporte”, señaló.

FLOTAR EN LA INCERTIDUMBRE

Para sobresalir todo se resume en estar preparado, refirió Phelps. “Recuerdo una de mis competencias de 200 metros, el momento en que entró agua a los goggles y empecé a contar las brazadas, solo me concentré en ello, es algo que sabía hacer desde los 15 años porque es una práctica para ver mi desempeño en el agua. Me funcionó, gané una medalla”.

A través de este relato, Phelps enfatizó que en la trayectoria de una empresa y de la carrera profesional, los imprevistos son comunes y hasta necesarios para desafiar lo establecido. El deporte, como la vida directiva, puede encumbrar a sus representantes y derrotarlos de un momento a otro. Lo único que permitirá salir a flote es la preparación previa, pero también recordar qué es lo que impulsa a estar en cierto lugar, actividad, haciendo sacrificios.

“Yo sé lo que significa estar en la cumbre, pero en lo personal también he pasado cinco etapas de depresión. Tuve momentos de no querer vivir. Salí de ello al entender, con el apoyo de otros, cómo volverme a enamorar del deporte”, agregó.

Para los profesionistas y empresarios, el medallista originario de Baltimore sugirió las siguientes prácticas:

- **Escribe** de manera continua una meta que sea especial para ti y los planes de cómo llegar a ese cometido.

- **Sal de la zona de confort.** “Para mí no era maravilloso entrenar sumergido en agua helada, llevar al cuerpo al máximo sacrificio, pero esto era crucial para el éxito. En el hecho de no querer salir de tu confort es donde la gente se pierde rumbo a ser diferente”, explicó.

- **Echar a perder** un plan es necesario, porque se aprende a observar qué es fundamental para obtener un buen resultado y desechar las actitudes que demoran el cumplimiento de un reto.

Final del formulario

- **Ten un coach** que veas como un padre, a quien tengas la confianza de preguntarle cómo resolver algo que consideras imposible.

- **Aprende a ver la vida en dos niveles:** empieza por autoenfocarte para lograr el éxito individual, pero en algún momento de tu desarrollo necesitas formar parte de un equipo para que el sentido de trayectoria continúe vivo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 31 DE OCTUBRE DE 2017.

Tiempo de caminar.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>

Mar 31/10/2017 01:33 PM

Querido nieto.

A continuación expongo unos fragmentos del libro "Tiempo de Caminar", que considero deben ser repasados constantemente.

- Formidable teología convertir en empresa apasionante lo que, por desgaste de la humana condición, tiende a ser rutina y cansancio.
- Servir es el gozo más grande que puede tener un alma.
- Josemaría continúa repitiendo la frase que le hiciera enfrentarse, un día, con la llamada de Dios: *Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?*: Fuego he venido a traer a la tierra, y ¿qué quiero sino que arda?
- Siempre de buen humor. Humano y simpático, que prolonga su amistad con los universitarios.
- En contacto con los pobres y los más necesitados de ayuda, su alma se llena de fortaleza.
- Sensibiliza a los más jóvenes, para que tengan siempre entrañas de justicia y de caridad.
- Acostumbra a escribir sus inspiraciones en fichas, que conserva y rememora asiduamente.
- Ve abiertos a la santidad, en medio del mundo, todos los caminos de la tierra.
- El Opus Dei vino a la tierra acompañado de esos amables compañeros de los hombres: los Ángeles Custodios.
- La santidad de los laicos en medio del mundo, en el trabajo profesional, en la familia, en todas las encrucijadas de los hombres.
- Es la actitud de Pablo, de Pedro, de Juan..., de los primeros discípulos.
- Santificar el propio trabajo, santificarse en su trabajo, y santificar a los demás con el trabajo, es el quicio sobre el que gira toda la espiritualidad del Opus Dei.
- Es una cosa grande hacer cada día el trabajo ordinario.
- El idéntico quehacer de cada día, evadido de la rutina por el amor.
- El valor trascendente del trabajo, como eje de la vida humana, se mide por el amor a Dios y el espíritu de servicio.
- La acogida a toda dedicación humana producirá conmoción. Sin embargo, tal doctrina es idéntica a la testimoniada por la vida de los primeros cristianos.

- Jamás es sido milagrero. Declarará que le bastan los milagros del Evangelio.
- No hay caminos hechos para vosotros... los haréis, a través de las montañas, al golpe de vuestras pisadas.
- Yo te voy a decir cuáles son los tesoros del hombre en la tierra, para que no los desperdicies: hambre, sed, calor, frío, dolor, deshonra, pobreza, soledad, traición, calumnia, cárcel...
- ¡Bendito sea el dolor! -Eso es liberación-; ¡amado sea el dolor!
- Los grandes aliados de los hombres: los Ángeles Custodios y los Santos (principalmente Santa María La Virgen).
- Tiene la seguridad de que el único modo de remediar los daños del mundo es una donación constante a Dios y a la Sociedad.
- No olvidéis que los enfermos son muy gratos a Dios, que su oración es escuchada.
- Leer con devoción las oraciones tan queridas desde la infancia (y pronunciar las que se recuerdan de memoria).
- Jamás tiene en cuenta el riesgo personal. A través de las rejas del locutorio de presos, insiste en que ocupen su tiempo libre en algo útil, que no pierdan la alegría. *Omnia in bonum!* Todo es para bien.
- El dolor: ¡aprovéchalo! Aprovecha el dolor de los enfermos, el candor de las viejitas. Aprovéchalo todo.
- Aprovecha las pequeñas contradicciones que no faltan, cuando somos mal entendidos, cuando parece que nos desprecian.
- Cumplimiento generoso del deber. Empeño por las cosas de cada día, con raíz sobrenatural, al margen de lo que, en el terreno humano, pueda considerarse triunfo o derrota.
- El bullicio del mundo es para nosotros, lugar de oración.
- El sentido de filiación divina -saberse hijo de Dios- es un aspecto fundamental de la espiritualidad del Opus Dei; el centro de donde mana la seguridad, la alegría del acontecer humano.
- Las audacias que propondrá a sus hijos son de vida interior, de conformación con la voluntad de Dios, de santidad y alegría en medio de todos los trabajos.
- La filiación divina llena toda nuestra vida espiritual, porque nos enseña a tratar, a conocer, a amar a nuestro Padre del Cielo.
- Sólo la infidelidad, romper la unión con Dios, es lo grave.
- Su sentido de amor filial se refleja en amar a su Padre del Cielo con el mismo corazón con el que amó a su padre: "¿quién de vosotros no se acuerda de los brazos de su padre? Probablemente no serían tan mimosos, tan dulces y delicados como los de la madre. Pero

aquellos brazos robustos, fuertes, nos apretaban con calor y con seguridad. Señor gracias por esos brazos duros. Gracias por esas manos fuertes. Gracias por ese corazón tierno y recio”.

- “Un alma en el Opus Dei no tiene ni medio a la vida ni miedo a la muerte, porque el fundamento de su vida espiritual es el sentido de filiación divina”.

- Una constante que subrayan cuantos han conocido a Josemaría Escrivá de Balaguer, en cualquiera de las etapas de su vida, ha sido la alegría y la simpatía arrolladoras de su modo de ser y de actuar.

- “La verdadera virtud no es triste ni antipática, sino amablemente alegre”.

- “Si salen las cosas bien, alegrémonos, bendiciendo a Dios que pone el incremento. –¿Salen mal?– alegrémonos, bendiciendo a Dios que nos hace participar de su dulce Cruz”.

- “Estad siempre alegres hijos míos –repetía en múltiples ocasiones– (...). *Servite Domino in laetitia* (Ps XVI, 2); servid al Señor con alegría. ¿Vosotros creéis que en la vida se agradece un servicio prestado de mala gana? No. Sería mejor que no se hiciera. ¿Y nosotros vamos a servir al Señor con mala cara? No. Le vamos a servir con alegría, a pesar de nuestras miserias, que ya las quitaremos con la gracia de Dios”. Esta serenidad de ánimo ante toda situación y acontecimiento, esta alegría que “tiene sus raíces en forma de Cruz” arranca precisamente de su apoyo en la filiación divina. De saber que es Dios quien vela, quien conduce todas las cosas hacia el bien. Por eso, aceptar la voluntad de Dios, costosa o fácil, con sol o con lluvia, con esfuerzo o con facilidad es lo que mantiene erguido el mástil luminoso de la alegría humana.

- “Tiene más motivo para pasarlo mal las personas que piensan en sí mismas. Cuando se piensa en los demás, en ayudar a los demás, en hacer bien a los demás, en consolar a los demás; cuando se va a visitar a pobre gente, enferma y sin dinero, pobre gente abandonada en un hospital, pobres chiquillos que no saben quién es su padre ni su madre, entonces no hay penas aquí en la tierra (...). La pena viene casi siempre del egoísmo...”.

- Alegría que es compatible con el cansancio físico, con el dolor, con las dificultades en nuestra vida interior.

- La alegría es consecuencia de la filiación divina, de sabernos queridos por nuestro Padre Dios, que nos acoge, que nos ayuda, y nos perdona siempre.

- Basta que cada día nos acerquemos al Señor, para decirle que Él es *qui laetificat iuventutem meam!*, eres Tú, Dios mío, el que alegra mi juventud.

- Un día Don Josemaría siente una locución interna con las palabras de un conocido refrán, como empujándole a trabajar más aún: “Obras son amores y no buenas razones”.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE MARZO DE 2018.

Chesterton.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>

Lun 26/03/2018 12:50 PM

Querido nieto.

A continuación, expongo algunos fragmentos del libro "IN DEFENSE of SANITY" de G. K. Chesterton.

The institution of the family is to be commended for precisely the same reasons that the institution of the nation, or the institution of the city, are in this matter to be commended. It is a good thing for a man to live in a family for the same reason that it is a good thing for a man to be besieged in a city. It is a good thing for a man to live in a family in the same sense that it is a beautiful and delightful thing for a man to be snowed up in a street. They all force him to realise that life is not a thing from outside, but a thing from inside. Above all, they all insist upon the fact that life, if it be a truly stimulating and fascinating life, is a thing which, of its nature, exists in spite of ourselves. The modern writers who have suggested, in a more or less open manner, that the family is a bad institution, have generally confined themselves to suggesting, with much sharpness, bitterness, or, pathos, that perhaps the family is not always very congenial. Of course the family is a good institution because it is uncongenial. It is wholesome precisely because it contains so many divergencies and varieties. It is, as the sentimentalists say, like a little kingdom, and, like most other little kingdoms, is generally in a state of something resembling anarchy. It is exactly because our brother George is not interested in our religious difficulties, but is interested in the Trocadero Restaurant, that the family has some of the bracing qualities of the commonwealth. It is precisely because our uncle Henry does not approve of the theatrical ambitions of our sister Sarah that the family is like humanity. The men and women who, for good reasons and bad, revolt against the family, are, for good reasons and bad, simply revolting against mankind. Aunt Elizabeth is unreasonable, like mankind. Papa is excitable, like mankind. Our youngest brother is mischievous, like mankind. Grandpapa is stupid, like the world; he is old, like the world.

Those who wish, rightly or wrongly, to step out of all this, do definitely wish to step into a narrower world. They are dismayed and terrified by the largeness and variety of the family. Sarah wishes to find a world wholly consisting of private theatricals; George wishes to think the Trocadero a cosmos. I do not say, for a moment, that the flight to this narrower life may not be the right thing for the individual, any more than I say the same thing about flight into a monastery. But I do say that anything is bad and artificial which tends to make these people succumb to the strange delusion that they are stepping into a world which is actually larger and more varied than their own. The best way that a man could test his readiness to encounter the common variety of mankind would be to climb down a chimney unto any house at random, and get on as well as possible with the people inside. And that is essentially what each one of us did on the day that he was born.

This is, indeed, the sublime and special romance of the family. It is romantic because it is a toss-up. It is romantic because it is everything that its enemies call it. It is romantic because it is arbitrary. It is romantic because it is there. So long as you have groups of men chosen rationally, you have some special or sectarian atmosphere. It is when you have groups of men chosen irrationally that you have men. The element of adventure begins to exist; for an adventure is, by its nature, a thing that comes to us. It is a thing that chooses us, not a thing that we choose. Falling in love has been often regarded as the supreme adventure, the supreme romantic accident. In so much as there is in it something outside ourselves, something of a sort of merry fatalism, this is very true. Love does take us and transfigure and torture us. It does break our hearts with an unbearable beauty, like the unbearable beauty of music. But in so far as we have certainly something to do with the matter; in so far as we are in some sense prepared to fail in love and in some sense jump into it; in so far as we do to some extent choose and to some extent even judge—in all this falling in love is not truly romantic, is not truly adventurous at all. In this degree the supreme adventure is not falling in love. The supreme adventure is being born. There we do walk suddenly into a splendid and startling trap. There we do see something of which we have not dreamed before. Our father and mother do lie in wait for us and leap out on us, like brigands from a bush. Our uncle is a surprise. Our aunt is, in the beautiful common expression, a bolt from the blue. When we step into the family, by the act of being born, we do step into a world which is incalculable, into a world which has its own strange laws, into a world which could do without us, into a world that we have not made. In other words, when we step into the family we step into a fairy-tale.

This colour as of a fantastic narrative ought to cling to the family and to our relations with it throughout life. Romance is the deepest thing in life; romance is deeper even than reality. For even if reality could be proved to be misleading, it still could not be proved to be unimportant or unimpressive. Even if the facts are false, they are still very strange. And this strangeness of life, this unexpected and even perverse element of things as they fall out, remains incurably interesting. The circumstances we can regulate may become tame or pessimistic; but the "circumstances over which we have no control" remain god-like to those who, like Mr. Micawber, can call on them and renew their strength.

Of the two sexes the woman is in the more powerful position. For the average woman is at the head of something with which she can do as she likes; the average man has to obey orders and do nothing else. He has to put one dull brick on another dull brick, and do nothing else; he has to add one dull figure to another dull figure, and do nothing else. The woman's world is a small one, perhaps, but she can alter it. The woman can tell the tradesman with whom she deals some realistic things about himself. The clerk who does this to the manager generally gets the sack, or shall we say (to avoid the vulgarism), finds himself free for higher culture. Above all, as I said in my previous article, the woman does work which is in some small degree creative and individual. She can put the flowers or the furniture in fancy arrangements of her own. I fear the bricklayer cannot put the bricks in fancy arrangements of his own, without disaster to himself and others. If the woman is only putting a patch into a carpet, she can choose the thing with regard to colour. I fear it would not do for the office boy dispatching a parcel to choose his stamps with a view to colour; to prefer the tender mauve of the sixpenny to the crude scarlet of the penny stamp. A woman cooking may not always cook artistically; still she can cook artistically. She can

introduce a personal and imperceptible alteration into the composition of a soup. The clerk is not encouraged to introduce a personal and imperceptible alteration into the figures in a ledger.

The life of man is a terrible thing at many times and in many places: he has much to put up with in any case. But he has not to put up with the horror of history repeating itself. That is the freedom and glory of the god which he has bought by so much suffering. That is what he has won by giving up the Nirvans of the Cabbages; by surrendering the perfect heaven of matter. When a man has struck a tyrant dead he does not have to say, "A precise replica of this tyrant will be standing in this spot a year hence. I have only cut down a poppy." When a man takes the trouble to go mad and break down and lay waste a temple, he does not have to say, "An exact reproduction of this temple will grow out of the ground in twelve months. I have only plucked a blade of grass." To man is spared the hideous and frantic and violent farce of repetition. Politicians do not come again like the flowers of spring. Eminent public persons do not rise again like the sun.

The man of science is truthful when, and when only (as I have no doubt is the case in the case of Sir Hiram Maxim), he happens to be an honourable man. Huxley, for instance, had a genuine and positive love of honesty and actuality, precisely because he was an old-fashioned English gentleman inheriting those traditions which encourage such a moral attitude. Sir Hiram Maxim, I dare say, does the same thing for the same cause. But if he imagines that he has any strange and subtle love for mere reality, his own letter disproves it. For he denounces the Christian belief in devils as a "debasing belief." He might as well denounce the belief in hydrophobia as a debasing belief. That the existence of evil influences in the mental or spiritual world is a depressing fact has nothing to do with whether it is a fact. But poets like Sir Hiram are always anxious to preserve the paradise of illusion.

Although Sir Hiram Maxim groups "truth" and "logic" together, it was not necessary that he should fail in both, nor would he, I think, have fallen into these separate disasters but for the excess of the romantic in his temperament. Logic and truth, as a matter of fact, have very little to do with each other. Logic is concerned merely with the fidelity and accuracy with which a certain process is performed, a process which can be performed with any materials, with any assumptions. You can be as logical about griffins and basilisks as about sheep and pigs. On the assumption that a man has two ears, it is good logic that three men have six ears; but on the assumption that a man has four ears it is equally good logic that three men have twelve. And the power of seeing how many ears the average man, as a fact, possesses, the power of counting a gentleman's ears accurately and without mathematical confusion is not a logical thing, but a primary and direct experience, like a physical sense, like a religious vision. The power of seeing ears may be limited by a blow on the head; it may be disturbed and even augmented by two bottles of champagne; but it cannot be affected by argument. Logic has again and again been exposed and expended most brilliantly and effectively on things that do not exist at all. There is far more logic, more sustained consistency of the mind, in the science of heraldry than in the science of biology. Heraldry has plenty of impossible creatures, but it has no unaccountable creature. It has dancing dragons and leopards made of gold; but it has no Missing Link.

I do not profess to know much about Shakespeare, outside such superfluous trifling as the reading of his literary works. Madame de Chambrun's book is called *Shakespeare, Actor-Poet*; and I must humbly confess that I have known him only in his humbler capacity as a poet, and have never devoted myself to the more exhausting occupation of studying all the green-room gossip about him as an actor. But it is very right that more scholarly people should study the biographical problem; and even a poor literary critic may be allowed to judge their studies as literature. And this study seems to me to be one very valuable to literature; and not, like so many of the Baconian penny-dreadfuls, a mere insult to literature. Indeed some Baconian books are quite as much of an insult to Bacon as to Shakespeare. I have no authority to decide the controversies of fact raised here, about the relation of Southampton to the Sonnets or the discovery of the Dark Lady in the family of Davenant. I can only say that to a plain man the arguments seem at least to be of a plain sort.

Vulgarity, as a vice which we can all feel rather vividly (I should imagine) in the affairs and fashions around us, is not really connected with the ancient *vulgus*; not even with the *profanum vulgus* [the common crowd]. The mob has its own vices, but it is not necessarily vulgar. The mass of mankind has its own weaknesses, but we do not necessarily feel those weaknesses as vulgarizing. The particular thing we mean, or at any rate the thing I mean, when I use this word, is something much more subtle and certainly much more poisonous. But I really do not know any other word for it. I could easily give examples of it from the press, but this would be a rather cheap and unfair way of filling the pages in this book. So, with a full sense of the rashness of the experiment, I will make an attempt to state the real nature of the thing I call Vulgarity; and I wish I knew a worse name for it.

What I mean by Vulgarity is this. When six men stand up and we suddenly see that one of them is a dwarf, we are startled to find him so stunted. We only realise that he is stunted because he is standing up; because he is stretching himself to his full height. When the mind of man stretches itself, in order to show off, and is still stunted, that is the revelation that I mean. It is by the showing off that we see how little there is to show. When somebody tries to impress us, either with his wit or assurance, or knowledge of the world, or power, or grace, or even poetry and ideality, and in the very act of doing so shows he has low ideas of all these things—that is Vulgarity. In other words, a thing is only vulgar when its best is base.

That is why many things commonly called vulgar do not seem to me vulgar at all. The red-nosed comedian, the man who sits on his hat, the joke about the drunken man, these are not the sort of thing of which I am thinking; indeed, they are the very reverse. For the man who sits on his hat is not standing up. The drunkard is not stretching himself; he is (as he will explain) enjoying relaxation. The red-nosed comedian is not pretending to be at his best. These things may have dangers or weaknesses of their own, but they do not indicate that a man is base even at his best. The man who sits on his hat on the stage may be perfectly dignified when he sits on his chair at home, or takes off his hat in church. The red-nosed comedian, when he has hung up his red nose along with his little hat, may be in private life a blend of Bayard and Socrates. We can appeal from Philip drunk to Philip sober. But we can appeal no further, if we find that even Philip sober is a boor and a brute. If he is base at his best, and baser in his attempt to impress us with his best, then we have

a certain sensation for which I know no other name. It appears when the man does pretend to be Bayard, and can only manage to be Barnum. It appears when the man does go to church and take off his hat, and seems to care more about the hat than the church. It appears, in short, when there is something about him that seems to debase and flatten everything he touches; and most of all when he touches worthy and exalted things. Thus there is the man who wishes first to prove that he is a gentleman, and only proves two things; first, that he is vulgar enough to prefer being a gentleman to being a man; and second, that he has a hideously stunted and half-witted notion even of being a gentleman. There is the man who wishes to show that he has lived in the best society; and shows even in showing it that he does not know the best society from the worst.

Natural Americans are candid, generous, capable of a beautiful wonder and gratitude; enthusiastic about things external to themselves; easily contented and not particularly conceited. They have been deliberately and dogmatically taught to be conceited. They have been systematically educated in a theory of enthusiasm, which degrades it into mere egotism. The American has received as a sort of religion the notion that blowing his own trumpet is as important as the trump of doom.

I have been requested to write something about Marriage and the Modern Mind. It would perhaps be more appropriate to write about Marriage and the Modern Absence of Mind. In much of their current conduct, those who call themselves "modern" seem to have abandoned the use of reason; they have sunk back into their own subconsciousness, perhaps under the influence of the psychology now most fashionable in the drawing-room; and it is an understatement to say that they act more automatically than the animals. Wives and husbands seem to leave home more in the manner of somnambulists.

If anybody thinks I exaggerate the mindlessness of modern comment on this matter, I am content to refer him to the inscription under a large photograph of a languishing lady, in the newspaper now before me. It states that the lady has covered herself with glory as the inventor of "Companionate Divorce." It goes on to state, in her own words, that she will marry her husband again if he asks her again; and that she has been living with him ever since she was divorced from him. If mortal muddle-headedness can go deeper than that, in this vale of tears, I should like to see it. The newspaper picture and paragraph I can actually see; and stupidity so stupendous as that has never been known in human history before. The first thing to say about marriage and the modern mind, therefore, is that it is natural enough that people with no mind should want to have no marriage.

One of the crises, which would in any case have driven me the way I had gone already, was the shilly-shallying and sham liberality of the famous Lambeth Report on what is quaintly called Birth Control. It is in fact, of course, a scheme for preventing birth in order to escape control. But this particular case was only the culmination of a long process of compromise and cowardice about the problem of sex; the final surrender after a continuous retreat.

The modern will has been amazingly weak and wavering. And I suppose it is because the Church has known from the first this weakness which we have all discovered at last, that about certain sexual matters. She has been very decisive and dogmatic; as many good people have quite honestly thought, too decisive and dogmatic. Now a Catholic is a person

who has plucked up courage to face the incredible and incorrigible idea that something else may be wiser than he is. And the most striking and out-standing illustration is perhaps to be found in the Catholic view of marriage as compared with the modern theory of divorce; not, it must be noted, the very modern theory of divorce, which is the mere negation of marriage; but even more the slightly less modern and more moderate theory of divorce, which was generally accepted even when I was a boy. This is the very vital point or test of the question; for it explains the Church's rejection of the moderate as well as the immoderate theory. It illustrates the very fact I am pointing out, that Divorce has already turned into something totally different from what was intended, even by those who first proposed it. Already we must think ourselves back into a different world of thought, in order to understand how anybody ever thought it was compatible with Victorian virtue; and many very virtuous Victorians did. But they only tolerated this social solution as an exception; and many other modern social solutions they would not have tolerated at all.

The best reason for a revival of philosophy is that unless a man has a philosophy certain horrible things will happen to him. He will be practical; he will be progressive; he will cultivate efficiency; he will trust in evolution; he will do the work that lies nearest; he will devote himself to deeds, not words. Thus struck down by blow after blow of blind stupidity and random fate, he will stagger on to a miserable death with no comfort but a series of catchwords; such as those which I have catalogued above. Those things are simply substitutes for thoughts. In some cases they are the tags and tail-ends of somebody else's thinking. That means that a man who refuses to have his own philosophy will not even have the advantages of a brute beast, and be left to his own instincts. He will only have the used-up scraps of somebody else's philosophy; which the beasts do not have to inherit; hence their happiness. Men have always one of two things: either a complete and conscious philosophy or the unconscious acceptance of the broken bits of some incomplete and shattered and often discredited philosophy. Such broken bits are the phrases I have quoted: efficiency and evolution and the rest. The idea of being "practical," standing all by itself, is all that remains of a Pragmatism that cannot stand at all. It is impossible to be practical without a Pragma. And what would happen if you went up to the next practical man you met and said to the poor dear old duffer, "Where is your Pragma?" Doing the work that is nearest is obvious nonsense; yet it has been repeated in many albums. In nine cases out of ten it would mean doing the work that we are least fitted to do, such as cleaning the windows or clouting the policeman over the head. "Deeds, not words" is itself an excellent example of "Words, not thoughts." It is a deed to throw a pebble into a pond and a word that sends a prisoner to the gallows. But there are certainly very futile words; and this sort of journalistic philosophy and popular science almost entirely consists of them.

Some people fear that philosophy will bore or bewilder them; because they think it is not only a string of long words, but a tangle of complicated notions. These people miss the whole point of the modern situation. These are exactly the evils that exist already; mostly for want of a philosophy. The politicians and the papers are always using long words. It is not a complete consolation that they use them wrong. The political and social relations are already hopelessly complicated. They are far more complicated than any page of mediæval metaphysics; the only difference is that the mediævalist could trace out the tangle and follow the complications; and the moderns cannot. The chief practical things of to-

day, like finance and political corruption, are frightfully complicated. We are content to tolerate them because we are content to misunderstand them, not to understand them. The business world needs metaphysics—to simplify it.

What we need, as the ancients understood, is not a politician who is a business man, but a king who is a philosopher.

I do think the world is getting very much better in very many vital respects. In some of them, I think, the fact could hardly be disputed. The one perfectly satisfactory element at the present crisis is that all the prophecies have failed. At least the people who have been clearly proved to be wrong are the people who were quite sure they were right. That is always a gratifying circumstance. Now why is it that all these prophecies of the wise have been confounded and why has the destiny of men taken so decisive and so different a course? It is because of the very simple fact that the human race consists of many millions of two-legged and tolerably cheerful, reasonably unhappy beings who never read any books at all and certainly never hear of any scientific predictions. If they act in opposition to the scheme which science has foreseen for them, they must be excused. They sin in ignorance. They have no notion that they are avoiding what was really unavoidable. But, indeed, the phrases loosely used of that obscure mass of mankind are a little misleading. To say of the bulk of human beings that they are uneducated is like saying of a Red Indian hunter that he has not yet taken his degree. He has taken many other things. And so, sincerely speaking, there are no uneducated men. They may escape the trivial examinations, but not the tremendous examinations of existence. The dependence of infancy, the enjoyment of animals, the love of woman, and the fear of death—these are more frightful and more fixed than all conceivable forms of the cultivation of the mind. It is idle to complain of schools and colleges being trivial. Schools and colleges must always be trivial. In no case will a college ever teach the important things. For before a man is twenty he has always learnt the important things. He has learnt them right or wrong, and he has learnt them all alone.

We therefore come back to the primary truth, that what is right with the world has nothing to do with future changes, but is rooted in original realities. If groups or peoples show an unexpected independence or creative power; if they do things no one had dreamed of their doing; if they prove more ferocious or more self-sacrificing than the wisdom of the world had ever given them credit for, then such inexplicable outbursts can always be referred back to some elementary and absolute doctrine about the nature of men. No traditions in this world are so ancient as the traditions that lead to modern upheaval and innovation. Nothing nowadays is so conservative as a revolution. The men who call themselves Republicans are men walking the streets of deserted and tiny city-states, and digging up the great bones of pagans. And when we ask on what republicanism really rests, we come back to that great undemonstrable dogma of the native dignity of man. And when we come back to the lord of creation, we come back of necessity to creation; and we ask ourselves that ultimate question which St. Thomas Aquinas (an extreme optimist) answered in the affirmative: Are these things ultimately of value at all?

I have been blamed for defending the spices of life against what was called the Simple Life. I have been blamed for making myself a champion of beer and skittles. Fortunately, if I

was a champion of skittles, there was never any danger of my being a champion at skittles. But I have played ordinary games like skittles, always badly; but all healthy people will agree that you never enjoy a game till you enjoy being beaten at the game. I have even played golf in Scotland before Arthur Balfour brought it to England and it became a fashion and then a religion. I have been since inhibited by a difficulty in regarding a game as a religion, and the horrid secret of my failure is that I never could quite see the difference between cricket and golf, as I played them when I was a boy, and puss-in-the-corner and honey-pots as I played them when I was a child. Perhaps those nursery games are now forgotten; anyhow, I will not reveal what good games they were, lest they should become fashionable. If once they were taken seriously in that most serious world, the world of Sport, enormous results will follow. The shops will sell a special Slipper for Hunt-the-Slipper, or a caddy will follow the player with a bag full of fifteen different slippers. Honey-pots will mean money-pots; and there will be a "corner" in puss-in-the-corner.

Anyhow, I have enjoyed like everybody else those sports and spices of life. But I am more and more convinced that neither in your special spices nor in mine, neither in honey-pots nor quart-pots, neither in mustard nor in music, nor in any other distraction from life, is the secret we are all seeking, the secret of enjoying life. I am perfectly certain that all our world will end in despair, unless there is some way of making the mind itself, the ordinary thought we have at ordinary times, more healthy and more happy than they seem to be just now, to judge by most modern novels and poems. You have to be happy in those quiet moments when you remember that you are alive; not in those noisy moments when you forget. Unless we can learn again to enjoy life, we shall not long enjoy the spices of life. I once read a French fairytale that expressed exactly what I mean. Never believe that French wit is shallow; it is the shining surface of French irony, which is unfathomable. It was about a pessimist poet who decided to drown himself; and as he went down to the river, he gave away his eyes to a blind man, his ears to a deaf man, his legs to a lame man, and so on, up to the moment when the reader was waiting for the splash of his suicide; but the author wrote that this senseless trunk settled itself on the shore and began to experience the joy of living: *la joie de vivre*. The joy of being alive. You have to go deep, and perhaps to grow old, to know how true that story is.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE JUNIO DE 2018.

Estoy orgulloso de mi nieto: audaz, osado, arrogado, valiente, independiente, que sabe que “sin sufrimiento no hay diversión”.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>

Vie 29/06/2018 01:10 PM

Querido nieto Santiago.

Estoy orgulloso de mi nieto: audaz, osado, arrogado, valiente, independiente, que sabe que “sin sufrimiento no hay diversión”, como lo aprendiste en una excursión del O. D.

El prelado: «No tengas miedo de caminar por el mundo»

Homilía para la memoria litúrgica de san Josemaría, pronunciada por Mons. Fernando Ocáriz en la basílica de san Eugenio, el 26 de junio de 2018.

HOMILÍAS

26/06/2018

«Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (*Rm* 8,14). Estas palabras de san Pablo expresan la altísima vocación a la que estamos llamados: ser hijos de Dios. En efecto, si –como relata el libro del Génesis– en el origen, el hombre recibió la vida por el soplo de Dios (cfr. *Gen* 2,4), Jesucristo nos ha enviado de Dios Padre el Espíritu Santo, que nos lleva a una existencia nueva, en la que podemos reconocer el rostro del Padre y exclamar: «¡Abbá, Padre!» (cfr. *Rm* 8,15).

¡SOMOS HIJOS DE DIOS EN CRISTO!

¡Cuántas veces meditó san Josemaría sobre estas palabras que nos propone la Misa de hoy! Un día de 1931, sintió que el Espíritu Santo las había puesto en su corazón y que brotaban de sus labios mientras estaba en un tranvía de Madrid. Él mismo recuerda que, durante un largo tiempo, estuvo repitiendo por las calles “¡Abbá, Padre!”. El Paráclito grabó en su alma una nueva y más profunda certeza de saberse hijo de Dios y comprendió el sentido de la filiación divina como fundamento de la vida espiritual. Se abrió ante su mirada un panorama entusiasmante. ¡Somos hijos de Dios en Cristo!; partícipes de la filiación eterna del Unigénito de Dios Padre.

Hoy podemos preguntarnos si, como nos sugiere san Pablo, la conciencia de ser hijos de Dios informa, empapa, todas las dimensiones de nuestra vida. Considerar frecuentemente, con fe, nuestra filiación divina, nos ayudará a recorrer con esperanza, día a día, a pesar de nuestra debilidad, el camino hacia la identificación con Cristo, hacia la santidad, como nos dice san Josemaría: «Comprende Jesús nuestra debilidad y nos atrae hacia sí, como a través de un plano inclinado, deseando que sepamos insistir en el esfuerzo de subir un poco, día a día» (*Es Cristo que pasa*, n. 75).

¿Sentimos la libertad y confianza que nos ofrece nuestro ser hijas e hijos de Dios? Pues no hemos recibido «un espíritu de esclavitud para estar de nuevo bajo el temor» (*Rm* 8,15): el temor al fracaso, que a veces congela los esfuerzos para emprender nuevas iniciativas de servicio a los demás; el temor a perder las falsas seguridades que dan la comodidad y el egoísmo; el temor, en definitiva, a adentrarnos en ese mar maravilloso de la vida de oración que promete, junto con muchas alegrías, una existencia de entrega, en la que no faltarán «los padecimientos del tiempo presente» que, sin embargo, «no son comparables con la gloria futura» (*Rm*, 8,18).

CONFÍA EN TU VERDAD MÁS ÍNTIMA, EL SER HIJO DE DIOS, Y NO TENGAS MIEDO

El Señor nos dice como a Pedro: «Guía mar adentro» (*Lc* 5,4). Que es como si nos dijera: confía en tu verdad más íntima, el ser hijo de Dios, y no tengas miedo de caminar por el mundo que, a veces, se presenta como un mar revuelto. En efecto, puede ser que las cosas no marchen como idealmente habíamos previsto, que en el trabajo nos encontremos con el revés en un proyecto, que alguna persona querida dé la espalda a Dios, que se presenten, en fin, sucesos inesperados o adversos... Y se pueden insinuar en nuestra mente las respuestas de Pedro: «hemos estado bregando durante toda la noche y no hemos pescado nada» (*Lc* 5,5), «apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador» (*Lc* 5,8). En esos momentos, cuánto ayuda hacer un buen rato de oración, y oír como dirigido realmente también a nosotros a Jesús que nos dice «¡No temas!» (*Lc* 5,10).

El Papa Francisco nos dice a cada uno: «La santidad, en el fondo, es el fruto del Espíritu Santo en tu vida (cfr. *Ga* 5,22-23). Cuando sientas la tentación de enredarte en tu debilidad, levanta los ojos al Crucificado y dile: «Señor, yo soy un pobrecillo, pero tú puedes realizar el milagro de hacerme un poco mejor» (Ex. Ap. *Gaudete et exsultate*, n. 15).

LOS PADRES SON INSTRUMENTO DE LOS CUIDADOS DE NUESTRO PADRE DIOS

El Espíritu Santo nos enseña a vivir como hijos de Dios, y nos impulsa a que ayudemos a descubrir esta verdad a las personas que encontramos en el camino de nuestra vida. Todos escuchamos, con los Apóstoles, la voz imperiosa y estimulante de Jesús: «echad la red para la pesca» (*Lc* 5,4). Una pesca, a la que a todos los cristianos estamos llamados: ayudar a muchas personas a secundar la acción del Espíritu Santo que, en Cristo, les lleve a Dios Padre. Y esto en la vida ordinaria: en la familia, en el trabajo, en las relaciones de amistad y de vecindad... Por ejemplo, cuando los padres y madres toman en sus brazos a un hijo pequeño que se ha caído y se ha hecho daño, y lo rodean con su cariño, le están transmitiendo el amor de Dios Padre, «del cual -como escribe san Pablo- toma nombre toda paternidad en los cielos y en la tierra» (*Ef* 3,15). En esos y en otros muchos momentos, los padres son instrumento de los cuidados de nuestro Padre Dios.

También entre amigos se puede realizar esa maravilla: por ejemplo, cuando se escucha con atención, con verdadero interés y afecto, a alguien en dificultad, y se le apoya con oración y, si es el caso, con un oportuno consejo, entonces se está ayudando a recordar que no está solo, que tiene un Padre en el Cielo y hermanos en la tierra.

Para concluir, podemos hacer propia la petición de la oración que rezaremos después de la Comunión: «los sacramentos que hemos recibido en la fiesta de san Josemaría, fortalezcan en nosotros el espíritu de hijos adoptivos para que, fielmente unidos a tu voluntad, recorramos con alegría el camino de la santidad». En este camino, encontraremos siempre a nuestra Madre, Santa María, que nos acompaña.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE JUNIO DE 2018.

Estoy orgulloso de mi nieto: audaz, osado, arrogado, valiente, independiente, que sabe que “sin sufrimiento no hay diversión”.

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 29/06/2018 02:57 PM

Archivo adjunto: Video.MOV

Que tal abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE JULIO DE 2018.

Estoy orgulloso de mi nieto: audaz, osado, arrogado, valiente, independiente, que sabe que “sin sufrimiento no hay diversión”.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mar 03/07/2018 02:10 PM

Querido nieto.

En primer lugar, disculpa mi error al haber escrito arrogado en vez de arrojado.

Cuando puedas, dame una breve explicación de tu interesante video.

En los viajes, es preferible hacerlos sin compañía, con el fin de tener tiempo para conocer otras gentes y otras costumbres.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE SEPTIEMBRE DE 2018.

Reenvío de correos.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
 Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>
 Vie 07/09/2018 09:48 AM

De: Ruth Schaumann <ruthschaumann@hotmail.com>

Enviado: miércoles, 5 de septiembre de 2018 04:53 p.m.

Para: Ralph Schaumann; jutta.hippelein@googlemail.com; 'Putzi Tascón'; 'anaclet333@hotmail.com'; 'luis Felipe Martí'

Asunto: Meine Schiffahrt

1. Montreal, Quebec/Kanada
2. Montreal, Quebec/Kanada
3. Trois Rivieres, Quebec Kanada
4. Kreuzen im Saguenay Fjord
5. Fahrt auf dem St. Lorenz Strom, sept Iles
6. Gaspé, Quebec Charlottetown Prince Edward Island Kanada
7. Sydney Nova Scotia
8. St Pierre & Miguelon, Frankreich
9. StJohns Neu Fundland, Kanada
10. Erholung auf See
11. Erholung auf See
12. Erholung auf See
13. Erholung auf See
14. Cobh (Cork) Island
15. Falmouth England
16. Portsmouth, England
17. Erholung auf See
18. Hamburg, Deutschland

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE SEPTIEMBRE DE 2018.

Reenvío de correos.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>
Vie 07/09/2018 09:48 AM

De: Ruth Schaumann <ruthschaumann@hotmail.com>
Enviado: miércoles, 5 de septiembre de 2018 04:56 p.m.
Para: luisfelipemarti@hotmail.com
CC: 'anaclet333@hotmail.com'
Asunto: Muchas Gracias

Luis Felipe,

Gracias por todo estuvimos muy contentos.

En el barco leeré el libro.

Un beso y cordial saludo, Ruth.

Tu nieto me cayó muy bien.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
Enviado: miércoles, 5 de septiembre de 2018 04:56 p.m.
Para: Ruth Schaumann
Asunto: RE: Muchas Gracias

Querida Ruth.

Me da mucha alegría que hayan estado contentas, que te haya caído bien mi nieto y que vayas a leer mi libro en el barco.

Salúdame a Jutta.

Que tengas muy buen viaje y, si te es posible, envíanos información y fotografías del mismo. A mi nieto le encantaría y, además, te tomó mucho aprecio.

Dos besos, uno para ti y otro para Jutta.

Luis Felipe.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE OCTUBRE DE 2018.

RE:

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 11/10/2018 10:38 PM

Gracias por este día del 11 de Octubre.

La pase excepcionalmente bien. Me da gusto tenerte como abuelo y haber compartido del Champagne, del pan, y del queso.

Esto dice el terrible y rapaz de Nietzsche de la amistad:

“Amigos, nos alegramos los unos a los otros como de plantas frescas de la Naturaleza y nos tenemos consideraciones mutuas: así vamos creciendo como árboles, unos al lado de los otros y, justo por ello, rectos y derechos, pues nos ayudamos recíprocamente a subir”. (Fragmentos póstumos, página 9).

Pero la amistad debe de construirse a partir de unos determinados valores. No es admisible el engaño, la traición, la ruptura de la confianza que se deposita en el amigo. Y, por supuesto, no es posible una sólida amistad cuando uno se considera superior al otro.

“Si nosotros cambiamos mucho, los amigos nuestros que no han cambiado se convierten en fantasmas de nuestro propio pasado: su voz llega hasta nosotros con un sonido horrible, espectral; como si nos oyésemos a nosotros mismos, pero más jóvenes, duros, inmaduros”. (Humano, demasiado humano, vol. II, pág. 224).

Hay amistades que se forjan en la infancia y en la juventud pero que no sobreviven con el paso de los años. En aquellos lejanos tiempos se creía que ese lazo de unión afectiva se mantendría con el tiempo, pero los cambios que se van dando a medida que se avanza pueden dar lugar a que cada uno vaya por caminos un tanto distintos. A veces, si se echa una mirada hacia atrás, es posible comprobar que algunos amigos se convierten en el eco de lo que fuimos en tiempos pasados.

“Cuando viejos amigos vuelven a verse tras larga separación ocurre a menudo que se fingen interesados ante la mención de cosas que se han vuelto enteramente indiferentes para ellos; y a veces ambos lo notan, pero no se atreven a levantar el velo por una triste duda. Surgen así diálogos como en el reino de los muertos”. (La gaya ciencia, pág. 160).

“Debemos ser un lugar de descanso para nuestros amigos; pero un lecho duro, de campaña”. (Fragmentos póstumos, pág. 183).

Quizás Nietzsche, el intenso y apasionado filósofo que estuvo varios años internado en el psiquiátrico en la pequeña ciudad alemana de Jena, echara de menos el descanso, el sosiego y la tranquilidad que proporciona la buena compañía. Ciertamente, la sinceridad, como lecho duro, en alguna ocasión es necesaria en dos buenos amigos; aunque también el aprecio

y la confianza que se depositan mutuamente aquellos que se estiman, se quieren y se respetan.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2018.

RE:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 12/10/2018 09:54 AM

Querido nieto.

Te agradezco mucho ilustrarme sobre los pensamientos de Nietzsche respecto de la amistad. Solamente no estoy de acuerdo en que le llames rapaz, aunque terrible sí.

Enamoraste intensísimamente a tu abuela con las flores y tus mensajes electrónicos.

Espero que nos reunamos pronto de nuevo.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2018.

RE:

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 12/10/2018 10:35 AM

Es un rapaz por que a muchos les robó su Fe.

Sent from my iPhone

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2018.

RE:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 12/10/2018 12:51 PM

Rapaz significa: que tiene inclinación al robo o a la rapiña, lo cual no tiene que ver con la libertad de expresión.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE NOVIEMBRE DE 2018.

Re:

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 26/11/2018 04:47 PM

Abuelo, ¿Cómo estás?

CORREO ELECTRÓNICO DEL 02 DE DICIEMBRE DE 2018.

Re:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Dom 02/12/2018 06:16 PM

Estimado Santiago.

Estoy bien. Acá te espero.

Este correo se lo dicté a José María por teléfono. Cuando me contestes volveré a dictarle otro correo, también por teléfono.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE DICIEMBRE DE 2018.

Re:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>

Lun 03/12/2018 04:54 PM

Estimado Santiago.

Ruth me invitó este viernes 07 de diciembre, a las 7:00 pm, a su fiesta de cumpleaños, y quiero pedirte que vayas en mi representación; te aseguro que la pasarás muy bien, pues tiene amigos muy agradables e interesantes, como Anita Hess (viuda de Rudolf Hess, hijo del ex jefe del Partido Nazi), también Catalina Noriega, analista y periodista sobre lo político y lo social, y otros muy valiosos.

Te pido que le telefonees confirmando tu asistencia. Cel.: 044 55 54 00 77 25 ; fijo: 55 89 39 17 .

La felicito de mi parte.

Este correo se lo dicté a José María por teléfono.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE DICIEMBRE DE 2018.

(Sin asunto)

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 06/12/2018 09:47 AM

Abuelo, no me va a ser posible presentarme se empalma con la cena de fin de semestre. Te agradezco mucho la confianza la consideración.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE JUNIO DE 2019.

Te recomiendo este hotel-balneario.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>

Vie 07/06/2019 01:53 PM

De: Hotel Commodore <info@commodore.it>

Enviado: jueves, 6 de junio de 2019 02:44 p. m.

Para: luisfelipemarti@hotmail.com

Asunto: Nuovo numero telefonico Hotel terme Commodore

Vi informiamo che dal 28/5/2019 il nuovo numero telefonico del nostro Hotel è:
049.8910591

Rimangono invariati il numero di fax e l'indirizzo mail.

cordiali saluti
la direzione dell'Hotel

CORREO ELETTRÓNICO DEL 07 DE JUNIO DE 2019.

También te recomiendo este otro hotel-balneario. Además, nuevamente te recomiendo ir a Lago Garda y visitar la pequeña ciudad medieval que se encuentra en una de sus islas.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>
Vie 07/06/2019 01:56 PM

De: SG Hotel Group – Hotel Mioni Royal San <info@shhotel-group.com>

Enviado: lunes, 21 de enero de 2019 01:03 p. m.

Para: luisfelipemarti@hotmail.com

Asunto: Speciale San Valentino. Pernota nel nostro sitio e risparmia

Speciale San Valentino. Prenota nel nostro sito e risparmia su hotel, spa trattamenti

San Valentino 2019

SPECIALE San Valentino alle Terme

Pacchetto Tiffany

Pacchetto romantico per soggiorno di 1 notte infra-settimanale comprensivo di:

- mezza pensione in stanza Standard
- 1 bottiglia di bollicine in camera con cioccolatini
- 1 Romantic Scrub di coppia da 25 minuti in Privée

VEDI OFFERTA SAN VALENTINO

Soggiorno Relax con Massaggio da 50'

1 notte in mezza pensione

1 Massaggio relax da 50 min.

Utilizzo delle piscine termali interna ed esterna con idromassaggi e fungo cascata, palestra, accappatoio e telo piscina. Le nostre piscine sono aperte tutti i giorni fino alle 23,30.

VEDI OFFERTA SOGGIORNO RELAX

Prenota Online e risparmia

Prenota nel nostro sito e risparmia su hotel, spa trattamenti.

PRENOTA ONLINE E RISPARMIA

Se ti va di rimanere in contatto con il mondo SG Hotel Group ti chiediamo un semplice click. La tua **privacy** è importante per noi, così come la tua autorizzazione.

RIMANI AGGIORNATO

Virgintour srl

Piazzale Stazione 10, 35036 Montegrotto Terme, Italy, +39 0498911711

Ricevi questa mail perchè l'indirizzo luisfelipemarti@hotmail.com è iscritto alla
mailinglist SG Hotel Group

Se non visualizzi correttamente questa email clicca qui.

Modifica le tue preferenze oppure,
se non vuoi più ricevere nostre comunicazioni disiscriviti.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE JUNIO DE 2019.

También te recomiendo este otro hotel-balneario. Además, nuevamente te recomiendo ir a Lago Garda y visitar la pequeña ciudad medieval que se encuentra en una de sus islas.

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Sáb 08/06/2019 09:52 PM

Sent from my iPhone

Gracias Tito, por tus recomendaciones. A los balnearios no vamos a ir porque vamos a estar visitando arduamente, y no vamos a descansar. ¿Sabías que el lago Garda es de los más grandes de Europa? Tiene una longitud de casi 120 km.

Un abrazo, y que tengas un gran verano.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE JUNIO DE 2019.

También te recomiendo este otro hotel-balneario. Además, nuevamente te recomiendo ir a Lago Garda y visitar la pequeña ciudad medieval que se encuentra en una de sus islas.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mié 12/06/2019 10:02 AM

Te deseo, junto con tu familia, que tengas muy buen viaje, y te sugiero llevar un diario o al menos tomar muchas fotos, para conservar los recuerdos, lo más que se pueda.

Un fuerte abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 10 DE DICIEMBRE DE 2019.

Hola

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 10/12/2019 09:47 PM

Hola Tito, ¿Ya estás de vuelta?

Sent from my iPhone

CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE DICIEMBRE DE 2019.

Hola

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 13/12/2019 12:44 PM

Querido nieto Santiago.

Mañana vienen tus tíos a comer. ¿Qué tal si tú también te animas?

CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE MARZO DE 2020.

Gabriel Acosta

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 06/12/2018 09:47 AM

Archivo adjunto: Gabriel Acosta.png

Gabriel Acosta

Afinador de pianos

Home

+52 (1) 55 5552 2920

Mobile

+52 (1) 55 3184 0993

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE ABRIL DE 2020.

Autos y velocidad.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>

<santiago_maranello@hotmail.com>

Jue 09/04/2020 02:14 PM

Archivo adjunto: 7 series y películas para los amantes de los autos y la velocidad.docx

Querido nieto.

Adjunto un artículo que creo que te va a gustar.

Saludos a toda la familia.

7 series y películas para los amantes de los autos y la velocidad.

Si para ti no hay nada mejor que una buena película de acción acompañada de automóviles y asombrosas carreras o persecuciones llenas de adrenalina, te sugerimos una selección.

jue 09 abril 2020 06:00 AM

Laura Ortiz Zúñiga

@LauraOZuniga

Los automóviles juegan un papel importante en las películas de acción, donde sirven como el medio para llevar a el o los protagonistas de un punto a otro, a cumplir su cometido dentro de la trama, muchas veces incluso, dan una sensación de tener un vínculo afectivo.

Durante estos días de aislamiento, estas series y películas despertarán tu entusiasmo por querer rodar por un camino abierto, en carretera o las calles de la ciudad, aunque regreses al tránsito, el punto es estar al volante.

1. *Baby Driver* (2017)

Crimen, velocidad y un gran soundtrack ¿qué más se puede pedir? Cuenta la historia de un joven brillante al volante y obsesionado con la música que intenta librarse de un jefe de la mafia para quien ha estado trabajando. Podrás ver maravillosas persecuciones perfectamente coreografiadas para su banda sonora, principalmente compuesta por rock.

2. *Death Proof* (2007)

El gran mérito de uno de los primeros trabajos de Quentin Tarantino consiste en haber dirigido escenas de carreras y acrobacias automovilísticas sin la ayuda de efectos especiales por computadora, lo que le añade un toque casi cardíaco a la trama.

3. *Mad Max: Fury Road* (2015)

Definitivamente, esta película no brilla por sus espectaculares modelos de automóviles, pero sí por la adrenalina que emana en un futuro distópico y poco esperanzador. Cuenta con

acrobacias imposibles de imaginar en la vida real y transmite esa obsesión por la velocidad de sus protagonistas rodando en medio del desierto donde la gasolina es extremadamente codiciada.

4. *Ford vs Ferrari* (2019)

Y si estabas buscando algo más estilizado y encaminado a las escuderías, esta película lo tiene, la cual, además está basada en una historia real, la de Ken Miles, un piloto británico que ayudará a Carroll Shelby, un ingeniero sueco a construir un auto capaz de destronar a Ferrari en la edición 1966 de Le Mans.

Y si tienes un poco más de tiempo para maratonear con algunas **series**, también hay opciones que puedes encontrar en **Netflix**:

5. *Drive to survive*

Si a causa del coronavirus extrañas la temporada del Grand Prix alrededor del mundo, *Drive to survive* te dejará con un grato sabor de boca, pues en sus dos temporadas hasta ahora disponibles, muestran desde los entrenamientos por los que pasan los pilotos de la Fórmula 1, hasta las estrategias que aplican en cada escudería para destacar de entre las demás.

6. *Hyperdrive*

Del otro lado del glamour y disciplina de la Fórmula 1 están los pilotos callejeros de élite estilo *Rápidos y Furiosos* pero en una serie documental. En ella, podrás ver a 24 pilotos provenientes de distintos países, quienes competirán por completar un circuito de carreras en el menor tiempo posible con ayuda de fabulosos automóviles modificados por ellos mismos.

7. *Fastest car*

Como salidos de un videojuego, podrás ver competencias al aire libre de los modelos deportivos más populares y recientes del mundo compitiendo contra automóviles antiguos, con la gran diferencia de que éstos últimos fueron modificados por sus dueños, ¿quién ganará?

CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE JULIO DE 2020.

Saludos

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 13/07/2020 08:34 PM

Hola Tito

Quisiera que me asistieras en la reflexión de siguiente de aquel autor que ya ha sido introducido en nuestras conversaciones; Nietzsche.

«La sabiduría es siempre un cuervo sobre cadáveres»

En una primera instancia mi pensamiento se dirige a intuir que lo que pretende decirnos es que La sabiduría se alimenta de los que ya han muerto, más no de los que aquí seguimos.

Un abrazo

Sent from my iPhone

CORREO ELECTRÓNICO DEL 14 DE JULIO DE 2020.

Saludos.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mar 14/07/2020 01:34 PM

Querido nieto.

Nietzsche tuvo varias etapas en su vida, muy contradictorias.

Primero, era un gran idealista y para él, el superhombre era el hombre virtuoso y solidario con todos los seres y razas. Su mejor amigo de juventud, fue un judío.

Después, fue un gran intelectual, lo cual no quiere decir que haya sido sabio, aunque sí muy prolífico y plural.

Finalmente, se burló de todas las grandes ideas que han producido los mejores humanistas, incluso de las suyas propias, y terminó en la total decadencia intelectual y moral. Vivió un triángulo con una prostituta y otro individuo, contrajo sífilis y murió profundamente enajenado.

Por lo tanto, sería necesario saber en cuál de sus épocas y circunstancias escribió Nietzsche la sentencia a que te refieres. Tiene cosas muy buenas, pero también cosas muy malas.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 14 DE JULIO DE 2020.

Saludos

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 14/07/2020 04:50 PM

Hola Tito

Fíjate que esta frase de Nietzsche es de 1888. Es decir justo al final de su época como Filósofo independiente y antes de su enfermedad mental. Es uno de los últimos pensamientos que pasarán por su cabeza siendo cuerda.

Aprovechando la oportunidad de el diálogo te mando también un escrito de el gran poeta austriaco Rainer Maria Rilke.

Escuchemos la obra del poeta Rainer Maria Rilke escrita después de una lectura entusiasta del nuevo profeta:

«Eso que se adora como el Mesías (Jesucristo), convierte al mundo en un hospital. Llama sus hijos, sus bien amados, a los débiles, a los desgraciados y a los enfermos. ¿Y a los fuertes? ¿Cómo nos podríamos superar, nosotros, si prestamos nuestra fuerza a los desgraciados, a los oprimidos, a los viles perezosos, desprovistos de sentido de la energía? Que caigan, que mueran solamente los miserables. ¡Sed duros, sed terribles, no tengáis piedad! ¡Debéis ir adelante, siempre adelante! Pocos hombres, pero grandes, construirán un mundo con sus brazos vigorosos, musculosos, dominadores, sobre los cadáveres de los débiles, de los enfermos»

Sent from my iPhone

CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE JULIO DE 2020.

Saludos.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mié 15/07/2020 02:00 PM

Querido nieto.

Si bien es cierto que siempre ha sido dominada la humanidad por unos pocos que se aprovechan de las grandes mayorías, también es cierto que el sermón de la montaña relativo a las bienaventuranzas no es un sermón para hacer conformistas a la casi totalidad de las personas. Era principalmente un consuelo momentáneo para los oprimidos. El objetivo terrestre de la humanidad no se ha fijado en una determinada época, sino que debe ser alcanzado por una serie de cumplimientos escalonados y sucesivos. El advenimiento de Cristo es el comienzo de la organización de la verdad, de la justicia y del amor en la sociedad humana. Su inmolación es para salvar a la humanidad, para la regeneración de la especie que haga surgir la fraternidad humana.

Ni el odio, ni la duda, ni el mal han sido desterrados. No deben desaparecer todavía, porque son a manera de fermentos para la evolución. Pero en adelante, nada podrá arrancar del corazón del hombre la Esperanza Inmortal.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE JULIO DE 2020.

Fotos de mi abuela Catalina Segura de Iturbide y de mi mamá Gabriela Iturbide de Martí.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mié 15/07/2020 02:05 PM

Archivos adjuntos: 10509642_10152379062392758_3275782207457344870_n.jpg;
65944_10152379062487758_3882485519570437178_n.jpg



CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE AGOSTO DE 2020.

(Sin asunto)

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Sáb 15/08/2020 03:07 PM

Archivo adjunto: IMG_7651.JPG

Abuelo! Aquí en playa. Te mando saludos. Llevo puesta la camisa que me obsequiaste.



CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE AGOSTO DE 2020.

(Sin asunto)

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mar 18/08/2020 12:59 PM

Dichoso que te encuentras en la playa. Muchos saludos.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 16 DE SEPTIEMBRE DE 2020.

Fabricación del coronavirus en laboratorio chino.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Felipe Iturbide Martí <fiturbidem@gmail.com>; Adrián Iturbide Martí <adrianiturbide3@gmail.com>; Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>

Mié 16/09/2020 02:03 PM

Archivo adjunto: Twitter Suspends Account of Chinese Virologist Who Claimed Coronavirus Was Made in a Lab.docx

Queridos nietos, adjunto artículo.

Twitter Suspends Account of Chinese Virologist Who Claimed Coronavirus Was Made in a Lab

BY JASON MURDOCK ON 9/16/20 AT 5:30 AM EDT

03:36

Why The Wuhan Lab Remains A Suspect In the Coronavirus Investigation

SHARE

TECH & SCIENCE TWITTERCORONAVIRUSCONSPIRACY

Twitter has suspended the account of a Chinese academic who suggested COVID-19 was made in a lab and intentionally released.

The social media profile of Dr. Li-Meng Yan, with just under 60,000 followers, went dark this week as the scientist claimed to have scientific evidence the Chinese government was involved in manufacturing the highly-infectious novel coronavirus.

A pre-print report pushed online this week by Dr. Yan and three colleagues contained a series of unsubstantiated claims about the origins of the global pandemic.

Dr. Yan and her colleagues appear affiliated with the Rule of Law Society, a group founded by Steve Bannon, the former advisor to President Donald Trump.

On Tucker Carlson Tonight Tuesday, where Dr. Yan was labeled as a “whistleblower,” she claimed that COVID-19 is a “man-made virus” and “not from nature,” echoing comments previously made by President Trump and Secretary of State Mike Pompeo.

Dr. Yan said the virus was manufactured by China. “I have evidence to show why they can do it, what they have done, how [they did it],” she told the Fox host.

“The scientific world also keeps silent... works together with the Chinese Communist Party, they don't want people to know his truth. That's why I get suspended, I get suppressed, I am the target that Chinese Communist Party wants disappeared.”

CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE ENERO DE 2021.

Querido abuelo

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 28/01/2021 12:29 AM

Querido abuelo:

Deseo que en estos días estés en paz. Que puedas ordenar todas tus emociones y pensamientos y encauzarlos a un buen superior.

Espero la enfermedad te sea leve y nos podamos ver pronto. Me apena no puedas hacer cabeza en este momento en el que tus hijos pierden a su madre. Este duelo será largo, y no te preocupes si hoy no puedes estar aquí. Te necesitarán luego.

Con cariño

Tu nieto, Santiago.

Von meinem iPhone gesendet

CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE ENERO DE 2021.

Querido abuelo

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 29/01/2021 11:34 AM

Querido nieto.

Muchas gracias.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE MARZO DE 2021.

(Sin asunto)

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 11/03/2021 09:43 AM

Querido abuelo:

Hoy cumpla 22 años y no puedo dejar de reparar en que hace un año me invitaste por unas cervezas y unos camarones. Te agradezco mucho ese gesto de amistad, lo llevaré largamente en el recuerdo.

Un fuerte abrazo.

Von meinem iPhone gesendet

CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE MARZO DE 2021.

(Sin asunto)

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Lun 15/03/2021 09:45 AM

Querido nieto.

Recuerdo con mucho gusto todas las ocasiones en las que nos hemos reunido y las pláticas que hemos sostenido.

Espero que se repitan pronto.

Un fraternal abrazo.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE JUNIO DE 2021.

Saludos

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 08/06/2021 06:27 PM

Estimado tito,

Estoy en la Ciudad de México desde el día de hoy. Ojala nos pudiéramos ver a desayunar mañana Miércoles o el Viernes. Estoy disponible desde las 9:00 hasta la 1:00

Un fuerte abrazo.

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JUNIO DE 2021.

Saludos

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mié 09/06/2021 01:24 PM

Querido nieto.

El viernes nos podemos ver a desayunar. Te espero a las 9:00 am (se vale llegar tarde) en mi casa.

Me dará mucho gusto volver a verte y platicar contigo.

Enseguida expongo dos escritos que les envié recientemente a mis hijos.

01, junio, 2021

ASCETISMO CRISTIANO

Es difícil de comprender el sentido y la importancia del ascetismo. Pasar por renunciamentos, por sujeciones aceptadas voluntariamente y en ocasiones impuestas.

Las diversas privaciones de los placeres legítimos tienden a la purificación.

En casi todas las religiones está más o menos presente la idea de que los pecados de algunos pueden dañar a toda la comunidad.

En el curso de los siglos, el ascetismo cristiano se ha inspirado a menudo más en ciertas concepciones platónicas que en el espíritu verdaderamente evangélico. Se ha llegado así a considerar al cuerpo no como al compañero indispensable del alma, sino como a su enemigo o adversario. La Iglesia católica posee razones muy valideras al imponer el celibato a todos sus sacerdotes. Pero incurriría en un error catastrófico un sacerdote que creyera que la simple represión del instinto sexual es suficiente para responder a las exigencias del celibato eclesiástico. Para que éste tenga pleno sentido, es menester que la energía no utilizada sexualmente sea puesta al servicio de otro amor, el amor a Dios y el amor espiritual a todos los seres.

El auténtico ascetismo cristiano no implica ni el rechazo ni el desprecio de las bellezas y las riquezas de este mundo. La idea de preferir la pasividad a la acción, la muerte a la vida, la disminución al crecimiento, es una idea absolutamente ajena a la óptica cristiana. El padre Teilhard de Chardin lo ha dicho en forma excelente en *El medio divino*: "¿Cómo se entregaría el hombre a Dios si no existiera? ¿Qué posesión sublimaría con su desapego si tuviera las manos vacías?" Únicamente el hombre apegado apasionadamente, amorosamente, al mundo, está en condiciones de realizar ese desapego generoso que es tan agradable a Dios. Nuestro desapego, como toda nuestra vida, debe ser un acto de amor, un acto de creación y no de destrucción.

El verdadero amor, sea a Dios o a los hombres, se reconoce en su carácter positivo y creador. El ascetismo sólo será cristiano si está motivado por el amor y así debe ser positivo y creador, nunca negativo y destructor.

Amar el mundo con pasión, trabajar con tenacidad, entusiasmo y alegría en perfeccionarlo; vivir desapegado de todo y hallarse en completa disponibilidad: he aquí las condiciones de un verdadero ascetismo cristiano.

Durante siglos se ha discutido mucho sobre qué valdría más para esos servidores del Espíritu que debían ser los clérigos: el matrimonio o el celibato. Es sabido que no sólo las Iglesias surgidas de la Reforma, sino también las orientales, se han pronunciado claramente por el matrimonio de sus ministros, mientras que la Iglesia católica romana exige de los suyos la observancia más estricta de la castidad y el celibato. Sin embargo, muchas voces episcopales se han levantado, en el segundo Concilio Vaticano, para reclamar la abolición, al menos parcial, de una ley que parece inhumana a la mayoría de nuestros contemporáneos. En verdad, los partidarios del matrimonio de los sacerdotes no han hablado en nombre del equilibrio humano, sino porque creen descubrir en la imposición del celibato la principal causa de la baja cuantitativa y cualitativa de las vocaciones sacerdotales. Puede asimismo que la vulgarización de ciertas tesis freudianas haya ejercido sobre ellos una influencia.

Así como ha sido preciso luchar contra prejuicios de inspiración angelista, según los cuales la actividad sexual era indigna del hombre superior, hoy importa poner en guardia contra este otro prejuicio, no menos nefasto, que declara la castidad imposible o por lo menos dañina para el equilibrio del hombre.

La sexualidad exige un fuerte consumo de energía psíquica. Cuanto más rico es un hombre en esta energía, llamada *libido*, más imperiosas son normalmente sus pulsiones sexuales. Resultaría muy peligroso reprimir o dejar sin utilización adecuada tanta energía. Las obsesiones y alucinaciones, diversas perversiones y ciertos odiosos crímenes representan las múltiples formas de erupción anárquica de la energía sexual reprimida. Sin duda alguna, esta especie de **castidad negativa** debe evitarse. Es peligroso e inmoral vedar el empleo normal de la energía sexual, sin cuidarse seriamente de lo que ocurrirá con esa energía sin utilización.

En cambio, no existe ninguna objeción valedera contra la **castidad positiva**, que se practica precisamente para poder canalizar la energía habitualmente utilizada en el terreno genital hacia actividades superiores. La castidad carece de sentido y valor moral, salvo que se la considere como medio para entregar el máximo de energía disponible a la vida intelectual y espiritual. Por el contrario, es nociva e inmoral si se la exige como fin en sí, como fin autónomo.

Para que la castidad no dañe, es preciso *sublimar* la energía que deja vacante. Vida espiritual intensa, trabajo intelectual, práctica activa del arte, etcétera, son grados diversos capaces de absorber en forma fecunda la libido normalmente destinada a la actividad genital. Sin embargo, no hay que hacerse ilusiones: ni el más ferviente místico ni el intelectual más insigne logran sublimar la totalidad de su libido. Una parte mayor o menor se canalizará en el instinto sexual. Por lo tanto, la castidad completa demuestra ser casi siempre cosa

difícil. La experiencia parece autorizar a afirmar, sin embargo, que esta parte no sublimable de libido no puede casi nunca poner en peligro el equilibrio. Hasta puede llegar a convertirse en un estimulante eficazísimo de las actividades superiores. Pero, naturalmente, no existe tampoco contraindicación respecto de la vida sexual normal. Entre los grandes hombres de ciencia, escritores y artistas, se cuentan ciertamente quienes practican la castidad total, mas también quienes son casados y padres de familia, y no se puede afirmar que unos sean más eficaces que los otros.

En los seres humanos el instinto sexual es uno de los más poderosos, por no decir el más poderoso de todos.

La castidad, lo mismo que el ayuno y la abstinencia, no se convierte en una virtud, es decir, en un valor moral, sino cuando el hombre la elige libremente y por un motivo superior que debe ser objetivamente bueno.

El moralista se ve efectivamente en la obligación de adoptar una firme posición contra la **castidad negativa**. Por el contrario, no tiene absolutamente nada que objetar contra la **castidad positiva**, en que la energía disponible se ve puesta al servicio de actividades superiores.

Cualquiera sea el motivo que haga mantener la castidad, el individuo debe saber que no podría evitar los efectos nefastos sino con la condición de sublimar la energía vacante. Vida espiritual intensa, trabajo intelectual, práctica activa del arte, hasta del deporte, son diversas maneras de realizar una consumición fecunda de la libido.

Conforme a la concepción general de la libido, la sublimación se nos presenta no como una desviación “hacia arriba” de la libido sexual, sino como el aflujo de la energía afectiva indiferenciada hacia las funciones superiores del alma, y este aflujo es tan normal como el que lleva a la libido hacia la sexualidad.

Así, por ejemplo, la amistad de un hombre y una mujer, cuando está excluido lo carnal, puede considerarse un afecto sublimado. Del amor místico, para ser precisos, habría que decir, en lugar de que es sublimado, que es *sublime*.

18, mayo, 2021

TRANSCRIPCIÓN DE LA VIDEOCONFERENCIA DE LOS SRES. JESÚS RIVERA (JR) Y CARLOS MONDRAGÓN (CM), CON EL DR. LUIS FELIPE MARTÍ ITRUBIDE (LFMI).

LFMI: ¿me escucha?

JR: sí.

CM: hola Doctor.

JR: sí te escuchamos bien.

LFMI: Jesús Rivera.

JR: así es.

LFMI: ¿cómo estás Jesús?

JR: muy bien mi estimado Luis Felipe. Me da muchísimo gusto verte.

LFMI: oye casi no te escucho. Déjame ver si podemos aumentar el audio. ¿A ver?

JR: ok, a ver si.

LFMI: ya está bien.

JR: me voy a acercar un poco al micrófono yo también, pero ya me dirás si se oye mejor.

LFMI: así está mejor.

JR: perfecto, perfecto. Luis Felipe pues gracias por este momento, gracias por tu tiempo.

LFMI: con todo gusto.

JR: fíjate que, bueno, queríamos saludarte. Ya lo habíamos hecho por teléfono en distintos momentos. Conoces a Carlos Mondragón también, aquí está con nosotros.

LFMI: no tengo el gusto, pero ya hemos tenido contacto por correo electrónico.

JR: exacto.

CM: así es.

LFMI: mucho gusto.

JR: era la idea, un poquito, de que lo conocieras también virtualmente y saludarte, y nada más para agradecerte todo el apoyo que has estado dando a los colegios. Justo hace un año entramos en la crisis de la pandemia, poquito más de un año, y hemos querido tener esta conversación con gente como tú, con donantes que han estado muy cercanos y que queremos mucho, que les tenemos mucho aprecio, mucho agradecimiento, para platicarles un poquito cómo ha sido este año, qué planes tenemos para el siguiente ciclo escolar y darles las gracias, y bueno eso es un poco el motivo de la llamada Luis Felipe.

LFMI: pues me da mucho gusto contactarlos y decirles que nosotros ya formamos una asociación civil que se llama Transparencia Sostenida, que se dirige especialmente a la educación con valores para prevenir la corrupción, entonces este ya se nos dio autorización para recibir donativos deducibles de impuestos sobre la renta y en cuanto empecemos a recibir esos donativos, los remanentes que tengamos se los vamos a destinar a ustedes. Quiero decir que nosotros queremos seguirlos ayudando por qué están haciendo una magnífica labor y queremos seguir apoyando esa labor. aparte de nuestro trabajo de combate a la corrupción, tanto denunciando los actos y las personas corruptas, como lo podrías ver en nuestro correo electrónico que es www.transparenciasostenida.org, puedes también buscarlo en Google: Transparencia Sostenida AC, o bien, a mi nombre. Nuestro principal fin es combatir a la corrupción, ahí puedes ver en nuestro sitio web que ya tenemos bastante adelantado, y ahora lo que estamos haciendo es un proyecto para enviarlo a los posibles donantes, pero ya que vean que tenemos trabajo realizado y así motivarlos a que nos ayuden a combatir la corrupción. Y como prevención a la corrupción pues consideramos que la educación es lo más importante, inculcar a los niños y a los padres de los niños, porque los valores se inculcan principalmente en la familia, entonces inicialmente se tienen que inculcar los valores a los padres de los niños y estar de acuerdo con ellos a

que esos mismos valores se impartirán en la escuela para evitar conflictos, para trabajar de acuerdo, y esos valores, bueno yo te envié un escrito hace 5 años, te has de acordar, un escrito, aquí tengo los datos, te envié un escrito el 06 de julio del 2017, respecto de puntos importantes del libro “Enseñanza y aprendizaje en el siglo XXI” del Fondo de Cultura Económica. Ahí destacan algunos puntos como los siguientes:

- Los valores cívicos y éticos se consideran indispensables.
- Los investigadores sobre la educación para el futuro enfatizan inculcar desde la niñez los valores cívicos y éticos, para que sean aplicables en todos los aspectos y niveles de la vida en sociedad. Por ejemplo, el Consejo Nacional de Investigación de los Estados Unidos recomienda fomentar la ética y el espíritu concienzudo en el campo laboral y social.
- El departamento de Educación de Estados Unidos señala la necesidad de promover la cultura cívica de la nación.
- Singapur debe su gran desarrollo principalmente a la formación con valores compartidos cívicos y éticos, tales como: a) respeto, autoestima y creer en el valor intrínseco de los demás; b) responsabilidad con uno mismo, con la familia, con la comunidad, la nación y el mundo; c) integridad, defender principios éticos y tener valor moral para defender lo justo; d) disposición a ocuparse de los demás; e) resiliencia; f) armonía, buscando la felicidad interior y promoviendo la cohesión social, valorar la unidad y la diversidad de una sociedad multicultural.
- Por otro lado, el Secretario de Educación de Estados Unidos destacó las crecientes demandas de habilidades y conocimientos para la participación cívica.

Hace 5 años cuando te envié ese escrito y te mencione la importancia de inculcar los valores, me dijiste que ya lo hacían, que lo hacían a través de, me dijiste algo así como que inculcaban los valores mediante la formación doctrinal y pues yo quiero decirte que también hay que inculcar los con un enfoque laicista, no es suficientemente la formación doctrinal, como te mencioné estos valores cívicos y éticos que recomiendan en Estados Unidos, que recomiendan en Singapur y varias otras naciones, estos son desde un punto de vista laicista y no mencionan para nada el aspecto religioso; entonces, está muy bien el aspecto religioso pero se requiere más énfasis en la importancia de los valores cívicos y éticos pues, como lo demuestra Singapur en esa sociedad multicultural han logrado una gran cohesión social en unos cuantos años y se han puesto a la cabeza en la educación y en el progreso tanto económico como social, guardadas las proporciones del tamaño de la nación y de sus habitantes, y como la tomaron una nación que hace 50 años imperaba el crimen y la corrupción y ahora es un ejemplo a seguir, y ¿cómo lo han logrado?, como ellos mismos lo mencionan en este libro del cual yo te hice un breve resumen que te mande hace 5 años, el 06 de julio del 2017, el libro se llama “Enseñanza y aprendizaje en el siglo XXI” es del Fondo de Cultura Económica, entonces ahí te hace ver la importancia de los valores cívicos y éticos en la educación, empezando por el hogar y hasta la adultez, pasando por la escuela y las universidades y demás, siempre se debe seguir la enseñanza en valores cívicos y éticos, esta enseñanza no termina nunca, empieza desde los primeros años de edad de los niños y no termina nunca; entonces es lo que yo he querido aportar a lo ya mucho que hacen. Comprendo que lo que ustedes hacen es digno de felicitación y los felicito por

los magníficos resultados obtenidos en favor de la educación, en la cual invierten tanto económicamente como en tiempo y esfuerzo sin perseguir ningún tipo de lucro, es encomiable la labor que han realizado, se les reconoce no sólo aquí sino en muchos otros lugares en el mundo, entonces lo que yo pretendo pues puede resultar superfluo porque pues ustedes ya han demostrado que cómo lo están haciendo, lo están haciendo muy bien; sin embargo, yo les apporto lo que yo sugiero.

JR: sí, no sabes la verdad el gusto que me da que me recuerdes ese correo porque me impresionó muchísimo cuando me lo enviaste, me impresionó leerlo y ahora me impresiona doblemente el que tengas ese registro en tus datos, en tu memoria y en tus notas, y te agradezco de verdad esa, digamos, seriedad con la que le has dado a esos correos que para El Peñón son tan importantes y que quizá es lo que nos enriquece más en la relación con gente como ustedes, que además de dar una aportación económica, pues dan una aportación mayor en este tipo de tesoros. Yo entiendo muy bien esta necesidad de llevar hacia un lenguaje y una justificación laica toda la educación con valores, sobre todo también para que después se traslade a la vida política y a la vida pública de manera natural y no quede como en la esfera de algo que sólo se asocie a una religión o a una doctrina, sino que sea en lenguaje común con lo que nuestros egresados, de El Peñón me refiero, puedan interactuar y tener interlocución con otros actores de otras formaciones, de otras religiones o de cualquier condición, pero que también son mexicanos. Entonces, esa conversación recuerdo yo involucre un poco al director de El Peñón, si no mal recuerdo eso fue previo o fue días antes de unas graduaciones que nos acompañaste.

LFMI: sí, el mismo día de la graduación yo te vi en Montefalco y tú le hiciste una parte en tu celular de ese escrito que te había enviado.

JR: sí, sí, sí. Así es, que buena memoria tienes Luis Felipe. Ya veo que tu hijo, a quien queremos mucho aquí en el IPADE, ya vi de donde lo sacó, que también tiene una memoria privilegiada. Yo quiero, me gustaría involucrar un poco más en esta conversación al director de El Peñón y quizá a la directora de Montefalco a ver si podemos revisar con ellos que son quienes llevan toda la parte de la formación académica. Aquí Carlos y yo nos enfocamos a la institucionalización de los colegios y a la sostenibilidad, pero esta parte, digamos, de enriquecer y de clarificar los enfoques académicos es terreno de los directores. Yo recuerdo haberle enviado, y creo que lo copie en un correo contigo, a Pepe, al director, estas notas y me gustaría, a lo mejor, hacer una reunión con él también como para que él nos ayude a darnos su retroalimentación, a lo mejor que invite a un profesor, porque sé que también se hacen otras cosas, cuando platicamos el tema doctrinal era la base estaba yo en lo correcto, pero también hay otras materias que pueden, de civismo y otras disciplinas, que podrían quizá complementar esto y que creo que con ellos podríamos tener esa conversación tan importante. También me parece muy relevante, de verdad, esto que estás haciendo contra la corrupción y por la transparencia, de verdad creo que va el corazón de lo que necesita el país y que agradecimiento de verdad que pudiera donar los remanentes, si los hubiera, y lo que hubiera pudiera beneficiar a la educación por este lado, es redondo ahí el proyecto. Es un gesto padrísimo y creo que eso también es notable. A mí me llama mucho la atención que claro tienen estructurada la misión de esta asociación y lo que están haciendo, también me da mucho gusto. Y una cosa que se me ocurre adicional, que va de la mano con lo primero que decíamos, es ver si hacemos, dependiendo también de cómo

diseñan los programas de esta asociación civil que han empezado, pero si hubiera programas que implicarán capacitación de adultos, de personas, tal vez con los papás pudiéramos hacer algunos talleres de la escuela, con alguien que tú recomendaras de esta asociación y, no sé, ahí creo que podríamos hacer una sinergia que va de la mano con lo que ya platicábamos, pero bueno, eso lo podríamos platicar con el director si te parece.

LFMI: sí, como no, con todo gusto.

JR: oye Charlie, yo quisiera también darte a ti la palabra un momento para que le platiques a Luis Felipe. te habíamos pedido media hora Luis Felipe pero si pudiéramos extendernos, ya casi es la media hora pero empezamos unos minutos tarde por un tema aquí de la conexión, si tuvieras 10 minutitos o 5 minutitos más para que platiquemos un poquito sobre el colegio.

LFMI: como no.

JR: adelante Charlie.

CM: buenísimo. Traigo un vídeo que pues nada más o menos los grandes avances que hemos tenido durante esta pandemia. Hace un año no estábamos preparados para lo que era ese tema del coronavirus. Los niños ni los profesores ni los padres, estábamos listos. Entonces, este vídeo es la suma de esfuerzos de algunos miembros del Patronato para que estos niños no quedaran descobijados en un tema educativo, sino que pudieran continuar con sus estudios. Entonces, voy a presentar rápido este vídeo y ahorita si quiere profundizamos un poquito en estos puntos.

LFMI: muy bien.

CM: estoy compartiendo.

SE REPRODUCE VIDEO.

CM: bueno, este es un pequeño vídeo que hicimos porque cuando llegó la pandemia no estábamos preparados, entonces dentro del colegio corrimos un diagnóstico que nos permitió identificar 3 áreas de oportunidad muy grandes en las que podríamos apoyar a las familias. Uno, era este tema de infraestructura, donde había niños que no tenían computadora en internet. Otro, había familias que no tenían para hacer un alimento al día, porque a algunos padres de familia los habían liquidado o a algunos les habían disminuido sus horas de trabajo. Y el otro, ayuda, no sólo en un tema de comunicación, sino ayuda espiritual. Entonces, con todos estos elementos, estas necesidades más bien, nosotros nos pusimos a chambear y de los primeros resultados que dimos fue darles computadoras a los niños de Montefalco y de El Peñón para que primero viéramos quienes no tenían. Y luego de este esfuerzo, algunos padres de familia hicieron el esfuerzo de contratar internet, pero aún así había un huequito de personas que no tenían internet, entonces con ellos, con una empresa americana que nos ayudó con un donativo, les llevamos internet satelital como si fuera de estas antenas de Sky en una zona muy difícil donde a lo mejor no llega a Telmex o no llega a cualquier empresa de servicios de internet, ellos llegan y les dan internet wifi y no sólo ayudan al niño, sino que ayudan a toda la familia porque tienen hermanitos o hermanitas, la mamá que igual se tiene que comunicar con el hijo que está trabajando en

Estados Unidos, allá a lo mejor de mojado, y bueno es como hemos hecho este beneficio a la sociedad y para los niños. Bueno, no sé si quieras comentar algo más Jesús o Doctor.

LFMI: por mí es suficiente, tengo todo lo que me envían de sus informes, todo lo leo, entonces tengo mucha información y, como les digo, los felicito y los exhortó a continuar igual y si se puede pues agregar en sus asignaturas algo sobre valores éticos y cívicos, para prevenir por un lado la corrupción y por otro lado para un mejor desarrollo más armónico de la sociedad.

JR: claro. pues yo creo que esa podría ser una buena conclusión de la llamada Charlie, yo te voy a reenviar Carlos estas notas para que tú también las conozcas, porque a ti no te las había mandado, y que me hizo el favor de enviarme, hace 5 años, Luis Felipe, sobre este resumen de este importante libro y sería bueno que las releyeran.

LFMI: si quieres te lo vuelvo a enviar.

JR: aquí lo tengo Luis Felipe, lo tengo a la vista.

LFMI: muy bien.

JR: no te preocupes, lo tengo a la mano. Es un documento que, a pesar de ser un resumen, es muy rico, y no te preocupes aquí lo tengo. De hecho, se lo acabo de mandar a Carlos, para que lo puedas reenviar Carlos a Pepe, para que lo relea y a ver si quiere invitar a alguno de sus profesores, preparamos una pequeña reunión para ver qué ideas salen sobre todo pensar si pudiéramos hacer alguna sinergia con esta asociación tan importante que está empezando el Doctor y que ya se constituyó, y entonces esa puede ser una buena idea. Ya propondremos alguna fecha Luis Felipe para platicar de eso y, bueno, pues gracias por el tiempo y felicidades por este logro de Transparencia Sostenida A. C., que gusto. Nosotros también acabamos de lograr la deducibilidad para una de las asociaciones y siempre da muchísimo gusto lograrlo, porque a veces está uno a la expectativa de sí con este gobierno nos van a dar la deducibilidad o no, y más para estos temas de transparencia. Enhorabuena que ustedes lo lograron, felicidades, seguro podemos hacer sinergias y seguimos en contacto con gran agradecimiento por todo el apoyo.

LFMI: gracias a ustedes, me da mucho gusto tus palabras.

JR: gracias Carlos, y muy buen día para los dos.

LFMI: gracias Carlos, mucho gusto.

CM: gracias Luis Felipe, gracias Jesús.

JR: estamos en contacto. Hasta luego.

LFMI: hasta luego.

CM: hasta luego Doctor.

Un fuerte abrazo (virtual).

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JUNIO DE 2021.

Saludos

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 09/06/2021 03:11 PM

Gracias por el par de texto, con gusto los leo. Nos vemos entonces el viernes. Estaré ahí a las 9:40.

Nos vemos

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JUNIO DE 2021.

Saludos

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mié 09/06/2021 03:34 PM

Nos vemos el viernes.

CORREO ELETTRÓNICO DEL 14 DE JUNIO DE 2021.

Estate sul Lago di Garda: Tante Offerte ti Aspettano!

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>

Lun 14/06/2021 01:29 PM

De: Hotel Porta del Sole - Lago di Garda <info@shhotel-group.com>

Enviado: lunes, 14 de junio de 2021 11:01 a. m.

Para: luisfelipemarti@hotmail.com <luisfelipemarti@hotmail.com>

Asunto: Estate sul Lago di Garda: Tante Offerte ti Aspettano!

Approfitta delle nostre promozioni: E-bike Tour; Crociera. Il Bonus Vacanze da NOI è sempre accettato.

HOTEL PORTA DEL SOLE

SOIANO | LAGO DI GARDA

Ti aspettano tante Offerte per una ESTATE alla scoperta delle bellezze del territorio!

OFFERTA FLASH 2 GIORNI AL LAGO: 1 IN REGALO

Prenota un soggiorno dal Lunedì al Giovedì fino al 30/06:

Potrai arrivare GRATUITAMENTE dalle ore 9:00

Il giorno della partenza hai in OMAGGIO l'uso della camera fino alle 21:30

Offerta valida per prenotazioni fino al 30.06.2021, a disponibilità limitata.

PACCHETTO WEEKEND CON CROCIERA SUL LAGO DI GARDA

2 notti in camera e colazione e sconto del 10% presso il nostro Ristorante Belvedere

Da € 75,00 a persona a notte

BONUS VACANZE 2020

Da noi puoi pagare con il Bonus Vacanze 2020 del decreto Rilancio.

Scopri come poterlo utilizzare

E-BIKE TOUR NELLA VALTENESI

Scopri le colline delle Valtenesi sulle due ruote.

Tour guidato in bici elettrica tra ulivi e vigneti sul Lago di Garda

SCOPRI TUTTE LE OFFERTE!

Approfitta subito delle Promozioni attive ora in tutti gli Hotel del nostro gruppo:

SG HOTEL GROUP

Hotel Porta del Sole
SOIANO | LAGO DI GARDA

Hotel Ville Bianchi
GRADO | ISOLA DEL SOLE

Apollo Beach Hotel
MILANO MARITTIMA

Hotel Colfosco
SAN MARTINO DI CASTROZZA

Hotel Mioni Royal San
MONTEGROTTO TERME

CHIAMACI PER PRENOTARE
049 74 50 164

SCRIVICI PER PRENOTARE
INFO@SGHOTEL-GROUP.COM

Hotel Porta del Sole
Soiano del Lago (BS) Italia
Via Omodeo, 3
Tel +39 036 5674704 - info@hotelportadelsole.it

Want to change how you receive these emails?
You can update your preferences or unsubscribe from this list.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE JUNIO DE 2021.

Frases textuales del libro “Por qué no soy cristiano”.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <santiagoit@outlook.com>

Mié 23/06/2021 01:50 PM

Estimado nieto.

A continuación, expongo frases textuales del libro “Por qué no soy cristiano” de Bertrand Russell.

- Creo que todas las grandes religiones del mundo —el budismo, el hinduismo, el cristianismo, el islam y el comunismo— son a la vez mentirosas y dañinas.
- Con muy pocas excepciones, la religión que un hombre acepta es la de la comunidad en que vive, lo cual hace obvio que la influencia del medio es la que le ha llevado a aceptar la religión en cuestión.
- Es cierto que la escolástica inventó lo que sostenía como argumentos lógicos que probaban la existencia de Dios, y que esos argumentos, u otros similares, han sido aceptados por muchos filósofos eminentes, pero la lógica a que apelaban estos argumentos tradicionales es de una anticuada clase aristotélica rechazada ahora por casi todos los lógicos, excepto los católicos.
- La convicción de que es importante creer esto o aquello, incluso aunque una investigación libre no apoye la creencia, es común a casi todas las religiones e inspira todos los sistemas de educación estatal. La consecuencia es que las mentes de los jóvenes no se desarrollan y se llenan de hostilidad fanática hacia los que tienen otros fanatismos y, aun más virulentamente, hacia los contrarios a todos los fanatismos.
- El hábito de basar las convicciones en la prueba y de darles sólo ese grado de seguridad que la prueba autoriza, si se generalizase, curaría la mayoría de los males que padece el mundo. Pero, en la actualidad, la **educación** tiende a prevenir el desarrollo de dicho hábito.
- En los tiempos de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. En aquellos días, si un hombre decía que era cristiano, se sabía lo que quería dar a entender. Se aceptaba una colección completa de credos promulgados con gran precisión, y se creía cada sílaba de esos credos con todas las fuerzas de las convicciones de uno.
- Cuando yo digo que no soy cristiano, tengo que decir dos cosas diferentes; primera, por qué no creo en Dios ni en la inmortalidad; y segunda, por qué no creo que Cristo fuera el mejor y el más sabio de los hombres, aunque le concedo un grado muy alto de virtud moral.
- La creencia en el fuego eterno era esencial de la fe cristiana hasta hace muy poco.

- Había aceptado el argumento de la Primera Causa, hasta el día en que, a los 18 años, leí la Autobiografía de John Stuart Mill, y hallé allí esta frase: “Mi padre me enseñó que la pregunta ‘¿Quién me hizo?’ no puede responderse, ya que inmediatamente sugiere la pregunta ‘¿Quién hizo a Dios?’.”
- Si todo tiene que tener alguna causa, entonces Dios debe tener una causa. Si puede haber algo sin causa, igual puede ser el mundo que Dios, por lo cual no hay validez en ese argumento.
- Es exactamente de la misma naturaleza que la opinión hindú de que el mundo descansaba sobre un elefante, y el elefante sobre una tortuga; y, cuando le dijeron: “¿Y la tortuga?”, el indio dijo: “¿Y si cambiásemos de tema?” El argumento no es realmente mejor que éste.
- No hay razón por la cual el mundo no pudo haber nacido sin causa; tampoco, por el contrario, hay razón de que hubiera existido siempre. No hay razón para suponer que el mundo haya tenido un comienzo. La idea de que las cosas tienen que tener un principio se debe realmente a la pobreza de nuestra imaginación.
- Las leyes humanas son preceptos que le mandan a uno proceder de una manera determinada, preceptos que pueden obedecerse o no; pero las leyes naturales son una descripción de cómo ocurren realmente las cosas y, como son una mera descripción, no se puede argüir que tiene que haber alguien que les dijo que actuaran así, porque, si arguyéramos tal cosa, nos veríamos enfrentados con la pregunta “¿Por qué Dios hizo esas leyes naturales y no otras?”
- Si se dice que lo hizo por su propio gusto y sin ninguna razón, se hallará entonces que hay algo que no está sometido a la ley, y por lo tanto el orden de la ley natural queda interrumpido. Si se dice, como hacen muchos teólogos ortodoxos, que, en todas las leyes divinas, hay una razón de que sean éstas y no otras —la razón, claro está, de crear el mejor universo posible, aunque al mirarlo uno no lo pensaría así—; si hubo alguna razón de las leyes que dio Dios, entonces el mismo Dios estaría sometido a la ley y, por lo tanto, no hay ninguna ventaja en presentar a Dios como un intermediario. Realmente, se tiene una ley exterior y anterior a los edictos divinos y Dios no nos sirve porque no es el último que dicta la ley.
- Los argumentos usados en favor de la existencia de Dios cambian de carácter con el tiempo.
- Desde Darwin, entendemos mucho mejor por qué las criaturas vivas se adaptan al medio. No es que el medio fuera adecuado para ellas, sino que ellas se hicieron adecuadas al medio, y esa es la base de la adaptación. No hay en ello ningún indicio de plan.
- Cuando se examina el argumento del plan, es asombroso que la gente pueda creer que este mundo, con todas las cosas que hay en él, con todos sus defectos, fuera lo mejor que la omnipotencia y la omnisciencia han logrado producir en millones de años.
- Antiguamente solía haber tres argumentos intelectuales de la existencia de Dios, los cuales fueron suprimidos por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*.

- Pero no bien había terminado con estos argumentos cuando encontró otro nuevo, un argumento moral, que le convenció.
- Kant, como dije, inventó un nuevo argumento moral de la existencia de Dios, el cual en diversas formas fue extremadamente popular durante el siglo XIX. Tiene toda clase de formas. Una de ellas es decir que no habría bien ni mal si Dios no existiera.
- Si se está plenamente convencido de que hay una diferencia entre el bien y el mal entonces uno se encuentra en esta situación: ¿esa diferencia se debe o no al mandato de Dios?
- Si se dice, como hacen los teólogos, que Dios es bueno, entonces hay que decir que el bien y el mal deben tener un significado independiente del mandato de Dios, porque los mandatos de Dios son buenos y no malos independientemente del mero hecho de que Él los hiciera. Si se dice eso, entonces hay que decir que el bien y el mal no se hicieron por Dios, sino que son en esencia lógicamente anteriores a Dios.
- Se dice que la existencia de Dios es necesaria para traer la justicia al mundo. En la parte del universo que conocemos hay gran injusticia, y con frecuencia sufre el bueno, prospera el malo, y apenas se sabe qué es lo más enojoso de todo esto; pero si se va a tener justicia en el universo en general, hay que suponer una vida futura para compensar la vida de la tierra. Por lo tanto, dicen que tiene que haber un Dios, y que tiene que haber un cielo y un infierno con el fin de que a la larga haya justicia.
- Diría así: "En este mundo hay gran cantidad de injusticia y esto es una razón para suponer que la justicia no rige el mundo; y en este caso proporciona argumentos morales contra la deidad, no en su favor."
- Lo que realmente hace que la gente crea en Dios no son los argumentos intelectuales. La mayoría de la gente cree en Dios porque les han enseñado a creer desde su infancia, y esa es la razón principal.
- Luego, creo que la razón más poderosa e inmediata después de ésta es el deseo de seguridad, la sensación de que hay un hermano mayor que cuidará de uno.
- Él dijo: "Yo, empero, os digo, que no hagáis resistencia al agravio; antes, si alguno te hiriere en la mejilla derecha, vuelve también la otra."
- No es un precepto ni un principio nuevos. Lo usaron Lao-Tsé y Buda quinientos o seiscientos años antes de Cristo, pero este principio no lo aceptan los cristianos.
- Cristo dijo: "No juzguéis a los demás si no queréis ser juzgados." Ese principio creo que no se hallará en los tribunales de los países cristianos.
- Luego Cristo dice: "Al que te pide, dale: y no le tuerzas el rostro al que pretenda de ti algún préstamo."
- Él dijo: "Si quieres ser perfecto, anda y vende cuanto tienes y dáselo a los pobres." Es una máxima excelente, pero, como dije, no se practica mucho.
- Históricamente, es muy dudoso el que Cristo existiera, y, si existió, no sabemos nada acerca de Él, por lo cual no me ocupo de la cuestión histórica que es muy difícil. Me ocupo

de Cristo tal como aparece en los Evangelios, aceptando la narración como es, y allí hay cosas que no parecen muy sabias.

- Hay un defecto muy serio en el carácter moral de Cristo, y es que creía en el infierno.
- Y uno halla repetidamente una furia vengativa contra los que no escuchaban sus sermones, actitud común en los predicadores y que dista mucho de la excelencia superlativa. No se halla, por ejemplo, esa actitud en **Sócrates**. Es amable con la gente que no le escucha; y eso es, a mi entender, más digno de un sabio que la indignación.
- Cristo dijo: “¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo será posible que evitéis el ser condenados al fuego del infierno?” Se lo decía a la gente que no escuchaba sus sermones.
- El conocido texto acerca del pecado contra el Espíritu Santo: “Pero quien hablase contra el Espíritu Santo, despreciando su gracia, no se le perdonará ni en esta vida ni en la otra.”
- No creo que ninguna persona un poco misericordiosa ponga en el mundo miedos y terrores de esta clase.
- Luego, Cristo dice: “Enviaré el Hijo del hombre a sus ángeles, y quitarán de su reino a todos los escandalosos y a cuantos obran la maldad; y los arrojarán en el horno del fuego: allí será el llanto y el crujir de dientes.” Y continúa extendiéndose con los gemidos y el rechinar de dientes. Esto se repite en un versículo tras otro, y el lector se da cuenta de que hay un cierto placer en la contemplación de los gemidos y el rechinar de dientes, pues de lo contrario no se repetiría con tanta frecuencia.
- En la segunda venida, para separar a las ovejas y a los cabritos dirá a éstos: “Apartaos de mí, malditos: id al fuego eterno.” Y continúa: “Y éstos irán al fuego eterno.” Luego, dice de nuevo: “Y si es tu mano derecha la que te sirve de escándalo o te incita a pecar, córtala y tírala lejos de ti; pues mejor te está que perezca uno de tus miembros, que no el que vaya todo tu cuerpo al infierno, al fuego que no se extingue jamás.” Esto lo repite una y otra vez. Debo declarar que toda esta doctrina, que el fuego del infierno es un castigo del pecado, es una doctrina de crueldad. Es una doctrina que llevó la crueldad al mundo y dio al mundo generaciones de cruel tortura; y el Cristo de los Evangelios, si se le acepta tal como le representan sus cronistas, tiene que ser considerado en parte responsable de eso.
- Está el ejemplo de los puercos de Gadar, donde ciertamente no fue muy compasivo para los puercos el meter diablos en sus cuerpos y precipitarlos colina abajo hasta el mar. Hay que recordar que Él era omnipotente, y simplemente pudo hacer que los demonios se fueran.
- Luego está la curiosa historia de la higuera, que siempre me ha intrigado. Recuerdan lo que ocurrió con la higuera. “Tuvo hambre. Y como viese a lo lejos una higuera con hojas, encaminóse allá por ver si encontraba en ella alguna cosa: y llegando, nada encontró sino follaje; porque **no era aún tiempo de higos**; y hablando a la higuera le dijo: ‘Nunca jamás coma ya nadie fruto de ti’... y Pedro... le dijo: ‘Maestro, mira cómo la higuera que maldijiste se ha secado.’” Esta es una historia muy curiosa, porque aquella no era la época de los higos, y en realidad no se puede culpar al árbol. Yo no puedo pensar que, ni en virtud ni en sabiduría, Cristo está tan alto como otros personajes históricos. En estas cosas, pongo por encima de Él a Buda y a Sócrates.

- Como dije antes, no creo que la verdadera razón por la cual la gente acepta la religión tenga nada que ver con la argumentación. Se acepta la religión emocionalmente.
- Con frecuencia se nos dice que es muy malo atacar la religión porque la religión hace virtuosos a los hombres. Eso dicen; yo no lo he advertido.
- Esa es la idea, que todos seríamos malos si no tuviéramos la religión cristiana. A mí me parece que la gente que la tiene es, en su mayoría, extremadamente mala. Existe este hecho curioso: cuanto más intensa ha sido la religión de cualquier período, y más profunda la creencia dogmática, han sido mayor la crueldad y peores las circunstancias. En las llamadas edades de la fe, cuando los hombres realmente creían en la religión cristiana en toda su integridad hubo la Inquisición con sus torturas; hubo muchas desdichadas mujeres quemadas por brujas; y toda clase de crueldades practicadas en toda clase de gente en nombre de la religión.
- Uno halla, al considerar el mundo, que todo el progreso del sentimiento humano, que toda mejora de la ley penal, que todo paso hacia la disminución de la guerra, que todo paso hacia un mejor trato de las razas de color, que toda mitigación de la esclavitud, que todo progreso moral realizado en el mundo, ha sido obstaculizado constantemente por las iglesias organizadas del mundo.
- Supongamos que en el mundo actual una joven sin experiencia se casa con un sifilítico; en tal caso, la Iglesia Católica dice: "Este es un sacramento indisoluble. Hay que estar juntos durante toda la vida." Y la mujer no puede dar ningún paso para no traer al mundo hijos sifilíticos. Eso es lo que dice la Iglesia Católica. Yo digo que ésa es una diabólica crueldad, y nadie cuya compasión natural no haya sido alterada por el dogma, o cuya naturaleza moral no sea absolutamente insensible al sufrimiento, puede mantener que es bueno y conveniente que continúe ese estado de cosas.
- La religión se basa, principalmente, a mi entender, en el miedo. Es en parte el miedo a lo desconocido, y en parte, como dije, el deseo de pensar que se tiene un hermano mayor que va a defenderlo a uno en todas sus cuitas y disputas.
- El miedo es el padre de la crueldad y, por lo tanto, no es de extrañar que la crueldad y la religión vayan de la mano. Se debe a que el miedo es la base de estas dos cosas.
- Todo el concepto de Dios es un concepto derivado del antiguo despotismo oriental. Es un concepto indigno de los hombres libres. Cuando se oye en la iglesia a la gente humillarse y proclamarse miserables pecadores, etc., parece algo despreciable e indigno de seres humanos que se respetan.
- Tenemos que hacer el mundo lo mejor posible, y si no es tan bueno como deseamos, después de todo será mejor que lo que esos otros han hecho de él en todos estos siglos. Un mundo bueno necesita conocimiento, bondad y valor; no necesita el pesaroso anhelo del pasado, ni el aherrojamiento de la inteligencia libre mediante las palabras proferidas hace mucho.
- Necesita un criterio sin temor y una inteligencia libre. Necesita la esperanza del futuro, no el mirar hacia un pasado muerto, que confiamos será superado por el futuro que nuestra inteligencia puede crear.

NOTA: el libro "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana" fue escrito por Friedrich Engels en 1886.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE JUNIO DE 2021.

Frases textuales del libro “Vida Eterna”. Leamos ahora a Helmut Plessner

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 24/06/2021 08:56 AM

Estimado abuelo:

A continuación pongo citas textuales de la obra ¿Vida eterna? – Hans Kung

- (Freud): fidelidad al más acá, a la tierra como única patria, y rechazo de todo «consuelo trascendente», y esto no por manifiesta ignorancia o arrogancia, sino por amor de la libertad y dignidad del hombre.

- (Feuerbach): La idea de Dios, por tanto, no es otra cosa que una proyección del hombre: «La esencia absoluta, el Dios del hombre, es su propia esencia. Y, en consecuencia, el poder del objeto sobre él es simplemente el poder de su propia esencia» El conocimiento de Dios (y aun con él cualquier forma de expresión religiosa, incluida la fe en la vida eterna) aparece así como un poderoso «dar-luz», un potente alumbramiento: Dios se presenta como un reflejo proyectado, hipostasiado, del hombre mismo, reflejo que posee tan poca realidad como una imagen luminosa proyectada en una pantalla. Por tanto, no es como dice la Biblia: Dios creó al hombre a su imagen. Sino al revés: el hombre creó a Dios a su imagen. He aquí la fórmula válida: ¡Homo homini deus! ¡El hombre es el dios del hombre!

- «El cielo cristiano o la inmortalidad personal». Feuerbach, sin embargo, desarrolla este capítulo —en buen estilo hegeliano— partiendo de lo anteriormente dicho sobre el significado cristiano del celibato y monacato voluntarios. La vida célibe, la vida ascética en general es para los cristianos el camino más directo hacia la vida celeste inmortal; pues el cielo no es otra cosa que la vida absolutamente subjetiva, sobrenatural, sin género, manifiestamente asexual. De modo que para Feuerbach la fe en la vida celeste o —lo que para él es lo mismo— la fe en la inmortalidad personal es una doctrina típica del cristianismo, en cuanto que coincide con la fe en un Dios personal.

- (Heidegger) Menester es más bien encajarse con la muerte como una posibilidad harto real, hacerla propia, «adelantarse» decididamente hacia ella.

- Pero, al contrario que Heidegger, Sartre no contempla la vida desde la muerte, sino la muerte desde la vida. Briosamente dirige sus ataques contra la interpretación de la existencia como «ser-para-la muerte». Interpretar la muerte como una extraordinaria posibilidad de autoproyectar y autocomprender la existencia le parece un exceso de optimismo. La muerte no se deja interiorizar, individualizar, capitalizar a favor de la vida o de la existencia humana total. ¿Por qué? Porque la muerte, según Sartre, es simplemente un *factum*, un hecho casual, sin sentido, que nunca comprenderemos y del que en ningún caso podemos disponer. Sobreviene súbita e inesperadamente, es imprevisible y sorprende incluso a quien la espera en una fecha determinada. La muerte, según esto, es algo muy distinto de esa

finitud (temporalidad) que pertenece a la estructura óntica del nombre y que se daría aun cuando no existiese la muerte, aun cuando el hombre fuese inmortal. No; la muerte irrumpe desde fuera, como un *factum fortuito*, indeterminado, brutal, en el ser del hombre que se proyecta y realiza sus posibilidades. No ayuda al hombre a conseguir su totalidad, sino que se la obstruye definitivamente. Con la muerte toda posibilidad queda rota y la existencia se torna fragmentaria. Mi muerte es cualquier otra cosa menos mi posibilidad. Propiamente es el reverso de mi libre elección. Es mi muerte, sí, pero yo en la muerte estoy condenado a convertirme en despojo para los otros, para los que siguen viviendo. Dicho en otros términos: La muerte quita todo significado a la vida. No es mi posibilidad, luego mucho menos mi extraordinaria posibilidad. Es la aniquilación de todas mis posibilidades. La muerte es absurda porque hace absurda toda nuestra vida.

- (Jaspers): Es innegable que el hombre está constantemente expuesto a profundas crisis y que inevitablemente cae en situaciones en las que choca con ciertos límites. «Situaciones límite» —he aquí un conocido lema de la filosofía de Jaspers—, que se dan cuando se hace la angustiosa experiencia de la inevitabilidad de la lucha, el dolor, la culpa, cuando se tiene la vivencia de la fatalidad del destino, cuando muere una persona querida o cuando se piensa en la propia muerte. En todos estos casos amenaza por doquier el fracaso, la desesperanza, la desesperación nihilista. ¿Cabe liberarse de todo esto? Sólo si el hombre acepta la situación y la afirma por entero, si dice sí incluso a la muerte.

- «Las palabras», obra autobiográfica de Sartre, aparece aún más claro el significado personal y objetivo de estas afirmaciones. Jean-Paul Sartre, nacido católico y por su casa predestinado a seguir carrera de creyente e incluso de monje, pero bruscamente apartado del cristianismo burgués (innegable paralelismo con Martín Heidegger, también católico y novicio jesuíta): cuan atroz y aburrida es la empresa del ateísmo. El ateísmo es una cruel y aburrida empresa; creo haberlo llevado hasta el final. Otra vez soy, como cuando tenía siete años, el viajante sin billete. No sé qué hacer con mi vida.

- Como los profetas, Jesús no tuvo un éxito arrollador; al contrario, acabó siendo recusado. Como los profetas, tuvo que padecer. Pero su pasión, más que el padecimiento de un profeta, se asemejó a los padecimientos del misterioso siervo de Yahvé que aparece en el Deuteronomio 33, que cargó con los pecados de muchos e intercedió por los pecadores. Así al menos se ha entendido después. La imagen que en su tiempo ofreció la muerte de Jesús fue la imagen no de un fracaso casual, sino de un fracaso ineludible. De ahí surge inevitable la pregunta: ¿No murió Jesús en vano? Por mucho que podamos suponer que Jesús previo su muerte violenta, desconocemos por completo lo que pensó y sintió al morir.

En el relato más antiguo de la pasión se da cuenta escueta de su muerte, sin adornos edificantes, sin palabras ni gestos solemnes, sin hacer siquiera alusión a su imperturbable serenidad interior, de un modo desconcertante por su simplicidad: «Entonces Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró.» Este grito fuerte, inarticulado, responde fielmente a aquel horror y angustia ante la muerte de que todos los sinópticos —si bien en Lucas está suavizado por la aparición del ángel, signo de la cercanía de Dios— dan noticia unánime. Pero ¿qué es lo característico de esta muerte? Ya entonces se hizo palpable. Jesús murió no sólo abandonado de los hombres, sino absolutamente abandonado por Dios. La especial comunión en que Jesús se creyó con Dios da la medida de su especial abandono por parte

de Dios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»³⁷. Este Dios y Padre, con quien él se había identificado enteramente hasta el final, al fin no se identifica con él. Todo parecía como jamás sucedido: en vano. El, que ante todo el mundo había anunciado públicamente la cercanía y la venida de Dios, su Padre, muere ahora en este total abandono de Dios, y así, públicamente, ante el mundo entero, se revela como un impío: un hombre juzgado por el mismo Dios, liquidado de una vez para siempre. Y dado que la causa por la que él había vivido y luchado estaba tan ligada a su persona, también su causa se derrumba con él. Independientemente de él, no hay causa que valga. ¿Cómo se iba a creer en su palabra si enmudeció tras expirar con un grito tan desgarrador?

- El cristianismo es la religión más sangrienta y mortífera que ha existido jamás. Con esta realidad deben hoy vivir los cristianos, este es el pasado que tienen que "superar". Y la verdadera causa de esta perversión del espíritu cristiano es la "fe en el infierno". Quien tiene la convicción de que Dios condena a un hombre al infierno por toda la eternidad por el simple hecho de ser pagano, judío o hereje, no puede por menos de juzgar a su vez que todos los paganos, judíos y herejes "no valen la cuerda que merecen", ni merecen la existencia, ni son dignos de la vida. El exterminio casi total de los pueblos norteamericanos y sudamericanos por los conquistadores "cristianos" es, desde este punto de vista, enteramente lógico. "Bautismo o muerte", desde la perspectiva del dogma del infierno, resulta una divisa fácil de entender»³⁶

- Que Dios tenga que salvar a todos los hombres y reducir la «eternidad» de las penas del infierno contradice la soberana libertad de su justicia y misericordia. Pero también la contradice que Dios no pueda, salvar a todos los hombres ni acabar —por así decir— vaciando el infierno. ¿Qué decir, pues? En el Nuevo Testamento, los relatos del juicio anuncian una clara división de la humanidad. Pero otras afirmaciones, especialmente las paulinas, indican —como hemos visto— una misericordia universal. Estas afirmaciones y las del Nuevo Testamento no se encuentran conciliadas en ningún pasaje. ¡La cuestión, por tanto, como hoy sostienen muchos teólogos, no puede por menos que quedar abierta! Y la lección que se saca de esto es que hay que tomar en serio conjuntamente la responsabilidad personal y la gracia de Dios.

- Marco Aurelio, que en sentido estoico-panteísta creía en una «naturaleza universal», concluye sus «Autorreflexiones» con las siguientes frases: «¿Qué temes, pues, si de la ciudad te despide no un tirano, ni un juez inicuo, sino la naturaleza, que te había admitido en ella? Pues el término lo establece aquel que ya fue autor de la composición y ahora lo es de la conclusión: tú no eres el autor de ninguna de las dos cosas. Marcha sereno, pues, ya que también está sereno el que te despide» Esta es la actitud estoica

- (Santiago, comentario): El cristiano no puede morir como el estoico muere, muere con la infinita curiosidad de conocer a dios, muere inquieto por el juicio final, temeroso de la ira de dios y a la vez esperanzado de cumplir el objetivo de su existencia, la vida de terna y la plenitud.

Muere por tanto no sereno, ha llegado el punto de quiebre de su existencia, el punto donde ha de definirse donde ha de pasarse la eternidad, el punto en el que la verdad entera le será revelada, muere como si toda su conciencia estuviese apunto de ser abierta y juzgada por el creador del cosmos.

Jesús de Nazaret no murió como un estoico en total y desapasionada serenidad si no bajo muy grandes tormentos de sushi que, lanzando el grito del abandono de dios.

Jesús mismo no entendió su muerte, ¿cómo hemos de entenderla nosotros? La teología dirá que Jesús como hombre el que hablaba pero lo que digo yo es, ¿Qué no tenía más razones Jesús de Nazaret para morir confidente y serenamente que Marco Aurelio? ¿fue el dolor físico lo que lo corrompió? ¿se desquebrajo su misión ante sus ojos? ¿no entendió por qué dios hacia eso? El creyó más bien que dios lo había abandonado y dejado a la suerte del hombre. Para Jesús lo que pasaba no era la voluntad de dios, dios ni siquiera se hallaba presente, dios como sus discípulos lo habían abandonado. ¿Pero por qué?

FIN

Por otro lado quiero agradecerte por las citas de Bertrand Russell, algunas de ellas me han causado gran impresión. En particular estas cuatro:

- Si se dice, como hacen los teólogos, que Dios es bueno, entonces hay que decir que el bien y el mal deben tener un significado independiente del mandato de Dios, porque los mandatos de Dios son buenos y no malos independientemente del mero hecho de que Él los hiciera. Si se dice eso, entonces hay que decir que el bien y el mal no se hicieron por Dios, sino que son en esencia lógicamente anteriores a Dios.

-Y uno halla repetidamente una furia vengativa contra los que no escuchaban sus sermones, actitud común en los predicadores y que dista mucho de la excelencia superlativa. No se halla, por ejemplo, esa actitud en **Sócrates**. Es amable con la gente que no le escucha; y eso es, a mi entender, más digno de un sabio que la indignación. Cristo dijo: “¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo será posible que evitéis el ser condenados al fuego del infierno?” Se lo decía a la gente que no escuchaba sus sermones.

- Supongamos que en el mundo actual una joven sin experiencia se casa con un sifilítico; en tal caso, la Iglesia Católica dice: “Este es un sacramento indisoluble. Hay que estar juntos durante toda la vida.” Y la mujer no puede dar ningún paso para no traer al mundo hijos sifilíticos. Eso es lo que dice la Iglesia Católica. Yo digo que ésa es una diabólica crueldad, y nadie cuya compasión natural no haya sido alterada por el dogma, o cuya naturaleza moral no sea absolutamente insensible al sufrimiento, puede mantener que es bueno y conveniente que continúe ese estado de cosas.

- El miedo es el padre de la crueldad y, por lo tanto, no es de extrañar que la crueldad y la religión vayan de la mano. Se debe a que el miedo es la base de estas dos cosas.

En algún punto de nuestra conversación me dará gusto el poderlas abordar en toda su amplitud.

FINALMENTE propongo lo siguiente.

Trás adentrarme en la búsqueda de algunas obras de los grandes, he decidido optar por la del Filosofo Alemán Helmut Plessner.

La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano

Publicado por primera vez en alemán en 1940 y ampliamente reconocido como un clásico de la antropología filosófica, *La risa y el llanto* es una investigación detallada de estos dos tipos de comportamiento expresivo particularmente significativos, tanto en sí mismos como en relación con la naturaleza humana. Elaborando el relato filosófico de la vida humana que desarrolló en *Niveles de vida orgánica y lo humano: Una introducción a la antropología filosófica*, Plessner sugiere que la risa y el llanto son expresiones de una crisis provocada en determinadas situaciones por la relación de la persona con su cuerpo.

Caracterizada por esta posición excéntrica, la identidad humana es especialmente compleja: el hombre se relaciona tanto con el mundo externo como con el interno, se tiene a sí mismo y es sí mismo. Sólo en esa no coincidencia y distancia consigo mismo, puede verse el hombre a sí mismo y su situación en el mundo. El presente libro desarrolla esta concepción, hallando para ella una fecunda aplicación práctica. La risa y el llanto forman parte de las posibilidades miméticas del hombre ante los desafíos que le plantea su condición excéntrica. El análisis de sus opuestas formas expresivas revela ambos fenómenos como respuestas a situaciones-límite del comportamiento humano.

Se consigue a través de amazon.

Saludos afectuosos.

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE JUNIO DE 2021.

Frases textuales del libro “Vida Eterna”. Leamos ahora a Helmut Plessner

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Jue 24/06/2021 01:54 PM

Querido nieto.

Por lo visto, tienes una gran inquietud intelectual respecto a diversos temas entre los cuales destaca el amor, el sentido de la vida y si ya no hay nada que agregar a lo que nos han enseñado los grandes filósofos, o bien, procurar crear una nueva ideología en base de lo que nos han enseñado los grandes maestros, pero una ideología actualizada, reinventada, innovadora, pues a mí me parece inaceptable creer que los grandes maestros del pasado ya nos han enseñado todo lo que debemos aprender, que lo único que debemos de hacer es efectuar “la gran recuperación sublime”, ¿qué significa esto?, acaso significa volvernos retrogradadas, que no seamos capaces de reinventarnos, aunque la sociedad continuamente esté cambiando. Si la sociedad cambia, lo cual es indiscutible, tienen que cambiar las convenciones sociales y las leyes, no debemos dejar caer en la pasividad.

Como ya lo dije, debemos actualizarnos. La sociedad ha cambiado, aunque los sistemas jurídicos, políticos y económicos no lo quieran permitir; pero la sociedad rebasa a la “planificación social”. En consecuencia, debemos estar acordes con los anhelos de la sociedad.

Ya te platicaré, más adelante, lo que significa el desarrollo social que está muy aparte de lo que pretenden que sea los núcleos del poder.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE JUNIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 24/06/2021 10:50 PM

Estimado abuelo:

Esperaré entonces la visión que me prometiste sobre lo que es “desarrollo social”.

¿Qué no es normal que me aventure en lo que han dicho las grandes mentes sobre las últimas verdades? ¿Qué ahorre así tiempo y entienda lo antes posible las posibilidades que ofrece la historia del pensamiento humano? Nuestro existir comprende en sí la responsabilidad de buscarse una manera de existir conforme a las capacidades del intelecto y el espíritu. No buscarlo sería ya inmoral. Si la sociedad cambia, ¿es por que las circunstancias la obligan a hacerlo? ¿O es más bien la sociedad quien está empujando el cambio de las circunstancias?

En caso de ser la última, habría que ver cuál es la nueva filosofía de la sociedad que la motiva a hacer dichos cambios. Una crítica analítica de esta nueva filosofía es lo primero que habría que hacer. Vivimos en una época de interesantísimos cambios. En poco tiempo vemos cambios tan grandes como otras generaciones verían a lo largo de toda su vida. Es por eso que me uno con tu visión de reinventarnos y no caer en la mortal pasividad. Sin embargo no creo que el cambio deba ser dirigido por las masas sordas y rabiosas. No estoy por cumplir los deseos de una sociedad crecientemente individualista, insatisfecha, sentimentalista, pasional, y arrinconada en su rencor. Nietzsche advirtió dos siglos de nihilismo después de él. Su proyección ha sido atinada. Lo cierto es que una sociedad nihilista no tiene anhelo alguno, solo lucha por una vida más llevadera. Idolatra el bienestar, puesto que no puede desear nada que tenga que ver con la trascendencia.

El cambio debe ser dirigido por la razón y el humanismo bien entendido para que podamos florecer como la especie más espectacular que existe a miles de millones de años luz.

Propongo el siguiente libro para nuestro mutuo enriquecimiento.

Tras adentrarme en la búsqueda de algunas obras de los grandes, he decidido optar por la del Filósofo Alemán Helmut Plessner.

La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano

Publicado por primera vez en alemán en 1940 y ampliamente reconocido como un clásico de la antropología filosófica, *La risa y el llanto* es una investigación detallada de estos dos tipos de comportamiento expresivo particularmente significativos, tanto en sí mismos como en relación con la naturaleza humana. Elaborando el relato filosófico de la vida humana que desarrolló en *Niveles de vida orgánica y lo humano: Una introducción a la antropología filosófica*, Plessner sugiere que la risa y el llanto son expresiones de una crisis provocada en determinadas situaciones por la relación de la persona con su cuerpo.

Caracterizada por esta posición excéntrica, la identidad humana es especialmente compleja: el hombre se relaciona tanto con el mundo externo como con el interno, se tiene a sí mismo y es sí mismo. Sólo en esa no coincidencia y distancia consigo mismo, puede verse el hombre a sí mismo y su situación en el mundo. El presente libro desarrolla esta concepción, hallando para ella una fecunda aplicación práctica. La risa y el llanto forman parte de las posibilidades miméticas del hombre ante los desafíos que le plantea su condición excéntrica. El análisis de sus opuestas formas expresivas revela ambos fenómenos como respuestas a situaciones-límite del comportamiento humano.

Abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 25 DE JUNIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 25/06/2021 12:30 PM

Querido nieto.

Son muy interesantes tus observaciones. Estoy de acuerdo en que, por lo general, la sociedad necesita ser dirigida, pero también creo en la sabiduría popular. Erich Fromm afirma la necesidad de considerar los factores sociales, los valores y las normas éticas en el estudio de las personalidades individuales y de la personalidad total. Ciertos principios, como el del determinismo, la existencia de una actividad inconsciente individual y colectiva, el significado de la neurosis como conflicto dinámico de fuerzas, y la existencia de mecanismos de represión, de proyección, de compensación, de sublimación, de reacción, de transferencia, de racionalización, etc., constituyen puntos firmes que rechazan la orientación biologista. El predominio de la biología respondía a una orientación general de las ciencias sociales, que fue superada en favor de una posición que veía en la sociedad y la cultura fuerzas no menos poderosas, para moldear al hombre, que los factores biológicos. Freud asumió como factores explicativos del desarrollo personal y social, ciertos impulsos biológicamente determinados, una “naturaleza humana” fija e invariable, y colocando al hombre en una relación puramente mecánica con respecto a la sociedad. Ahora consideramos al hombre histórico y socialmente diferenciado, dotado de una constitución biológica extremadamente maleable y susceptible de adaptarse a los más distintos ambientes naturales y culturales, a través de su propia modificación y de la del ambiente mismo.

Los conceptos de carácter social y adaptación dinámica han permitido analizar uno de los aspectos más difíciles de la dinámica social: el de las relaciones entre los fenómenos **estructurales** y los sociales. Y aquí se nos presenta el problema del **estructuralismo**, al cual me referiré en mi próximo escrito; ahora sólo me limitaré a exponer que los hechos estructurales contribuyen a la formación de la conciencia de cada uno de los grupos específicos en que se diferencia la sociedad.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE JUNIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Lun 28/06/2021 03:54 PM

Querido nieto.

A continuación, te envío los escritos que te ofrecí.

NOCIONES GENERALES DEL MÉTODO ESTRUCTURALISTA EN CIENCIAS SOCIALES.

El método estructuralista en las ciencias sociales es un conjunto de procedimientos que tienen como fin obtener conocimientos científicos, o sea, lograr la descripción, explicación y predicción de las conductas en un área social de observaciones, pero que, y a diferencia de los demás métodos, intentan llegar a dicho fin:

- a) Señalando diferencias u oposiciones sociales, en vez de semejanzas.
- b) Estableciendo correspondencias biunívocas que permitan determinar analogías.
- c) Tomando en cuenta al inconsciente de los miembros del grupo considerado para la formulación de modelos.
- d) Concediendo prioridad y primacía al punto de vista sincrónico sobre el día crónico.
- e) Haciendo posible dar lugar a una formalización que pueda traducirse en ecuaciones lógico-matemáticas.
- f) Atendiendo a las leyes de composición, las cuales no se reducen a asociaciones acumulativas, sino que confieren al todo, como tal, propiedades de conjunto distintas de las de los elementos.

DESARROLLO SOCIAL.

Las principales pasiones y tendencias del hombre son resultado de la *existencia total* del hombre, que son algo definido y averiguable, y que algunas de ellas conducen a la salud y la felicidad y otras a la enfermedad y la infelicidad. Ningún orden social determinado *crea* esas tendencias fundamentales, pero sí determina cuáles han de manifestarse o predominar entre el número limitado de pasiones potenciales. El hombre, tal como aparece en cualquiera cultura dada, es siempre una manifestación de la naturaleza humana, pero una manifestación que en su forma específica está determinada por la organización social en que vive. Así como el niño nace con todas las potencialidades humanas que se desarrollarán en condiciones sociales y culturales favorables, así la especie humana, en el transcurso de la historia, se desarrolla dentro de lo que potencialmente es.

Hay una diferencia importante entre la perturbación mental individual y la social, que sugiere una distinción entre los conceptos de *defecto* y de *neurosis*. Si una persona no llega a alcanzar la libertad, la espontaneidad y una expresión auténtica de sí misma, puede considerarse que tiene un defecto grave, siempre que supongamos que libertad y espontaneidad son las metas que debe alcanzar todo ser humano. Si la mayoría de los individuos de una sociedad dada no alcanza tales metas, estamos ante el fenómeno de un defecto *socialmente modelado*. El individuo lo comparte con otros muchos, no lo considera un defecto, y su confianza no se ve amenazada por la experiencia de ser diferente, de ser un proscrito, por decirlo así. Lo que pueda haber perdido en riqueza y en sentimiento auténtico de felicidad está compensado por la seguridad de hallarse adaptado al resto de la humanidad, *tal como él la conoce*. En realidad, su mismo defecto puede haber sido convertido en virtud por su cultura, y puede, de esta manera, procurarle un sentimiento más intenso de éxito.

Ejemplo de ello es el sentimiento de culpa y de ansiedad que las doctrinas de Calvino despertaban en las gentes. Puede decirse que la persona que se siente abrumada por la sensación de su impotencia e indignidad, por la duda incesante de si se salvará o será condenada al castigo eterno, que es incapaz de sentir la verdadera alegría, padece un defecto grave. Pero ese mismo defecto fue culturalmente modelado: se le consideraba particularmente valioso, y así quedaba el individuo protegido contra la neurosis que habría adquirido en otra cultura en la que el mismo defecto le produjera una sensación de inadaptación y aislamiento profundos.

Spinoza formuló muy claramente el problema del defecto socialmente modelado. Dice: "Muchas personas se sienten poseídas de un mismo afecto con gran persistencia. Todos sus sentidos están tan profundamente afectados por un sólo objeto, que creen que este objeto está presente aun cuando no lo está. Si esto ocurre mientras la persona está despierta, se la cree perturbada... Pero si la persona *codiciosa* sólo piensa en dinero y riquezas, y la *ambiciosa* sólo en fama, no las consideramos desequilibradas, sino únicamente molestas, y en general sentimos desprecio hacia ellas. Pero en *realidad* la avaricia, la ambición, etc., son formas de locura, aunque habitualmente no las consideremos 'enfermedades'."

Hoy nos encontramos con personas que obran y sienten como si fueran autómatas; que no experimentan nunca nada que sea verdaderamente suyo; que se sienten a sí mismas totalmente tal como creen que se las considera; cuya sonrisa artificial ha reemplazado a la verdadera risa; cuya charla insignificante ha sustituido al lenguaje comunicativo; cuya sorda desesperanza ha tomado el lugar del dolor auténtico. De esas personas pueden afirmarse dos cosas. Una es que padecen un defecto de espontaneidad e individualidad que puede considerarse incurable. Al mismo tiempo, puede decirse que no difieren en esencia de millones de otras personas que están en la misma situación. La cultura les proporciona a la mayor parte de ellas normas que les permiten *vivir con un defecto sin enfermarse*. Es como si cada cultura proporcionase el remedio contra la exteriorización de síntomas neuróticos manifiestos que son resultantes del defecto que ella misma produce.

Freud parte de la premisa de una naturaleza humana común a toda la especie, a través de todas las culturas y épocas, y de ciertas necesidades y tendencias averiguables, inherentes a esa naturaleza. Cree que la cultura y la civilización se desarrollan en contraste cada vez

mayor con las necesidades del hombre, y llega así a la idea de la “neurosis social”. “Si la evolución de la civilización —dice— tiene una analogía tan grande con el desarrollo del individuo, y si en una y otro se emplean los mismos métodos, ¿no puede estar justificado el diagnóstico de que muchas civilizaciones —o épocas de ellas— y posiblemente la humanidad toda, han caído en la ‘neurosis’ bajo la presión de las tendencias civilizadoras? Para la disección analítica de esas neurosis, pueden formularse recomendaciones terapéuticas del mayor interés práctico. No diría yo que ese intento de aplicar el psicoanálisis a la sociedad civilizada sea fantástico o esté condenado a ser infructuoso. Pero debemos ser muy cautos, no olvidar que, después de todo, tratamos sólo de analogías, y que es peligroso, no sólo para los hombres sino también para las ideas, sacarlos de la región en que nacieron y maduraron. Además, el diagnóstico de *neurosis colectivas* tropezará con una dificultad especial. En la neurosis de un individuo podemos tomar como punto de partida el contraste que se nos ofrece entre el paciente y su medio ambiente, que suponemos que es ‘normal’. No dispondríamos de ningún fondo análogo para una sociedad afectada similarmente, y habría que suplirlo de alguna otra manera. Y en lo que respecta a la aplicación terapéutica de nuestros conocimientos, ¿de qué valdría el análisis más penetrante de las neurosis sociales, ya que nadie tiene poder para obligar a la sociedad a adoptar la terapia prescrita? A pesar de todas estas dificultades, podemos esperar que alguien se aventure algún día a esta *investigación de la patología de las sociedades civilizadas*.”

Una sociedad sana es la que corresponde a las necesidades del hombre, no precisamente a lo que él *cre*e que son sus necesidades, porque hasta los objetivos más patológicos pueden ser sentidos subjetivamente como lo que más necesita el individuo; sino a lo que *objetivamente* son sus necesidades, tal como pueden descubrirse mediante el estudio del hombre.

Cuando el animal trasciende a la naturaleza, cuando trasciende al papel puramente pasivo de la criatura, *nace el hombre*. En ese momento, el animal se ha emancipado de la naturaleza mediante la posición erecta y vertical. Este nacimiento del hombre puede haber durado centenares de miles de años, pero lo que importa es que *la vida adquirió conciencia de sí misma*.

La vida del hombre está determinada por la alternativa inevitable entre retroceso y progreso, entre el regreso de la existencia animal y la llegada a la existencia humana. Todo intento de retroceder es doloroso, y conduce inevitablemente al sufrimiento y a la enfermedad mental, a la muerte fisiológica o a la muerte mental (locura). Cada paso adelante también es doloroso y temible, hasta que se llega a cierto punto en el que el miedo y la duda tienen proporciones menores. Además de las necesidades alimentadas fisiológicamente (hambre, sed, sexo), todas las necesidades esenciales del hombre están determinadas por esa polaridad. El hombre tiene que resolver un problema, pues no puede permanecer siempre en la situación dada de una adaptación pasiva a la naturaleza. Ni aun la satisfacción más completa de todas sus necesidades instintivas resuelve su problema *humano*; sus pasiones y necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino las enraizadas en la peculiaridad misma de su existencia.

Las fuerzas más poderosas que motivan la conducta del hombre nacen de las condiciones de su existencia, de la “situación humana”.

Todas las culturas proporcionan un sistema modelado en el que predominan ciertas soluciones y, en consecuencia, ciertos impulsos y satisfacciones. Trátase de religiones primitivas, de religiones deístas o no deístas, todas ellas son intentos para encontrar solución al problema existencial del hombre. El individuo que se desvía de las pautas o patrones culturales busca una solución, no menos que su hermano mejor adaptado a ellas. Su solución puede ser mejor o peor que la que proporciona su cultura, pero es siempre otra solución al mismo problema fundamental planteado por la existencia humana.

La necesidad de vincularse con otros seres vivos, de relacionarse con ellos, es imperiosa y de su satisfacción depende la salud mental del hombre. Esta necesidad está detrás de todos los fenómenos que constituyen la gama de las relaciones humanas íntimas, de todas las pasiones que se llaman amor en el sentido más amplio de la palabra.

El hombre empezó como recolector de frutos y como cazador, y si no fuera porque ya empleaba utensilios y conocía el fuego, podría decirse que se diferenciaba muy poco del animal. En el transcurso de la historia, aumentaron sus capacidades, y su relación con la naturaleza dejó de ser pasiva para transformarse en una relación activa. Aprendió a criar animales y a cultivar la tierra, adquirió una capacidad cada vez mayor para el arte y los oficios, cambió sus productos por los de los países extranjeros y, de esta suerte, se convirtió en viajero y comerciante.

También sus dioses sufrieron los cambios correspondientes. Mientras se sintió plenamente identificado con la naturaleza, sus dioses formaron parte de la naturaleza. Cuando adquirió, como artesano, una habilidad mayor, hizo ídolos de piedra, de madera o de oro. Tras nuevos desarrollos, y después de haber adquirido conciencia más clara de su propia fuerza, sus dioses tomaron la forma de seres humanos. Al principio —y esto parece corresponder a una etapa agrícola— Dios se le manifiesta en la forma de una “Gran Madre” nutricia y protectora. Finalmente, empezó a adorar a dioses paternos, representantes de la razón, los principios y la ley. Este último y decisivo apartamiento del arraigo en la naturaleza y de la dependencia de una madre amorosa parece haber comenzado con la aparición de las grandes religiones racionales y patriarcales: en Egipto, con la revolución religiosa de Akh-en-Aton en el siglo XIV a. C.; en Palestina con la formación de la religión mosaica hacia la misma época; y en la India y en Grecia con la llegada, no mucho más tarde, de los invasores del Norte. Muchos ritos expresaron esta idea nueva. En el sacrificio de animales, el animal que hay en el hombre es sacrificado a Dios. En el tabú bíblico que prohíbe beber la sangre del animal (porque “la sangre es su vida”) se establece ya una línea estricta de demarcación entre el hombre y el animal. En el concepto de Dios —que representa el principio unificador de toda vida, que es indivisible e ilimitada— se creó el polo opuesto al mundo natural, finito y diversificado, al mundo de las cosas. El hombre, creado a imagen de Dios, comparte las cualidades de Dios; sale de la naturaleza y se esfuerza en nacer plenamente, en despertar del todo. Este proceso alcanzó una nueva fase en China a mediados del primer milenio, con Confucio y Lao-tse; en la India con Buda, en Grecia con los filósofos de la ilustración griega y en Palestina con los profetas bíblicos, y más tarde llegó a una nueva cima con el cristianismo y el estoicismo en el Imperio Romano, con Quetzalcóatl en México y, medio milenio después, con Mahoma en África.

Nuestra cultura occidental está erigida sobre dos bases: la cultura judía y la cultura griega. Al examinar la tradición judía, cuyos fundamentos se hallan en el Antiguo Testamento, vemos que constituye una forma relativamente pura de cultura patriarcal, construida sobre el poder del padre en la familia, del sacerdote y del rey en la sociedad, y de un Dios paternal en el cielo. Pero, a pesar de esa forma extrema de patriarcalismo, aún pueden reconocerse los antiguos elementos matriarcales tal como existían en las religiones basadas en vínculos con la tierra y la naturaleza, en vínculos telúricos, que fueron vencidos por las religiones racionales y patriarcales durante el segundo milenio antes de Cristo.

En el relato de la creación vemos aún al hombre en estado de unidad primitiva con el suelo, sin necesidad de trabajar y sin conciencia de sí mismo. La mujer es más inteligente, activa y osada que el hombre, y sólo después de la “caída” anuncia el Dios patriarcal que el hombre mandará sobre la mujer. Todo el Antiguo Testamento es una elaboración, en diversas formas, del principio patriarcal, mediante la creación de un tipo jerárquico de estado teocrático y una organización familiar estrictamente patriarcal. En la estructura de la familia, tal como la describe el Antiguo Testamento, hallamos siempre la figura del hijo *favorito*: Abel contra Caín, Jacob contra Esaú, José contra sus hermanos; y en un sentido más amplio, el pueblo de Israel como hijo favorito de Dios. En vez de la igualdad de todos los hijos a los ojos de la madre, encontramos el hijo favorito, que se parece más al padre y es preferido por éste para sucesor suyo y heredero de su riqueza. En la lucha por ganar la posición de hijo favorito, y, en consecuencia, por la herencia, los hermanos se convierten en enemigos y la igualdad cede el lugar a la jerarquía.

El Antiguo Testamento no sólo postula un tabú estricto del incesto, sino también la prohibición de la fijación al suelo. La *historia humana* comienza con la expulsión del hombre del paraíso, del suelo en que estaba enraizado y con el que se sentía identificado. La historia *judía* empieza con la orden dada a Abraham de abandonar el país en que ha nacido y de ir “al país que no conoces”. La tribu va de Palestina a Egipto, y desde aquí regresa a Palestina. Pero el nuevo establecimiento no es definitivo. Las enseñanzas de los profetas se dirigen contra la nueva relación incestuosa con el suelo y la naturaleza, tal como se manifestaba en la idolatría canaanita. Los profetas proclamaban el principio de que un pueblo que de los principios de la razón y justicia ha vuelto a los del vínculo incestuoso con el suelo será arrojado de su tierra y andará errabundo por el mundo sin patria ni hogar, hasta que haya desarrollado plenamente los principios de la razón, hasta que haya vencido el vínculo incestuoso con el suelo y la naturaleza; sólo entonces puede el pueblo regresar a su tierra natal, sólo entonces el suelo será una bendición, una patria *humana* libre de la maldición del incesto. El concepto del tiempo mesiánico es el de la victoria total sobre los vínculos incestuosos y el establecimiento pleno de la realidad espiritual de la conciencia moral e intelectual no sólo entre los judíos, sino entre todos los pueblos de la tierra.

La coronación y el concepto central del sentido patriarcal del Antiguo Testamento residen, como es natural, en el concepto de Dios. Dios representa el principio unificador que está detrás de la diversidad de los fenómenos. El hombre es creado a semejanza de Dios, y, por lo tanto, todos los hombres son iguales: iguales en sus cualidades espirituales comunes, en su razón común, y en su capacidad de amor fraternal.

El cristianismo primitivo es un nuevo desarrollo de ese espíritu, no tanto por la importancia concedida a la idea del amor, que encontramos expresada en muchas partes del Antiguo Testamento, sino por la insistencia en el carácter supranacional de la religión. Así como los profetas negaban la validez de la existencia de su propio estado, porque no satisfacía las exigencias de la conciencia, así los primeros cristianos negaban la legitimidad moral del Imperio Romano, porque violaba los principios del amor y la justicia.

Mientras la tradición judeo-cristiana destacaba el aspecto *moral*, el pensamiento griego encontró su expresión más fecunda en el aspecto *intelectual* del espíritu patriarcal. En Grecia, como en Palestina, encontramos un mundo patriarcal que, en sus aspectos sociales y religiosos, ha surgido victoriosamente de una estructura matriarcal anterior. Así como Eva no nació de mujer, sino que fue hecha con una costilla de Adán, así Atena no fue hija de mujer, sino que salió de la cabeza de Zeus. La persistencia de un antiguo mundo matriarcal puede verse aún, como ha mostrado Bachofen, en las figuras de las diosas subordinadas al patriarcal mundo olímpico. Los griegos echaron las bases del desenvolvimiento intelectual del mundo occidental. Formularon los “primeros principios” del pensamiento científico, fueron los primeros en crear “teoría” como base de la ciencia, en desarrollar una filosofía sistemática como no había existido antes en ninguna cultura. Crearon una teoría del estado y de la sociedad basada en su experiencia de la “polis” griega, que fue continuada en Roma sobre la base social de un vasto imperio unificado.

A causa de la incapacidad del Imperio Romano para proseguir una evolución social y política progresista, el proceso se estancó hacia el siglo IV; pero no antes de que hubiera sido creada una nueva y poderosa institución, la Iglesia Católica. Aunque el cristianismo primitivo había sido un movimiento espiritualmente revolucionario de los pobres y los desheredados, que discutían la legitimidad moral del estado existente, la creencia de una minoría que aceptaba la persecución y la muerte como testimonios de Dios se convirtió en un tiempo increíblemente corto en la religión oficial del estado romano. Mientras la estructura social del Imperio Romano se iba solidificando lentamente en un régimen feudal que sobrevivió en Europa durante mil años, la estructura social de la religión católica empezó, por su parte, a cambiar. La actitud profética, que estimulaba la discusión y la crítica del poder secular por la violación de éste de los principios del amor y la justicia, perdió importancia. La nueva actitud buscaba el apoyo sin distinciones del poder de la Iglesia como institución. Se dio a las masas esta satisfacción psicológica, para que aceptaran su dependencia y su pobreza con resignación y no se esforzaran por mejorar su condición social.

El cambio más importante desde el punto de vista de este estudio, es el paso de un régimen puramente patriarcal a una fusión de elementos matriarcales y patriarcales. El Dios judío del Antiguo Testamento había sido un dios estrictamente patriarcal; en el catolicismo, volvió a introducirse la idea de la madre que ama y perdona. La Iglesia Católica misma — madre que todo lo abarca — y la Virgen Madre simbolizan el espíritu maternal de amor y perdón, mientras que Dios, el padre, representaba en el principio jerárquico la autoridad a que el hombre tiene que someterse sin queja ni rebeldía. Indudablemente, esa mezcla de elementos paternos y maternos fue uno de los principales factores a que debió la Iglesia su atracción e influencia enormes sobre las almas de las gentes. Las masas, oprimidas por autoridades patriarcales, podían recurrir a la madre amorosa, que las consolaría e intercedería por ellas.

La misión histórica de la Iglesia de ninguna manera consistió sólo en contribuir al establecimiento de un orden feudal. Su obra más importante, a la que contribuyeron muchos árabes y judíos, consistió en transmitir los elementos esenciales del pensamiento judío y griego a la primitiva cultura europea. Es como si la historia de Occidente se hubiera detenido durante mil años esperando el momento en que el norte de Europa alcanzara la etapa de desarrollo a que el mundo mediterráneo había llegado a comienzos de la Edad Media. Cuando la herencia espiritual de Atenas y de Jerusalén llegó hasta allí y saturó los pueblos del norte de Europa, la estructura social solidificada empezó a derretirse y comenzó un nuevo desarrollo expansivo social y espiritual.

La teología católica de los siglos XIII y XIV, las ideas del Renacimiento italiano, “descubriendo al individuo y a la naturaleza”, los conceptos de humanismo y de derecho natural, y la Reforma, son las bases del nuevo desenvolvimiento. El efecto más fuerte y de mayor alcance sobre Europa y sobre el mundo lo ejerció la Reforma. El protestantismo y el calvinismo retornaron al espíritu puramente patriarcal del Antiguo Testamento y eliminaron del concepto religioso al elemento maternal. El hombre ya no estaba envuelto en el amor maternal de la Iglesia y de la Virgen; estaba solo, frente a un Dios severo y estricto cuya gracia podía obtener únicamente por un acto de sumisión total. El príncipe y el estado se hicieron omnipotentes, sancionados por las órdenes de Dios. La emancipación de las ataduras feudales condujo a un sentimiento cada vez más fuerte de aislamiento y desamparo, pero al mismo tiempo el aspecto positivo del principio paternal se afirmaba en el renacimiento del pensamiento racional y del individualismo.

El renacimiento del espíritu patriarcal desde el siglo XVI, especialmente en los países protestantes, muestra al mismo tiempo el aspecto *positivo* y el aspecto *negativo* del patriarcalismo. El aspecto negativo se manifestó en una nueva sumisión al estado y al poder temporal, a la importancia sin cesar creciente de las leyes hechas por el hombre, y a las jerarquías seculares. El aspecto positivo se reveló en el espíritu creciente de racionalidad y objetividad y en el desarrollo de la conciencia individual y social. El florecimiento de la ciencia en nuestros días es una de las manifestaciones más impresionantes de pensamiento racional que la humanidad haya producido. Pero el *complejo matriarcal*, tanto en su aspecto positivo como negativo, de ningún modo ha desaparecido del moderno escenario occidental. Su aspecto positivo, la idea de la igualdad humana, del carácter sagrado de la vida, del derecho de todos los hombres a participar en los frutos de la tierra, encontró su expresión en las ideas del derecho natural, en el humanismo, en la filosofía de la ilustración y en los objetivos del socialismo democrático. A todas esas ideas les es común el concepto de que todos los hombres son hijos de la Madre Tierra y tienen derecho a ser nutridos por ella y a gozar de felicidad, sin tener que probar ese derecho conquistando una posición particular. La hermandad de todos los hombres implica que todos son hijos de la misma madre, que tienen un derecho inalienable al amor y la felicidad. En este concepto está eliminado el vínculo incestuoso con la madre. Por el dominio de la naturaleza, tal como se manifiesta en la producción industrial, el hombre se libra de su fijación a los vínculos de la sangre y el suelo, humaniza a la naturaleza y se naturaliza a sí mismo.

Pero al lado del desarrollo de los aspectos positivos del complejo matriarcal, encontramos en el desenvolvimiento de Europa la persistencia de sus aspectos negativos, o hasta la regresión a ellos: la fijación a la sangre y el suelo. El hombre —liberado de las tradicionales

ataduras de la comunidad medieval, amedrentado ante la nueva libertad, que lo convirtió en un átomo aislado— huyó hacia una nueva idolatría de la sangre y el suelo, cuyas expresiones más evidentes son el nacionalismo y el racismo. Paralelamente con el desarrollo progresivo, que es una fusión del aspecto positivo del espíritu patriarcal y matriarcal, se produjo el desarrollo de los aspectos negativos de ambos principios: el culto del estado, mezclado con la idolatría de la raza o la nación.

La persona que no se ha librado de los vínculos de la sangre y el suelo aún no ha nacido del todo como ser humano; su capacidad de amor y de razón está tullida; no siente a sí mismo ni a sus prójimos en su realidad humana.

Sólo cuando el hombre logre desarrollar su razón y su amor más que hasta ahora, sólo cuando pueda organizar un mundo a base de solidaridad humana y de justicia, sólo cuando pueda sentirse enraizado en un sentimiento de fraternidad universal, habrá encontrado una forma nueva y humana de arraigo.

De acuerdo con las ideas de Rousseau, Freud sostiene que el hombre primitivo aún no tenía que luchar contra ninguna restricción, o contra muy pocas, para la satisfacción de deseos fundamentales. Puede dar salida a su impulso agresor, y existen pocas limitaciones a la satisfacción de sus impulsos sexuales. “En realidad de verdad, el hombre primitivo... no conocía ninguna restricción a sus instintos... El hombre civilizado ha cambiado parte de sus probabilidades de felicidad por cierto grado de ‘seguridad’.”

Mientras sigue a Rousseau en la idea del “salvaje feliz”, sigue a Hobbes en el supuesto de la hostilidad fundamental entre los hombres, “*Homo homini lupus*: ¿quién tiene el valor de discutirlo, ante todas las pruebas de su propia vida y de la historia?”, pregunta Freud. Según él, la agresividad del hombre procede de dos fuentes: una, la tendencia innata a la destrucción (instinto de la muerte), y la otra la frustración de sus deseos instintivos, que le impone la civilización. Aunque el hombre puede canalizar parte de su impulso agresor contra sí mismo, mediante el super ego, y aunque una minoría puede sublimar su deseo sexual hasta convertirlo en amor fraterno, la agresividad es inextirpable. Los hombres competirán siempre entre sí, y se atacarán unos a otros, si no por cosas materiales, sí por ciertas “prerrogativas en las relaciones sexuales, que tienen que suscitar el rencor más fuerte y la enemistad más violenta entre hombres y mujeres que, por lo demás, son iguales. Supongamos que también esto se eliminara instituyendo una libertad absoluta en la vida sexual, de modo que dejara de existir la familia, célula-germen de la cultura; no pueden preverse, ciertamente, las nuevas sendas por donde avanzaría entonces el desenvolvimiento cultural, pero una cosa podría esperarse, y es que aquel rasgo indeleble de la naturaleza humana seguiría todas las direcciones que le fuesen posibles”. Como para Freud el amor es en su esencia deseo sexual, se ve obligado a suponer una contradicción entre el amor y la cohesión social. El amor, según él, es por su propia naturaleza egoísta y antisocial, y los sentimientos de solidaridad y de amor fraternal no son sentimientos primarios, enraizados en la naturaleza humana, sino deseos sexuales desviados.

A base de su concepto del hombre, el de su deseo innato de goce sexual ilimitado y de su destructividad, Freud tiene que llegar al cuadro del *conflicto* inevitable entre civilización de un lado y salud mental y felicidad de otro. El hombre primitivo es sano y feliz porque no se siente frustrado en sus instintos fundamentales, pero carece de los beneficios de la

cultura. El hombre civilizado se siente más seguro, goza del arte y de la ciencia, pero está condenado a ser un neurótico a causa de la constante frustración de sus instintos, impuesta por la civilización.

Para Freud, la vida social y la civilización están en oposición esencial con las necesidades de la naturaleza humana tal como él la ve, y el hombre se halla ante la trágica alternativa entre la felicidad basada en la satisfacción ilimitada de sus instintos, y la seguridad y las realizaciones culturales basadas en la frustración de los instintos y, por lo tanto, conducente a la neurosis y a todas las otras formas de enfermedad mental. La civilización, para Freud, es el producto de la frustración de los instintos y, por lo tanto, la causa de las enfermedades mentales.

El concepto que Freud tiene de la naturaleza humana como esencialmente competitiva (y asocial) es el mismo que encontramos en la mayor parte de los autores que creen que las características del hombre en el capitalismo moderno son sus características naturales. La teoría de Freud sobre el complejo de Edipo se basa en el supuesto de un antagonismo “natural” y una competencia entre padre e hijos por el amor de la madre. Dícese que esta competencia es inevitable a causa de las tendencias incestuosas naturales en los hijos. No hace más que seguir la misma orientación mental cuando supone que los instintos del hombre le hacen desear el goce de ciertas prerrogativas en las relaciones sexuales, con lo cual crea una violenta enemistad entre ellos. No podemos dejar de ver que toda la teoría de Freud sobre el sexo está concebida sobre la premisa antropológica de que la competencia y la hostilidad mutua son inherentes a la naturaleza humana.

Darwin dio expresión a este principio en la esfera de la *biología* con su teoría de la “lucha por la supervivencia”. Economistas como Ricardo y los de la escuela manchesteriana lo trasladaron a la esfera de la *economía*. Posteriormente, Freud, bajo la influencia de la misma premisa antropológica, lo aplicó a la esfera de los *deseos sexuales*. Su concepto fundamental es el de un *homo sexualis*, como el de los economistas fue el del *homo economicus*. Tanto el hombre económico como el sexual son creaciones útiles cuya supuesta naturaleza — aislada, asocial, insaciable y competitiva — hace que el capitalismo parezca el régimen que corresponde perfectamente a la naturaleza humana y lo pone fuera del alcance de la crítica.

Ambas posiciones, el “punto de vista de la adaptación” y el hobbes-freudiano del conflicto inevitable entre la naturaleza humana y la sociedad, implican la defensa de la sociedad contemporánea, y ambas son deformaciones unilaterales. Además, las dos ignoran el hecho de que la sociedad no sólo está en conflicto con los aspectos *asociales* del hombre, sino también muchas veces con sus cualidades humanas más valiosas, que más bien reprime que alienta.

Un examen objetivo de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza humana debe tomar en cuenta tanto el efecto represivo como el estimulante de la acción de la sociedad sobre el hombre, teniendo presente la naturaleza humana y las necesidades que de ella nacen.

Cada sociedad está estructurada, y opera, de determinadas maneras requeridas por numerosas condiciones objetivas. Entre esas condiciones se cuentan los métodos de producción y distribución, que a su vez dependen de las materias primas, de las técnicas industriales, del clima, del volumen de población, de factores políticos y geográficos, y de

las tradiciones e influencias culturales a que la sociedad vive expuesta. No hay “sociedad” en general, sino únicamente estructuras sociales específicas que funcionan de modos diferentes y averiguables. Aunque esas estructuras sociales cambien en el curso del desenvolvimiento histórico, permanecen relativamente fijas en un período histórico dado, y cada sociedad sólo puede existir si funciona dentro del marco de su estructura particular. Los individuos de la sociedad y (o) las diferentes clases o sectores que existen en su seno, tienen que comportarse de manera que puedan funcionar en el sentido requerido por el sistema social. La función del carácter social consiste en moldear las energías de los individuos de la sociedad de tal suerte, que su conducta no sea asunto de decisión consciente en cuanto a seguir o no seguir la norma social, sino asunto de *querer obrar como tienen que obrar*, encontrando al mismo tiempo placer en obrar como lo requiere la cultura. En otras palabras, la función del carácter social consiste en *moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad*.

Aunque es cierto que el hombre puede adaptarse a casi todas las circunstancias, no es una hoja de papel en blanco sobre la que escribe su texto la cultura. Necesidades como las de felicidad, armonía, amor y libertad son inherentes a su naturaleza; y son también factores dinámicos del proceso histórico que, si se frustran, tienden a producir reacciones psíquicas y a crear, en definitiva, las mismas condiciones adecuadas para los impulsos originarios. Mientras las condiciones objetivas de la sociedad y de la cultura permanecen estables, el carácter social tiene una función predominantemente estabilizadora. Si las condiciones externas cambian de tal manera, que ya no encajan bien con el carácter social tradicional, se produce un *rezago* que con frecuencia convierte la función del carácter en un elemento de desintegración en vez de serlo de estabilización.

Debemos diferenciar los factores a que se deben los *contenidos* particulares del carácter social y los *métodos* con que es producido el referido carácter. Pueden considerarse la estructura de la sociedad y la función del individuo en esa estructura como determinantes del contenido del carácter social. Por otra parte, la familia puede considerarse como la *agencia psíquica de la sociedad*, como la organización que tiene por misión transmitir las exigencias de la sociedad al niño en crecimiento. La familia cumple esa misión de dos maneras. Primero, y éste es el factor más importante, por la influencia que el carácter de los padres tiene en la formación del carácter del niño. Puesto que el carácter de la mayor parte de los padres es expresión del carácter social, de esa suerte transmiten al niño los rasgos esenciales de la estructura de carácter socialmente deseable. El amor y la felicidad de los padres se comunican al niño, lo mismo que su ansiedad y hostilidades. Además del carácter de los padres, también los métodos de educar a los niños, habituales en una cultura, realizan la función de moldear su carácter en una dirección socialmente deseable. Hay diversos métodos y técnicas de educar a los niños que pueden llenar la misma finalidad y, por otra parte, puede haber métodos que parecen idénticos y que, sin embargo, son diferentes a causa de la estructura de carácter de quienes los practican. Atendiendo exclusivamente a los métodos de educación de los niños, nunca podremos explicarnos el carácter social. Los métodos educativos sólo tienen importancia como mecanismo de transmisión, y sólo se les puede comprender correctamente si entendemos primero qué tipos de personalidades son deseables y necesarias en una cultura dada.

La persona mentalmente sana es la persona productiva y no enajenada; la persona que se relaciona amorosamente con el mundo y que emplea su razón para captar la realidad objetivamente; que se siente a sí misma como una entidad individual única, y al mismo tiempo se siente identificada con su prójimo; que no está sometida a una autoridad irracional y acepta de buena voluntad la autoridad racional de la conciencia y la razón; que está en proceso de nacer mientras vive, y considera el regalo de la vida como la oportunidad más preciosa que se le ofrece.

Recordemos asimismo que esas metas de la salud mental no son ideales que haya que imponer a la persona, o que el hombre pueda alcanzar únicamente si vence a su “naturaleza” y sacrifica su “egoísmo innato”. Por el contrario, la tendencia hacia la salud mental, hacia la felicidad, la armonía, el amor, la productividad, es inherente a todo ser humano que no sea un idiota mental o moral de nacimiento. Si se les da oportunidad, esas tendencias se afirman por sí mismas vigorosamente, como puede verse en incontables situaciones. Son precisas muchas constelaciones y circunstancias poderosas para pervertir y sofocar esa tendencia innata a la salud mental; y es cierto que, a lo largo de casi toda la historia conocida, ha causado esa perversión el uso del hombre por el hombre. Creer que dicha perversión es inherente al hombre, es como arrojar semillas en el suelo del desierto y pretender que no estaban destinadas a germinar.

¿Qué sociedad corresponde a esa meta de salud mental, y cuál debe ser la estructura de una sociedad mentalmente sana? Ante todo, una sociedad en que ningún hombre sea un medio para los fines de otro, sino que sea siempre y sin excepción un fin en sí mismo; por consiguiente, una sociedad en que nadie es usado, ni se usa a sí mismo, para fines que no sean los del despliegue de sus propias capacidades humanas, en que el hombre es el centro y están subordinadas a su desarrollo todas las actividades económicas y políticas. Una sociedad sana es aquella en que cualidades como la avaricia, el espíritu explotador, el ansia de poseer y el narcisismo no encuentran oportunidad de ser usadas para obtener mayores ganancias materiales o para reforzar el prestigio personal; donde el obrar de acuerdo con la propia conciencia se considera cualidad fundamental y necesaria, y donde el oportunismo y la falta de principios se consideran antisociales; donde el individuo se interesa por las cuestiones sociales en tal grado, que se convierten en cuestiones personales, en que la relación con su prójimo no está separada de su relación en la esfera privada. Una sociedad mentalmente sana es, además, aquella que permite al hombre operar dentro de dimensiones manejables y observables y ser participante activo y responsable en la vida de la sociedad, así como dueño de su propia vida. Es aquella que fomenta la solidaridad humana y que no sólo permite, sino que estimula, a sus individuos a tratarse con amor; una sociedad sana estimula la actividad productiva de todo el mundo en su trabajo, fomenta el desarrollo de la razón, y permite al hombre dar expresión a sus necesidades internas.

La tarea de imprimir en las gentes los ideales y las normas que regían a nuestra civilización es, ante todo, tarea que incumbe a la educación.

Además, debemos comprender que no puede separarse el cambio de nuestra organización industrial y política del de la estructura de nuestra vida educativa y cultural. Ningún intento serio de cambio y reconstrucción tendrá éxito si no se emprende en todas esas esferas simultáneamente.

No debe operarse ningún cambio por la fuerza, y debe ser simultáneo en las esferas económica, política y cultural. Los cambios limitados a *una* esfera destruyen todos los cambios. Así como el hombre primitivo estaba inerme ante las fuerzas naturales, el hombre moderno se halla inerme ante las fuerzas sociales y económicas que él mismo ha creado. El hombre puede protegerse a sí mismo contra las consecuencias de su propia locura, únicamente creando una sociedad sana adaptada a las necesidades del hombre, necesidades que están arraigadas en las condiciones mismas de su existencia; una sociedad en la que el hombre se relacione con el hombre amorosamente, en la que se sienta enraizado en vínculos de fraternidad y solidaridad, más que en los lazos de la sangre y el suelo; una sociedad que le brinde la posibilidad de trascender la naturaleza creando y no destruyendo, en que cada individuo adquiriera el sentido de sí mismo, sintiéndose sujeto de sus capacidades, y no mediante la conformidad; en la que exista un sistema de orientación.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 05 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 05/07/2021 10:11 PM

Estimado Abuelo. Las consideraciones que apuntas son interesantísimas. Me he entretenido con gran gozo leyéndolas.

Me encuentro en el Aeropuerto de Houston y me he tomado el tiempo de leerte y seguirte con ellos temas que aquí expones. Quisiera escuchar tu opinión acerca de su siguiente aseveración: la civilización al frustrar los instintos naturales del hombre genera neurosis y es la causa de las enfermedades mentales.

De igual manera es de señalar con especial atención el empuje protestante por regresar al esquema Patriarcal que teníamos cuando judíos.

¿Esto lo has escrito tú?

La siguiente semana te enviaré algunas reflexiones filosóficas que ahora estudio de Karl Jaspers.

Un abrazo

Santiago

Holen Sie sich Outlook für iOS

CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mar 06/07/2021 09:22 AM

Querido nieto.

Como ya te he platicado yo cuento con un gran número de ficheros. Y para mis trabajos, como el de Estructuralismo y el de Desarrollo Social, consulto mis ficheros y elijo fichas para armar, a la manera de rompecabezas, mis estudios.

Para poderte dar mi opinión acerca de tu pregunta y tu observación, volveré a consultar mis ficheros. Además, haré referencia a los autores, pues como te podrás haber dado cuenta, mi trabajo es fundamentalmente ecléctico, siempre y cuando coincida con los valores, metas, filosofía, misión y objetivos de Transparencia Sostenida, A. C., los cuales puedes apreciar en el sitio web www.transparenciasostenida.org

Te sugiero que vayas creando, si es que todavía no lo estás haciendo, tus ficheros.

Un abrazo.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mar 07/07/2021 01:46 PM

Querido nieto.

Con el fin de dar respuesta a tu correo anterior, a continuación reescribo unos fragmentos de mi trabajo sobre Desarrollo Social y de mi libro Educación Integral, el cual puedes consultar en el sitio web www.transparenciasostenida.org

Hay personas que no experimentan nunca nada que sea verdaderamente suyo; que se sienten a sí mismas totalmente tal como creen que se las considera; cuya sonrisa artificial ha reemplazado a la verdadera risa; cuya charla insignificante ha sustituido al lenguaje comunicativo; cuya sorda desesperanza ha tomado el lugar del dolor auténtico.

La neurosis se origina en la fundamental ambigüedad de la realidad humana, en el hecho de que ésta está-por-ser-su-ser, de que no somos jamás completamente lo que somos. Para Kierkegaard, el hombre se angustia sobre todo porque es pecador. Neurosis y pecado son dos nociones que se necesitan mutuamente. Considerada de cerca, la neurosis es el deseo de aquello que se teme; esto es más verdad para el pecado que para cualquiera otra realidad. El pecado ejerce atracción sobre el hombre por los goces que promete, por la aparente exaltación de la libertad individual que le brinda. Pero al mismo tiempo lo hace horrorizarse por las desastrosas consecuencias que entraña, por el desorden que origina, por la oposición y enemistad que por su causa resultan entre el hombre y Dios. La neurosis aparece en el hombre solicitado en sentidos opuestos por la atracción y el horror del pecado.

El pecado no solamente engendra neurosis, sino que también la neurosis suele conducir al hombre al pecado. Desde el punto de vista metafísico y religioso, el pecado se presenta como el pasaje del bien al mal. Al someter el comportamiento concreto del pecador al análisis, se advertirá, sin embargo, que es extremadamente raro, si no imposible, pasar directamente del estado de inocencia, del estado del bien, al estado del pecado, del mal. En un principio el pecado se presenta a la conciencia como posible. A partir del momento en que el pecado posible comienza a parecernos, desde cualquier ángulo que sea, deseable, no nos encontramos ya en estado de inocencia, el cual no sólo ignora el mal, sino hasta la fascinación que puede ejercer éste sobre el hombre. No obstante, no somos todavía pecadores, pues ese mal posible nos causa horror. De la coexistencia en el corazón del hombre de la atracción y el horror por el pecado, resulta un estado de turbación, de malestar, que conduce a la neurosis.

Una vez llevado a cabo el pecado, no por ello habrá concluido la neurosis, como esperaba el hombre antes de pecar. En el paroxismo de la turbación, pudo parecer que el horror del pecado disminuía en fuerza; pero antes de optar por él, el hombre sabía que entraña

culpabilidad. Mas, ¿en qué medida exactamente es culpable? ¿En qué medida será alcanzado por el castigo que acarrea todo pecado? Sobre todo el pecador principiante (aunque también, si bien de una manera distinta, el experimentado) tiene la sensación de que es al mismo tiempo culpable y no culpable, y a la vez sabe que no es inocente. ¿No ha sido víctima de las circunstancias en que se encontraba? ¿No es la neurosis misma que experimentaba ante el pecado posible, lo que lo ha impulsado a ese pecado?

Toca a la libertad del hombre decidir el papel que su neurosis debe desempeñar.

La neurosis social debe ser fecunda. Al rehusarse a aceptar el mundo actual con su injusticia establecida, no nos permite seguir conformándonos con cualquier pseudorevolución. Nos aguijonea para que busquemos una vía nueva —o para que la creemos—, que permita la realización de un orden social auténticamente humano, al proporcionar a todos los seres humanos las condiciones temporales favorables para la conquista de su plena libertad existencial y para la realización de su verdadera vocación de hombre. No nos permitirá detenernos en ninguna utopía, ni engañarnos con el espejismo de ningún paraíso terrestre. De origen dialéctico, la neurosis salvaguardará el principio dialéctico tanto en el corazón del hombre como en el seno de la comunidad humana, y nos invitará siempre a construir.

Como ya también lo expresé, cuando el hombre logre desarrollar su razón y su amor más que hasta ahora, cuando pueda organizar un mundo a base de solidaridad humana y de justicia, cuando pueda sentirse enraizado en un sentimiento de fraternidad universal, habrá encontrado una forma nueva y humana de arraigo.

De acuerdo con las ideas de Rousseau, Freud sostiene que el hombre primitivo aún no tenía que luchar contra ninguna restricción, o contra muy pocas, para la satisfacción de deseos fundamentales. Puede dar salida a su impulso agresor, y existen pocas limitaciones a la satisfacción de sus impulsos sexuales. “En realidad de verdad, el hombre primitivo... no conocía ninguna restricción a sus instintos... El hombre civilizado ha cambiado parte de sus probabilidades de felicidad por cierto grado de ‘seguridad’.”

Mientras sigue a Rousseau en la idea del “salvaje feliz”, sigue a Hobbes en el supuesto de la hostilidad fundamental entre los hombres, “*Homo homini lupus*: ¿quién tiene el valor de discutirlo, ante todas las pruebas de su propia vida y de la historia?”, pregunta Freud. Según él, la agresividad del hombre procede de dos fuentes: una, la tendencia innata a la destrucción (instinto de la muerte), y la otra la frustración de sus deseos instintivos, que le impone la civilización. Aunque el hombre puede canalizar parte de su impulso agresor contra sí mismo, mediante el super ego, y aunque una minoría puede sublimar su deseo sexual hasta convertirlo en amor fraterno, la agresividad es inextirpable. Los hombres competirán siempre entre sí, y se atacarán unos a otros, si no por cosas materiales, sí por ciertas “prerrogativas en las relaciones sexuales, que tienen que suscitar el rencor más fuerte y la enemistad más violenta entre hombres y mujeres que, por lo demás, son iguales”.

Toda la teoría de Freud sobre el sexo está concebida sobre la premisa antropológica de que la competencia y la hostilidad mutua son inherentes a la naturaleza humana.

Darwin dio expresión a este principio en la esfera de la *biología* con su teoría de la “lucha por la supervivencia”. Economistas como Ricardo y los de la escuela manchesteriana lo trasladaron a la esfera de la *economía*. Posteriormente, Freud, bajo la influencia de la misma

premisa antropológica, lo aplicó a la esfera de los *deseos sexuales*. Su concepto fundamental es el de un *homo sexualis*, como el de los economistas fue el del *homo economicus*. Tanto el hombre económico como el sexual son creaciones útiles cuya supuesta naturaleza — aislada, asocial, insaciable y competitiva — hace que el capitalismo parezca el régimen que corresponde perfectamente a la naturaleza humana.

Ambas posiciones, el “punto de vista de la adaptación” y el hobbes-freudiano del conflicto inevitable entre la naturaleza humana y la sociedad, implican la defensa de la sociedad contemporánea, y ambas son deformaciones unilaterales. Además, las dos ignoran el hecho de que la sociedad no sólo está en conflicto con los aspectos *asociales* del hombre, sino también muchas veces con sus cualidades humanas más valiosas, que más bien reprime que alienta.

Un examen objetivo de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza humana debe tomar en cuenta tanto el efecto represivo como el estimulante de la acción de la sociedad sobre el hombre, teniendo presente la naturaleza humana y las necesidades que de ella nacen.

Cada sociedad está estructurada, y opera, de determinadas maneras requeridas por numerosas condiciones objetivas. Entre esas condiciones se cuentan los métodos de producción y distribución, que a su vez dependen de las materias primas, de las técnicas industriales, del clima, del volumen de población, de factores políticos y geográficos, y de las tradiciones e influencias culturales a que la sociedad vive expuesta. No hay “sociedad” en general, sino únicamente estructuras sociales específicas que funcionan de modos diferentes y averiguables. Aunque esas estructuras sociales cambien en el curso del desenvolvimiento histórico, permanecen relativamente fijas en un período histórico dado, y cada sociedad sólo puede existir si funciona dentro del marco de su estructura particular. Los individuos de la sociedad y (o) las diferentes clases o sectores que existen en su seno, tienen que comportarse de manera que puedan funcionar en el sentido requerido por el sistema social. La función del carácter social consiste en moldear las energías de los individuos de la sociedad de tal suerte, que su conducta no sea asunto de decisión consciente en cuanto a seguir o no seguir la norma social, sino asunto de *querer obrar como tienen que obrar*, encontrando al mismo tiempo placer en obrar como lo requiere la cultura. En otras palabras, la función del carácter social consiste en *moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad*.

La persona mentalmente sana es la persona productiva y no enajenada; la persona que se relaciona amorosamente con el mundo y que emplea su razón para captar la realidad objetivamente; que se siente a sí misma como una entidad individual única, y al mismo tiempo se siente identificada con su prójimo; que no está sometida a una autoridad irracional y acepta de buena voluntad la autoridad racional de la conciencia y la razón; que está en proceso de nacer mientras vive, y considera el regalo de la vida como la oportunidad más preciosa que se le ofrece.

Recordemos asimismo que esas metas de la salud mental no son ideales que haya que imponer a la persona, o que el hombre pueda alcanzar únicamente si vence a su “naturaleza” y sacrifica su “egoísmo innato”. Por el contrario, la tendencia hacia la salud mental, hacia la felicidad, la armonía, el amor, la productividad, es inherente a todo ser

humano que no sea un idiota mental o moral de nacimiento. Si se les da oportunidad, esas tendencias se afirman por sí mismas vigorosamente, como puede verse en incontables situaciones. Son precisas muchas constelaciones y circunstancias poderosas para pervertir y sofocar esa tendencia innata a la salud mental; y es cierto que, a lo largo de casi toda la historia conocida, ha causado esa perversión el uso del hombre por el hombre. Creer que dicha perversión es inherente al hombre, es como arrojar semillas en el suelo del desierto y pretender que no estaban destinadas a germinar.

¿Qué sociedad corresponde a esa meta de salud mental, y cuál debe ser la estructura de una sociedad mentalmente sana? Ante todo, una sociedad en que ningún hombre sea un medio para los fines de otro, sino que sea siempre y sin excepción un fin en sí mismo; por consiguiente, una sociedad en que nadie es usado, ni se usa a sí mismo, para fines que no sean los del despliegue de sus propias capacidades humanas, en que el hombre es el centro y están subordinadas a su desarrollo todas las actividades económicas y políticas. Una sociedad sana es aquella en que cualidades como la avaricia, el espíritu explotador, el ansia de poseer y el narcisismo no encuentran oportunidad de ser usadas para obtener mayores ganancias materiales o para reforzar el prestigio personal; donde el obrar de acuerdo con la propia conciencia se considera cualidad fundamental y necesaria, y donde el oportunismo y la falta de principios se consideran antisociales; donde el individuo se interesa por las cuestiones sociales en tal grado, que se convierten en cuestiones personales, en que la relación con su prójimo no está separada de su relación en la esfera privada. Una sociedad mentalmente sana es, además, aquella que permite al hombre operar dentro de dimensiones manejables y observables y ser participante activo y responsable en la vida de la sociedad, así como dueño de su propia vida. Es aquella que fomenta la solidaridad humana y que no sólo permite, sino que estimula, a sus individuos a tratarse con amor; una sociedad sana estimula la actividad productiva de todo el mundo en su trabajo, fomenta el desarrollo de la razón, y permite al hombre dar expresión a sus necesidades internas.

La tarea de imprimir en las gentes los ideales y las normas que guían a nuestra civilización es, ante todo, tarea que incumbe a la educación.

Además, debemos comprender que no puede separarse el cambio de nuestra organización industrial y política del de la estructura de nuestra vida educativa y cultural. Ningún intento serio de cambio y reconstrucción tendrá éxito si no se emprende en todas esas esferas simultáneamente.

No debe operarse ningún cambio por la fuerza, y debe ser simultáneo en las esferas económica, política y cultural. Los cambios limitados a *una* esfera destruyen todos los cambios. Así como el hombre primitivo estaba inerme ante las fuerzas naturales, el hombre moderno se halla inerme ante las fuerzas sociales y económicas que él mismo ha creado. El hombre puede protegerse a sí mismo contra las consecuencias de su propia locura, únicamente creando una sociedad sana adaptada a las necesidades del hombre, necesidades que están arraigadas en las condiciones mismas de su existencia; una sociedad en la que el hombre se relacione con el hombre amorosamente, en la que se sienta enraizado en vínculos de fraternidad y solidaridad, más que en los lazos de la sangre y el suelo; una sociedad que le brinde la posibilidad de trascender la naturaleza creando y no destruyendo, en que cada

individuo adquiera el sentido de sí mismo, sintiéndose sujeto de sus capacidades, y no mediante la conformidad; en la que exista un sistema de orientación.

LA CONVIVENCIA SOCIAL.

Gran parte del desarrollo personal de todo hombre y mujer se logra cuando son capaces de reconocerse a sí mismos como seres únicos e irrepetibles, al mismo tiempo que se reconocen como parte de una sociedad y aceptan que viven en ella no sólo para beneficiarse de los otros, sino también para brindar su esfuerzo y trabajo a los demás.

Para llegar a ser plenamente humanos, hemos de renunciar a actitudes egoístas, lo cual no significa que perdamos nuestra individualidad, sino que nos abramos a los otros, nos comuniquemos y aceptemos el compromiso de reconocer a los demás como personas, no como objetos a los que podemos manipular de acuerdo con intereses particulares.

La vida en comunidad requiere que al mismo tiempo que nos presentemos como personas únicas e irrepetibles, aceptemos que el otro u otra, también lo son y, por lo tanto, tenemos el deber de respetarlos como son, no como yo pienso o quiero que sean. No podemos defender la propia identidad reaccionando con hostilidad o rechazo ante lo diferente o extraño a nosotros.

La convivencia social parte de un respeto estricto hacia las otras formas de pensar, de hablar o de vivir: hacia los que profesan una religión, o bien, los que no practican ninguna; respeto al origen étnico, es decir, no importa si el ser humano tiene la piel roja, amarilla o negra, todos son seres humanos; respeto a los que hablan un idioma diferente al que habla la mayoría, sin importar si es tzotzil, rarámuri o purépecha, todos son seres humanos que tienen dignidad y derechos como cualquier otro. El respeto y la tolerancia hacia todos y cada uno de los seres humanos es fundamento básico de la convivencia justa en una sociedad.

Todos los seres humanos, sin importar sexo, edad, religión o raza, tienen los mismos derechos, todos son seres humanos.

VALORES DE LA CONVIVENCIA:

- TOLERANCIA
Es el respeto y reconocimiento a la libertad que otros tienen para actuar, opinar o decidir, aunque no estemos de acuerdo con ellos.
- COOPERACIÓN
Es la colaboración de todos, la suma de esfuerzos que permitan lograr los objetivos propuestos.
- RECIPROCIDAD
Es ayuda mutua, corresponder con quienes nos ayudaron para lograr el beneficio común.
- CONSIDERACIÓN
Consiste en ofrecer un trato respetuoso, amable que dignifique en las personas su calidad de seres humanos.
- RESPONSABILIDAD

Es cumplir cabalmente con los compromisos adquiridos, actuar en favor del bien común o colectivo y el respeto a nuestras decisiones y a las de otros.

EL CASO de SINGAPUR.

Singapur fue fundado por los ingleses en 1819 y obtuvo su independencia en 1965. Es económicamente próspero. En años recientes, el mundo entero ha prestado atención al sistema educativo de Singapur debido a sus resultados consistentemente altos en los exámenes transnacionales de rendimiento del alumnado. Ha experimentado varios cambios en su filosofía y objetivos a lo largo de las últimas décadas, los cuales pueden dividirse en cuatro fases distintas: los impulsados por la supervivencia, por la eficacia, por la capacidad y por **los valores**.

La fase impulsada por **los valores** es cuando las escuelas no sólo enseñan habilidades académicas y de vida, sino que también inculcan **valores** en los alumnos y desarrollan su carácter. La educación integral u holística de los individuos es fundamental. Durante esta fase impulsada por los **valores** y centrada en el alumno, se definen con claridad los objetivos deseados y los resultados de la instrucción y de la educación. La finalidad es nutrir el espíritu de cada niño. También se procura “alinear el nivel”, a fin de que quienes aprenden muy lentamente logren una educación de muy alto nivel y un entendimiento vocacional que los prepare para su porvenir, es un ejemplo del compromiso de la **filosofía educativa** de formar a cada niño para que maximice su potencial. También se hace hincapié en la seguridad, en la noción de lo correcto y de lo erróneo, de la adaptabilidad y flexibilidad, del conocimiento de sí mismo, de ser juicioso, de pensar con independencia y de manera crítica, de que se comunique con eficacia, de que sea responsable de su propio aprendizaje, de que pregunte, reflexione y persevere en su aprendizaje, en la participación activa, en trabajar con eficiencia en equipo, en la iniciativa, en la toma de riesgos calculados, en la innovación, en la lucha por la excelencia, en el interés por su entorno, en el arraigo en Singapur, en una fuerte **conciencia cívica**, en estar informado y desempeñar un papel activo en el mejoramiento de la vida de quienes lo rodean.

Valores fundamentales. Los **valores** son clave en la definición del carácter de la persona. Los **valores** fundamentales se derivan de los **valores compartidos** de Singapur, **de los familiares** y de los mensajes del Instituto Nacional de la Educación, como los siguientes: a) **respeto**, autoestima y creer en el **valor** intrínseco de todos los demás; b) **responsabilidad**, saber que se tiene un deber con uno mismo, con **la familia**, con la comunidad, la nación y el mundo, cumplir las responsabilidades con **amor** y compromiso; c) **integridad**, defender **principios éticos** y tener **valor moral** de defender lo justo; d) **disposición a ocuparse de los demás**, ser solícito con los demás, actuar con bondad y compasión y contribuir al mejoramiento de la comunidad y del mundo; e) **resiliencia**, tener fuerza emocional y perseverar, manifestar valentía, optimismo, adaptabilidad e ingeniosidad; f) **armonía**, buscar la felicidad interior y promover la cohesión social, **valorar** la unidad y la diversidad de una sociedad multicultural.

También cabe destacar la **alfabetización cívica**.

Para el Aprendizaje Activo, son tres los objetivos del programa: brindar a los alumnos la oportunidad de vivir una red de experiencias retadoras en el acampo de la diversión, del

deporte y los juegos, así como en el de la actuación y las artes visuales; facilitar el desarrollo integral de los alumnos; y ofrecer los diversos caminos para que desarrollen sus aptitudes sociales y emocionales.

Para la Educación Nacional, desarrollar la cohesión nacional, inculcar el impulso a la supervivencia y promover en los alumnos el sentido de identidad, de orgullo y de respeto de sí mismos, que deben tener como singapurenses.

Así mismo, el deseo de contribuir a la sociedad y al mundo.

En lo que respecta a las **actividades curriculares**, las escuelas brindan, especialmente, contextos para el aprendizaje y la asunción de **valores morales**. La adquisición y práctica de las habilidades transversales o suaves, la inteligencia emocional y la integración social.

Apoyo al desarrollo y crecimiento profesional docente. Se enfoca en tres atributos clave del maestro profesional del siglo XXI: **valores**, habilidades y conocimiento. Este modelo presenta recomendaciones cuyo objetivo es mejorar los elementos clave de la educación docente, a través de: a) una **filosofía** de apoyo impulsada por **valores**; b) la seguridad de que todos los estudiantes pueden aprender; c) desarrollar un fuerte sentido de identidad del maestro; d) contribución a la profesión y a la comunidad; e) cambios en el currículo; f) programas obligatorios básicos, enfocados en el desarrollo de **valores**; g) cambios en las pedagogías, el objetivo final de la preparación previa al ejercicio de la profesión es formar maestros pensantes que sean instructores eficaces y facilitadores del aprendizaje, así como buenos mediadores y diseñadores de entornos de aprendizaje. A continuación, se indican algunos cambios pedagógicos para lograr esos objetivos. Aprendizaje autodirigido y del mundo real. Crear educandos autodirigidos de por vida, por ejemplo, mediante: aprendizaje basado en problemas, contexto social de la educación y aplicación al mundo real; h) el modelado del poder que da la tecnología; i) transformación de la infraestructura física; j) Academia de Maestros de Singapur; k) modelo de crecimiento docente.

Participación de los padres y de la comunidad. Es necesario que la enseñanza de los **valores** y la formación del carácter, empiece en la familia y no en la escuela. La relación tripartita entre los pares, la escuela y la comunidad, es crítica en la formación de un niño; no puede sencillamente tratarse del esfuerzo emprendido en la escuela. Sin embargo, no es tarea fácil propiciar la participación de los padres, ya que éstos tienen expectativas diferentes y será difícil, aunque no imposible, coordinarlas y lograr que actúen en paralelo con la escuela.

Respecto del empuje protestante, me ilustré en el libro *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, de Max Weber.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 08/07/2021 01:12 PM

Estimado Abuelo. Estoy en México. Quizá te sea posible vernos mañana temprano a desayunar. Cómo ves?

Von meinem iPhone gesendet

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 09/07/2021 09:51 AM

Querido nieto.

Me acabo de enterar de tu correo de ayer, pero te espero a cualquier hora, ya sea a desayunar, a comer o a cualquier otra cosa.

En mi pasado correo me faltó explicar que la neurosis es ya, en sí, una enfermedad mental; pero como es la más común, se ha dado en generalizar, es decir, en utilizar el término neurosis para referir a los trastornos mentales de manera global. Cualquier enfermedad mental debe ser atendida con oportunidad y eficacia, pues de ella pueden derivar otras.

Por otro lado, hace cerca de dos años tuve una larga plática con un gran amigo mío, que también fue mi compañero en el doctorado de Ciencia Política, y que, así mismo, estudió el doctorado en Teología y el doctorado en Filosofía en Lovaina, Bélgica. Posteriormente le envié un escrito sobre Adán y Eva, San Pablo, Santo Tomás de Aquino y los Protestantes, principalmente en Inglaterra. A continuación reproduzco dicho escrito y la contestación de José Luis.

Estimado José Luis.

El presente es con el fin de tratar de complementar nuestra pasada plática, como sigue:

I. Que Dios les haya dicho a Adán y Eva, al expulsarlos del Paraíso, que en lo sucesivo se ganarían su sustento con el sudor de su frente, no significa que fuera un castigo, sino simplemente un cambio de estatus; por ello, en el Antiguo Testamento, nos encontramos con varios profetas que enaltecen al trabajo. Jesús tuvo su oficio y lo realizaba con gusto, como se infiere de los relatos al respecto en el Nuevo Testamento.

II. Alfonso Salvini, O. S. B. en su libro **San Pablo Apóstol**, entre otras cosas, nos dice:

Los padres de Saulo habitaban en Tarso. Eran hebreos emigrados de Giscala de Galilea, fervorosos en su religión y a pesar de su bienestar pertenecían a la secta más rigurosa: eran fariseos.

La educación de Saulo fue austera, como convenía a un hijo de un observante de la Ley.

En su niñez aprendió también **un oficio**. Es verdad que **no tenía necesidad de él** para su sustento. Sus padres eran personas de posición desahogada, y aun ricos, potentes según la carne, como él mismo se verá obligado a decir una vez para su defensa; pero **era costumbre entre los hebreos que los jóvenes que se daban al estudio** y se preparaban para doctores de la Ley, escribas, rabinos, etc., **tuviesen también una profesión manual, un oficio**.

Saulo aprendió el **oficio de fabricar tiendas**, aprendió a distinguir las lanas, a manejar la lanzadera y la carda gruesa y pesante de hierro, la carducha. Aún jovencito había conseguido aprender el oficio para poder sufragar los gastos de la vida.

Cuando estaba sentado al telar, como aprendiz, seguramente no pensaría que un día aquel oficio le habría de dar el sustento cotidiano para él y alguna vez también para sus compañeros; de suerte que **podría decir con arrogancia: “No he comido el pan a expensas de otro”** (P. 8, 9 y 10).

Los Apóstoles, ordinariamente, eran acompañados en las misiones de alguna mujer piadosa, que atendía a los quehaceres de la casa. Pablo jamás quiso pensar en esto. Tecla le hubiese seguido y servido con toda fidelidad. Quién sabe cuántas se hubiesen tenido por muy honradas con haberle tenido cerca de sí, para suministrarle todo lo necesario para vivir. Él jamás consintió en ello. **Todo lo que podía ser necesario para su sustento y el de sus hermanos misioneros, provenía del trabajo de sus manos** (P. 128).

Pablo se dirigía a Tesalónica, ciudad que por su puerto y por la posición que tiene es, lo mismo hoy que entonces, un centro de primerísimo orden: la desembocadura natural de toda Macedonia que converge allí por los valles del Asio y del Estrimón.

Pablo se hospedó en casa de un judío llamado Jasón, bien porque era su pariente, o más bien porque se dedicaba en grande al mismo **oficio que ejercía Pablo**. El Apóstol se puso en seguida a trabajar tejiendo las esteras cilicias, según había aprendido en su patria.

Las gentes de baja condición —como empleados del puerto, mozos de cuerda, descargadores y barqueros— fueron conquistados en seguida por **un hombre que trabajaba** como ellos, y más que ellos. Iban a escucharle también **cuando estaba trabajando**. Mientras se cansaban las manos en el manejo de la carducha y de la lanzadera, **flúan de su boca palabras de verdad**.

Pablo era feliz en medio de aquel elemento popular. Era el padre, el consejero. **Si veía que alguno no atendía lo debido al trabajo, le exhortaba pacientemente, le rogaba considerase que él mismo trabajaba, aunque muy bien podría no trabajar, porque el que sirve al altar tiene derecho a vivir del altar; les hacía reflexionar que el mismo Jesús había trabajado, y si con todo esto no les convencía, les arrojaba en rostro aquella frase** que ciertos demagogos modernos usan con frecuencia sin entenderla, y que es de Pablo: **“¡El que no trabaja que no coma!”**.

En la carta que más tarde les escribió se vio obligado a repetirles esta misma máxima. La venida del Cristo libertador se había grabado en la mente de aquellas gentes ignorantes; su imaginación había trabajado en torno a ella, y muchos creían inminente la segunda venida.

Se propagó entre ellos que el gran día estaba muy cerca. ¿Entonces —se decían— para qué trabajar, para qué ahorrar para el día de mañana? Bastaba trabajar lo poco que era suficiente para conservar la vida, y si la caridad daba también para esto, tanto mejor.

El Apóstol se vio obligado a escribirles una carta para demostrarles que ninguno sabía el tiempo y época precisa de aquel día; por lo tanto **cada uno debía atender con todo cuidado a cumplir con su obligación y trabajar**. Fue en esta carta en la que repitió la frase célebre:

“Así es que aun estando entre vosotros, os intimábamos esto: **quien no quiere trabajar tampoco coma**”.

Por esta carta se ve que la “*parousía*” debió ser predicada con frecuencia en Tesalónica por los Apóstoles (P. 138, 139, 140 y 141).

Corinto era conocida por su industria de la fusión del bronce en una mezcla particular que se llamó metal de Corinto, y por otra industria más lucrativa aún, lo mismo entonces que hoy, la de imitar los objetos antiguos que se encontraban en las excavaciones que se hacían en sus alrededores. Por cada uno de los que encontraban, aquellos astutos traficantes fabricaban cientos, que presentaban como auténticos antiguos, vendiéndolos a un precio fabuloso.

Una ciudad de tales recursos no podía estar en crisis. Concurrieron a ella griegos y hebreos y toda clase de negociantes de las diversas partes del mundo.

Pablo, apenas llegó a la ciudad, se informó dónde estaba el barrio judío, y en él también preguntó si había alguno de **su mismo oficio de tejedor**.

El espíritu del Señor le hizo encontrar a un matrimonio que hacía poco había venido de Roma, Aquilas y Priscila: habían sido obligados a salir de Roma por el decreto de Claudio que había expulsado de allí a todos los judíos. Probablemente eran ya cristianos, acaso instruidos y bautizados por San Pedro. Lo cierto es que éstos le acogieron cordialísimamente.

En Corinto su comercio no había tenido gran desarrollo, pero debían de tener una pequeña tienda, en donde trabajaban solos, o a lo más con algún obrero. **Pablo se acomodó bien. Se puso a trabajar con ellos, con aquel vigor y entusiasmo que le era característico, a pesar de que su salud se resentía con facilidad** y la fiebre le atormentaba frecuentemente. El sábado descansaba, o mejor dicho cambiaba de trabajo. Iba a la sinagoga, y valiéndose del título de doctor de la Ley, se hacía escuchar de sus compatriotas, a los cuales anunciaba a Jesús (P. 158 y 159).

Escribió desde Efeso su carta primera a los corintios.

Después de darles las gracias y elogiarles por su religiosidad, afronta la primera cuestión: “he sabido por los de la familia de Cloe, que hay entre vosotros contiendas, quiero decir, que cada uno de vosotros toma partido diciendo: ‘Yo soy de Pablo; yo, de Apolo; yo, de Cefas; yo, de Cristo’. Pues qué, ¿acaso Cristo se ha dividido? ¿Y por ventura Pablo ha sido crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo? Ahora que sé esto doy gracias a Dios de que a ninguno de vosotros he bautizado por mí mismo” (P. 167).

Después trata de **los deberes** de los esposos, de las vírgenes, de los padres, de las viudas; vuelve a hablar de la licitud condicionada de comer la carne ofrecida a los ídolos; después **afronta otra acusación** que se le había hecho **por su modo de vivir con su propio trabajo**, no queriendo aceptar servicios ni ayudas económicas, como si esto lo hubiese hecho por no tener derecho a exigir esas cosas. En efecto, Pedro y los demás Apóstoles llevan consigo algunas mujeres para los quehaceres domésticos. ¿Por qué Pablo no hacía algo semejante? Sus detractores, en vez de alabarle por esto, sacaban de ello motivo de descrédito, pero el Apóstol rebate la acusación con energía:

“¿Acaso no tenemos derecho a ser alimentados a expensas vuestras? ¿Por ventura no tenemos facultad de llevar en los viajes alguna mujer, hermana en Jesucristo, para que nos asista, como hacen los demás Apóstoles y los hermanos o parientes del Señor, y el mismo Cefas o Pedro? ¿Quién milita sólo a sus expensas? ¿Quién planta una viña, y no come de su fruto? ¿Quién apacienta un rebaño, y no se alimenta de la leche del ganado? ¿Y por ventura esto que digo es solamente un raciocinio humano? ¿O no dice la Ley esto mismo? Pues en la Ley de Moisés está escrito: —No pongas bozal al buey que trilla—. ¿Será que Dios se cuida de los bueyes? ¿Acaso no dice esto principalmente por nosotros? Sí, ciertamente, por nosotros se han escrito estas cosas: porque la esperanza hace arar al que ara; y el que trilla lo hace con la esperanza de percibir el fruto.

“Si nosotros, pues, hemos sembrado entre vosotros bienes espirituales, ¿será gran cosa que recojamos un poco de vuestros bienes temporales? Si otros participan de este derecho a lo vuestro, ¿por qué no también nosotros? Pero con todo, no hemos hecho uso de esa facultad: antes bien todo lo sufrimos y padecemos por no poner estorbo alguno al Evangelio de Cristo. ¿No sabéis que los que sirven en el templo se mantienen de lo que es del templo, y los que sirven al altar participan de las ofrendas? Así también dejó el Señor permitido que los que predicán el Evangelio, vivan del Evangelio.

“Mas **yo de ninguna de estas cosas me he valido**. Ni ahora escribo esto para que así se haga conmigo; porque **tengo por mejor el morir, que el que alguno me haga perder esta gloria**. Como quiera que por predicar el Evangelio no tengo gloria, puesto estoy por necesidad obligado a ello, y desventurado de mí si no lo predicare. Por lo cual si lo hago de buena voluntad, premio aguardo; pero si por fuerza, entonces no hago más que cumplir con el cargo que tengo. Según esto, pues, **¿dónde está mi galardón? Está en predicar gratuitamente el Evangelio, sin ocasionar ningún gasto, para no abusar del derecho que tengo por la predicación del Evangelio**”.

¡Es singular esta afirmación de Pablo!

Predica el Evangelio porque ha recibido el mandamiento expreso de hacerlo, pero al cumplimiento de esta orden él quiere añadir, para dar satisfacción a su fervor, el predicar el Evangelio con grandes sacrificios en busca de los cuales va constantemente el Apóstol por su voluntad (P. 171, 172 y 173).

“Yo soy el mínimo de los Apóstoles, y ni merezco ser llamado Apóstol, pues que perseguí la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no ha sido estéril en mí, antes **he trabajado más copiosamente que todos: pero no yo, sino más bien la gracia de Dios que está conmigo**” (P. 189).

Los hebreos no le dejaron en paz; siempre que tuvieron ocasión de hacerle mal la aprovecharon, convirtiéndose en algunas circunstancias en enemigos tan furiosos como fieras, y es probable que aluda a ellos el Apóstol, cuando dice que en Efeso ha tenido que luchar con las Fieras. Por lo demás la estancia en Efeso del Apóstol fue de continuo padecer. Nos lo indica él mismo en aquel período de la primera carta a los Corintios que escribió en Efeso: “Hasta la hora presente andamos sufriendo el hambre, la sed, la desnudez, los malos tratamientos, y no tenemos donde fijar nuestro domicilio. Y **nos afanamos trabajando con nuestras propias manos**. Nos maldicen, y bendecimos; padecemos persecución y la

sufrimos con paciencia; nos ultrajan, y retornamos súplicas; somos, en fin, tratados, hasta el presente, como la basura y las heces del mundo, cuando la escoria de todos”.

¡Qué terribles y bajas persecuciones debieron desatar contra él los judíos, para hacerle prorrumper en un lamento tan doloroso!

Pero el ser perseguido es una gloria para los justos, la gloria más grande, según la palabra de David; “Se han multiplicado los que me atormentan; pero tú, oh Señor, eres mi sostén y mi gloria”.

Una espaciosa aula servía para dar clases de filosofía y de gramática al maestro llamado Tiranno. Le hizo a éste la proposición y se pusieron de acuerdo. Tiranno, lo mismo que todos sus colegas de aquel tiempo, daba las lecciones por la mañana: desde el amanecer hasta las once, o a lo sumo hasta el mediodía. La tarde se destinaba al paseo, a la conversación, a los ejercicios físicos y al baño.

También para Pablo el horario era muy cómodo. **La mañana la dedicaba al trabajo en el taller** de Aquilas. A las cuatro o a las cinco de la mañana solían comenzar entonces los operarios el trabajo, y cuando llegaban, Pablo estaba ya en el taller.

¡Cuántos forasteros, cuántos curiosos, al pasar por delante de la escuela de Tiranno, y ver, en vez del acostumbrado grupo de muchachos, aquella **multitud de obreros** y oír aquella voz nueva, entraron y quedaron prendados de aquella doctrina!

Veían que Pablo estaba pobremente vestido como los otros, y veían sus **manos de trabajador**, callosas, pero, después de haberle oído, no podían contener un sentimiento de simpatía hacia él. Algunos volvían al día siguiente; otros, apenas quedaban libres de sus ocupaciones; muchos se convertían en oyentes asiduos, y así la iglesia de Efeso crecía y se agigantaba (P. 205, 206 y 207).

Hemos visto buena parte del trabajo de Pablo en Efeso.

Por la mañana, **trabajo manual sin descanso**; después del medio día, predicación y discusión en la escuela de Tiranno. Las últimas horas de la tarde tampoco las tenía libres. Debía instruir de un modo particular a los que había designado para presidir las numerosas iglesias que se iban formando en toda la región.

Pero antes del alba, el Apóstol estaba en su puesto del telar para **el trabajo manual**. De esta manera el día estaba por completo ocupado, y bien ocupado para el servicio de Dios. Todo esto con una salud enfermiza, con un cuerpo quebrantado por la enfermedad, pero no domado; con frecuencia con los escalofríos y la calentura de la fiebre.

Los frutos fueron copiosos. La misión de Efeso produjo, en verdad, el ciento por uno (P. 211 y 212).

Faltaban sólo veinticinco días para Pentecostés y había decidido celebrar esta solemnidad en Jerusalén. Apenas llegaron a Mileto, envió Pablo a Efeso a llamar a los ancianos o presbíteros de la iglesia, para saludarles y darles los consejos que juzgaba necesarios.

El discurso que les dirigió, y que Lucas ha conservado en sus líneas maestras, es una cosa solemne. Pablo les anuncia su pasión que se acerca, pero con calma y grandeza de ánimo.

El discurso no necesitaba preámbulos. Pablo les dijo:

“Vosotros sabéis de qué manera me he portado todo el tiempo que he estado con vosotros, desde el primer día que entré en el Asia, sirviendo al Señor con toda humildad y entre lágrimas, en medio de las adversidades que me han sobrevenido por la conspiración de los judíos contra mí; cómo nada de cuanto os era provechoso he omitido de anunciaroslo en público y por las casas, exhortando a los judíos y a los gentiles a convertirse a Dios y a creer sinceramente en nuestro Señor Jesucristo.

“Al presente, constreñido del Espíritu Santo, yo voy a Jerusalén, sin saber las cosas que me han de acontecer allí. Solamente puedo deciros que el Espíritu Santo en todas las ciudades me asegura y avisa que en Jerusalén me aguardan cadenas y tribulaciones. Pero yo ninguna de estas cosas temo; ni aprecio más mi vida que mi alma, siempre que de esta suerte concluya felizmente mi carrera, y cumpla el ministerio que he recibido del Señor Jesús, para predicar el Evangelio de la gracia de Dios.

“Ahora bien, yo sé que ninguno de todos vosotros, por cuyas tierras he discurrido predicando el reino de Dios, me volverá a ver. Por tanto os protesto en este día, que yo no tengo la culpa de la perdición de ninguno, pues que no he dejado de intimaros todos los designios de Dios.

“Velad sobre vosotros y sobre toda la grey, en la cual el Espíritu Santo ha instituido obispos, para gobernar la Iglesia de Dios, que ha ganado él con su propia sangre. Porque sé que después de mi partida os han de asaltar lobos voraces que destrocen el rebaño, y de entre vosotros mismos se levantarán hombres que sembrarán doctrinas perversas con el fin de atraer a sí discípulos. Por tanto estad alerta, teniendo en la memoria, que por espacio de tres años no he cesado de día ni de noche de amonestar con lágrimas a cada uno de vosotros.

“Y ahora, por último, os encomiendo a Dios, y a la palabra o promesa de su gracia, a Aquel que puede acabar el edificio de vuestra salud, y haceros participar de su herencia con todos los santos. **Yo no he codiciado ni recibido de nadie plata, ni oro, ni vestido, como vosotros mismos lo sabéis; porque cuanto ha sido menester para mí y para mis compañeros, todo me lo han suministrado estas manos con su trabajo.** Yo os he hecho ver en toda mi conducta, que **trabajando de esta suerte es como se debe sobrellevar los flacos, y tener presente las palabras del Señor Jesús cuando dijo: ‘Mucho mayor dicha es el dar, que el recibir’**”.

Más de uno de aquellos cristianos conoció los males que esperaban a Pablo en Jerusalén. Por eso le rogaban permaneciese con ellos para Pentecostés y procuraban disuadirle de su viaje, pero él sabía que iría a Roma y conocía que antes debía ir a Jerusalén. Por eso apenas la nave estuvo pronta se embarcó (P. 229, 230, 231 y 233).

La caravana apostólica tuvo una acogida afectuosa, la tarde que llegaron, por parte de los cristianos helenitas, que si bien en corto número, aún se conservaban en Jerusalén (P. 236).

Cerca de quinientos soldados rodeaban a Pablo la noche, cuando por última vez salió de Jerusalén. Había sido necesario un pequeño ejército para librarle de la manos de sus enemigos (P. 252).

Pablo fue puesto en aquella categoría de prisioneros, a los que se concedía, mientras esperaban el juicio, una cierta libertad. Ésta consistía en **poder estar fuera de la prisión y atender a su propio oficio o trabajo** bajo la vigilancia de un pretoriano, que, en las salidas por la ciudad, tenía atada a su misma mano izquierda la cadena que sujetaba la derecha del sometido a vigilancia.

Pablo, que siempre había tenido buen cuidado de no causar gastos y molestias a los hermanos, no creyó oportuno aceptar la hospitalidad de los de Roma, si se exceptúa por aquellos pocos días que le fueron necesarios para encontrar **un local que tomó en arriendo**.

Muchas son las opiniones, y bastante dispares acerca del punto donde radicaba la casa santificada por San Pablo. Con probabilidad en el Arénula, que estaba pegando al Tíber, y que puede decirse que llegaron los judíos a ocupar casi totalmente. Sobre las orillas del río podían ellos con toda comodidad dedicarse a aquellos bajos **oficios** que no desdeñaba la plebe judía, y Pablo habría encontrado también más cómodo el ejercicio de su **oficio de fabricante de tiendas** en un punto en que se trabajaba en **oficios** de cierta afinidad con el suyo.

Tenía habitación para él y para el soldado que le custodiaba, para Lucas, Timoteo y Aristarco y algunos otros que en este tiempo vivieron con él, para los huéspedes que recibió, como Epafrodito, obispo, y Onésimo, esclavo. Allí se encontraba también el ángulo que hacía de **taller para su trabajo manual**, y una vasta habitación, en que reunía a los cristianos y hablaba a los hebreos y gentiles predicándoles el Evangelio para que se convirtiesen (P. 283, 284 y 285).

¡Qué diferencia aparece entre Pablo que habla en el Areópago, que se defiende en lo alto de la Torre Antonia de Jerusalén y delante de Agripa en Cesarea, y el Pablo que predica en **el taller** de Aquilas y Priscila, **sentado en el telar, con las manos encallecidas y los músculos contraídos por el esfuerzo del trabajo**!

Y no obstante, todo se armoniza en él, la dulzura, la benignidad, la seguridad en el mando, la profundidad en la ciencia y la humildad en exponerla, la grandeza del taumaturgo y la bondad del padre, la extensión y amplitud de sus obras y el inmediato cuidado de todas las necesidades de sus hijos espirituales (P. 316 y 317).

III. Así mismo, en la Edad Media, los escolásticos, Santo Tomás de Aquino, etc., hicieron mucho énfasis en la importancia del trabajo: “el trabajo dignifica y ennoblece”, “el trabajo fecundo y creador”, etc.

IV. Max Weber expone en *“La Ética Protestante y El Espíritu del Capitalismo”*, que siguiendo la génesis histórica de la palabra “**profesión**” a través de las distintas lenguas, se ve en primer término que los pueblos preponderantemente **católicos** carecen de una expresión coloreada con ese matiz religioso para designar lo que los alemanes llaman *Beruf* (en el sentido de posición en la vida, de una esfera delimitada de **trabajo**), como careció igualmente de ella la antigüedad clásica, mientras que existe en todos los **pueblos de mayoría protestante**. En segundo lugar se advierte que esa existencia no es debida a una condicionalidad étnica de los respectivos idiomas (el ser, por ejemplo, la expresión de un “espíritu popular germánico”), sino que en su sentido actual la palabra nació precisamente de traducciones de la Biblia, y no del espíritu del texto original, sino precisamente del espíritu del traductor. En la traducción luterana de la Biblia, parece haber sido utilizada por vez primera, en

nuestro actual sentido, en un pasaje de Jesús Sirach (11, 20 y 21). No tardó el lenguaje profano de todos los pueblos protestantes en adoptar su significación actual, mientras que anteriormente no se encuentran huellas de ésta en la literatura sagrada ni profana de esos mismos pueblos, como no sea en un místico alemán que influyó grandemente sobre Lutero.

Pero no sólo el sentido literal, también la idea es (supuestamente) nueva: es (supuestamente) producto de la Reforma. Ni en la Edad Media ni en la Antigüedad (en el helenismo de la última época) se dieron las premisas (supuestamente) para esa estimación del **trabajo cotidiano en el mundo** que implica esta idea de **profesión**. En todo caso, lo absolutamente nuevo (supuestamente) era considerar que el más noble contenido de la propia **conducta moral** consistía justamente en **sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo**. Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo, y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes, opuesto a la distinción que la ética católica hacía de las normas evangélicas en *praecepta* y *consilia* y que como único modo de vida grato a Dios no es la superación de la **moralidad terrena** por medio de la ascesis monástica, sino precisamente **el cumplimiento en el mundo de los deberes** que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte en “profesión”.

En **Lutero**, esta idea se desarrolla durante el primer decenio de su actividad reformadora. En un principio, siguiendo en absoluto la tradición medieval tal como la representaba, por ejemplo, santo Tomás de Aquino, estimaba (supuestamente) que el trabajo en el mundo, aun cuando querido por Dios, pertenece al orden de la materia, siendo como el fundamento natural indispensable de la vida religiosa, no susceptible de valoración ética, como el comer o el beber. Pero a medida que se fue afirmando en la idea de la *sola fides*, con todas sus consecuencias, y que fue creciendo su oposición a los “consejos evangélicos” del monaquismo católico “dictados por el diablo”, la idea de “profesión” delimitó más claramente sus perfiles y se impuso en toda su significación. Según Lutero es evidente que la vida monástica no sólo carece por completo de valor para justificarse ante Dios, sino que además es el producto de un desamor egoísta, que trata de sustraerse al cumplimiento de los deberes que precisa cumplir en el mundo. Surge así como contraste la idea a la vez profana y religiosa del trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo, recurriéndose para demostrarlo a razonamientos que, por lo demás, nada tienen de profanos y que están en casi grotesca oposición con los conocidos principios que más tarde había de exponer **Adam Smith**, afirmándose que la división del trabajo obliga a cada cual a trabajar para los demás. Pero esta fundamentación “esencialmente escolástica” no tardó en desaparecer y sólo quedó la afirmación, cada vez más enérgicamente sostenida, de que el cumplimiento en el mundo de los propios deberes es el único medio de agradar a Dios, que eso y sólo eso es lo que Dios quiere, y que, por lo tanto, **toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor**.

Es indudable, y “todo el mundo está de acuerdo con ello”, que esta valoración ética de la vida profesional constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma y, por tanto, de modo especial, de Lutero. Semejante concepción está alejada por todo un mundo, del profundo odio con el que el alma contemplativa de Pascal rechazaba el amor a obrar en el mundo, sólo explicable a su juicio por vanidad o astucia; y todavía lo está más de la adaptación utilitaria al mundo, obra del probabilismo jesuítico. Ahora bien, cómo haya de

representarse en concreto el alcance práctico de aquella aportación del protestantismo, es cosa más oscuramente sentida que claramente conocida.

La lucha contra la situación privilegiada, de hecho o de derecho, de algunas grandes compañías mercantiles de los siglos XVI y XVII podría compararse a la campaña que hoy se lleva contra los trusts, y ni una ni otra son en sí mismas la expresión de una mentalidad tradicionalista. También los hugonotes y los puritanos emprendieron ruda campaña contra esta mentalidad, contra los lombardos, los “trapeçitas” y los monopolistas, **grandes especuladores y banqueros favorecidos por el anglicanismo, los reyes y los parlamentarios de Francia e Inglaterra. Cromwell escribió** al Parlamento después de la batalla de Dunbar (septiembre 1650): “Ruego que evitéis los abusos de todas las profesiones, y hay una que hace muchos pobres para hacer ricos a los menos: eso no es provechoso para la comunidad”. Cuando Lutero lanza diatribas contra la usura y el préstamo a interés, da pruebas de una mentalidad estrictamente “reaccionaria” en “su concepción” de la ganancia, frente a la escolástica tardía.

La era apostólica del cristianismo, tal como se expresa en el Nuevo Testamento, y de modo especial la doctrina de san Pablo, adopta una actitud de indiferencia, o al menos de tradicionalismo, ante la vida profesional en el mundo, puesto que aquellas primeras generaciones cristianas estaban transidas de esperanzas escatológicas: ya que todo esperaba la llegada del Señor, cada cual puede seguir ocupando en el inundo la situación y oficio en que le ha encontrado Su “llamamiento”, y seguir trabajando como hasta ahora; de ese modo, el pobre no es gravoso para sus hermanos; y en todo caso, se trata de una corta espera. Lutero leyó la Biblia con los lentes de su propia mentalidad, la cual no sólo fue tradicionalista en los años de su evolución ideológica entre 1518 y 1530, sino que cada día lo fue más.

En los primeros años de su actividad reformadora, y a consecuencia de su concepto excesivamente materialista de la profesión, dominó en él, ante toda suerte de actividad en el mundo, una concepción muy semejante a la idea escatológica paulina que reveló la epístola primera a lo Corintios, 7: cualquier estado es bueno para conseguir la bienaventuranza; en este breve viaje de peregrinación que es la vida, no tiene sentido atribuir excepcional importancia al género de profesión que se ejerce; **la aspiración a acumular bienes materiales en medida superior a la propia necesidad, manifiesta un estado de gracia insuficiente, por lo que es condenable, ya que además sólo puede tener realización a costa de otros.** Pero Lutero estima en más el trabajo profesional a medida que se enzarza en las disputas y negocios de este mundo; entonces, se perfila cada vez más claramente la idea de que el ejercicio de una determinada profesión concreta constituye como un mandamiento que Dios dirige a cada uno, obligándole a permanecer en la situación en que se encuentra colocado por la divina providencia. Y como después de sus luchas con los “espíritus fanatizados” y las rebeliones de campesinos, Lutero siente con mayor claridad que antes como derivación directa de la divina voluntad el orden objetivo histórico en que por designio de Dios se encuentra el individuo, la acentuación cada vez más fuerte del elemento providencial en todos los acontecimientos de la vida humana conduce irremisiblemente a una concepción de tipo tradicionalista análoga a **la idea del “destino”**; cada cual debe permanecer en la profesión y estado en que le ha colocado Dios de una vez para siempre y contener dentro de estos límites todas sus aspiraciones y esfuerzos en este mundo. Resulta

así que el tradicionalismo económico, que al principio es resultado de la idea paulina, es fruto más tarde de la creencia cada vez más fuerte en **la predestinación**, que identifica la obediencia incondicional a los preceptos divinos y la incondicional resignación con el puesto en que cada cual se encuentra situado en el mundo. Lutero, pues, no llegó a basar en principios realmente nuevos o verdaderamente fundamentales su vinculación del trabajo profesional con las ideas religiosas.

El luteranismo representa incluso un retroceso frente a los místicos, ya que en Lutero y, sobre todo, en su Iglesia, fueron hartamente inseguras las bases psicológicas para una ética racional de la profesión, mientras que las concepciones místicas recuerdan más bien en este punto la psicología de la **fe pietista y cuáquera**; además, la tendencia a autodisciplinarse ascéticamente parecía despreciable, por lo cual ocupaba en su Iglesia un plano cada vez más secundario.

Las “ideas” alcanzan eficiencia histórica. Mas, para evitar equívocos acerca de esta eficiencia real que atribuirnos a motivos puramente ideales, séanos permitidas algunas consideraciones en torno al mismo asunto.

No intentamos en modo alguno valorar el contenido ideal de la Reforma en aquellos aspectos que para la conciencia religiosa tienen que aparecer como periféricos, puramente exteriores; pues sólo se trata de iluminar la envoltura externa dada por ciertas ideas religiosas a la trama de la evolución de nuestra civilización moderna, a la que innumerables motivos históricos orientaron en un sentido específicamente terrenal y profano. Preguntamos, pues, únicamente qué contenidos característicos de esta civilización cabría imputar a la influencia de la Reforma. Para ello conviene emanciparse de aquella concepción que pretendería explicar la Reforma como debida a una “necesidad de la evolución histórica”, deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico. **Para que fuese posible la subsistencia de las nuevas Iglesias creadas, es evidente que hubieron de cooperar incontables constelaciones históricas** que no sólo no encajan en ninguna “ley económica”, sino que son radicalmente insusceptibles de ser consideradas desde puntos de vista económicos.

Los representantes históricos del **protestantismo ascético** son fundamentalmente cuatro: primero, **el calvinismo**, en la forma que adoptó en los principales países del occidente europeo en que dominó, principalmente en el siglo XVII; segundo, **el pietismo**; tercero, **el metodismo**; cuarto, **las sectas nacidas del movimiento bautizante**. Ninguno de estos movimientos fue absolutamente extraño al otro y ni siquiera se llevó a cabo con demasiado rigor la separación de las Iglesias reformadas no ascéticas. **El metodismo nació hacia la mitad del siglo XVIII dentro de la Iglesia oficial anglicana** y en la intención de sus fundadores no aspiraba a ser tanto una nueva Iglesia como una renovación del espíritu ascético dentro de la Iglesia antigua; sólo más tarde, y sobre todo al pasar a América, se separó de la Iglesia anglicana. **El pietismo** vio la luz por vez primera en el seno del **calvinismo inglés** y singularmente del holandés, y a través de paulatinas transiciones quedó unido a la ortodoxia y más tarde, a fines del siglo XVII, y debido a la acción eficaz de Spener, se incorporó al luteranismo en parte por razones dogmáticas. Como tal, permaneció dentro de la Iglesia, y sólo la dirección que seguía a Zinsendorf, tal vez por reminiscencias de influjos husistas y calvinistas dentro de la confraternidad de Moravia, se

vio convertida como el metodismo, contra su voluntad, en secta aparte. En un principio, **calvinistas y bautizantes** se hallaron en ruda oposición, pero ya a fines del siglo XVII mantenían estrechas relaciones, y en las sectas independentistas de Inglaterra y Holanda la transición fue gradual desde comienzos del mismo. También se realizaba paulatinamente el tránsito al **luteranismo**, como en el caso del pietismo, y lo mismo ocurría entre el calvinismo y la Iglesia anglicana, tan semejante a la católica en sus rasgos externos y en el espíritu de sus fieles más consecuentes. El movimiento ascético, que, en el más amplio sentido de esta palabra (tan rica en significados), llamamos nosotros “**puritanismo**” atacó en la masa de sus partidarios y, sobre todo, en sus defensores más consecuentes, los fundamentos del anglicanismo; pero también aquí, con la lucha, se fue agudizando progresivamente la oposición. El hecho es el mismo si prescindimos de aludir a la cuestión previa (aun cuando sin interés en este lugar) en torno a la constitución y la organización. Las diferencias dogmáticas, aun las más importantes, como las relativas a la justificación y la predestinación, mezclábanse en las más variadas combinaciones y de ordinario, no siempre, impedían ya a comienzos del siglo XVII el mantenimiento de una comunidad eclesiástica. Y conviene advertir que las manifestaciones más importantes (para nosotros) de la conducta moral se encuentran al mismo tiempo en todas las sectas surgidas de una o de la combinación de varias de las fuentes antes señaladas. Ya veremos después que las mismas máximas morales pueden apoyarse en fundamentos dogmáticos diferentes. También se influenciaron mutuamente con el curso del tiempo ciertos escritos que constituían una preciosa ayuda para la cura de almas, como los compendios casuísticos, entre los que no es raro hallar grandes semejanzas, a pesar de diferir notoriamente el modo de comportarse en la vida, según las distintas sectas.

Según eso, cabría pensar que lo mejor sería prescindir en nuestra consideración tanto de los fundamentos dogmáticos como de las **doctrinas éticas**, para atenernos exclusivamente a la **práctica moral**. Empero, no es así. Es cierto que se secaron las raíces dogmáticas, tan distintas entre sí, de la moralidad ascética, tras enconadas luchas; pero ese primitivo enraice en aquellos dogmas no sólo ha dejado potentes huellas en la moralidad posterior “antidogmática”, sino que sólo por el conocimiento de aquel prístino contenido ideal comprendemos cómo iba vinculada la moralidad con el pensamiento ultraterreno que dominaba a todos los hombres más interiores de la época, y sin cuyo poder omnipotente no hubiera podido realizarse renovación ética alguna que de modo serio aspirase a influir en la vida. Es natural que no nos interese, por ejemplo, lo que de un modo teórico y oficial se enseñaba en los compendios morales de la época —a pesar del evidente alcance práctico que poseían por la influencia de la disciplina eclesiástica, la cura de almas y la predicación—, sino algo totalmente distinto: indagar cuáles fueron los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron orientaciones para la vida y mantuvieron dentro de ellas al individuo. Pero estos impulsos variaban con las distintas modalidades confesionales. El hombre de aquel tiempo meditaba sobre dogmas aparentemente abstractos en una medida sólo comprensible cuando se descubre su conexión con intereses prácticos de la religiosidad. Por eso es **ineludible** lanzarse por la vía de algunas **consideraciones dogmáticas**, que para los lectores no teólogos resultarán tan fatigosas, como precipitadas y superficiales para los que posean alguna formación teológica. Recurriremos para ello a nuestro método de sistematización en “tipos ideales”, siquiera en la realidad histórica sea difícil hallarlos. Pero es justamente la imposibilidad de

trazar contornos precisos en la realidad lo que impone la exclusiva investigación de sus formas más consecuentes, como medio de captar de modo más seguro sus efectos específicos.

El calvinismo es la idea religiosa a que primeramente hemos de referirnos, por haber sido la determinante de cuantas luchas se llevaron a cabo en torno a la religión y la cultura en los países civilizados más progresivos desde el punto de vista del capitalismo (Países Bajos, **Inglaterra** y Francia), durante los siglos XVI y XVII. Entonces, como ahora, su dogma característico es el de la “**predestinación**”, aun cuando se ha discutido si, en efecto, es el dogma más “esencial” de la Iglesia reformada o un añadido secundario. Ahora bien, los juicios en torno a la esencialidad de un fenómeno histórico son o simples valoraciones o creencias (cuando se piensa en lo que únicamente “interesa” o se considera “valioso” de modo duradero), o imputaciones históricas (cuando se piensa en lo que, por su influencia sobre otros acontecimientos históricos, posee significación causal). Cuando se adopta este último punto de vista —tal es nuestro caso—, forzosamente ha de hacerse gran aprecio de los efectos histórico-culturales del dogma por cuyo alcance nos preguntamos. La lucha por la cultura emprendida por Oldenbarneveldt se estrelló en él; las discrepancias en la **Iglesia anglicana** fueron insuperables desde el momento en que **la corona y el puritanismo** (en la época de **Jacobo I**) mantuvieron diferencias dogmáticas justamente en torno a esta doctrina; y, en general, ésta fue considerada como el elemento antiestatal del calvinismo, por lo que fue combatida oficialmente por las autoridades. Los grandes sínodos del siglo XVII, especialmente los de Dordrecht y Westminster (prescindiendo de otros menos importantes) tomaron a empeño la convalidación canónica del dogma; éste fue, a su vez, el sostén de muchos héroes de la *ecclesia militans*, y tanto en el siglo XVIII como en el XIX ha sido la causa de escisiones eclesiásticas y a su conjuro se han dado los gritos para la batalla en los grandes *revivals* de la fe. No podemos pasar indiferentes por su lado, y puesto que sólo algunos ilustrados lo conocen, reproduciremos su contenido auténtico expresado en las proposiciones de la *Westminster confession* (1647), repetidas en este punto por todas las **confesiones independentistas y bautizantes**:

En todos los grandes espíritus de apasionada y activa religiosidad (tan conocidos por el cristianismo desde san Agustín), el fenómeno del sentimiento religioso de la redención va unido con la seguridad de tener que agradecerlo todo a la acción exclusiva de un poder objetivo y nada al propio valer: el que ha sido pecador y ha logrado superar el pecado, se siente invadido por una sensación tal de piadosa seguridad, que ya no le queda la posibilidad de imaginarse que este inesperado obsequio de la gracia pueda deberse en parte a la propia cooperación ni que pueda ir unido, siquiera parcialmente, a realizaciones o cualidades del propio creer o querer. Cuando **Lutero**, en la época de su mayor genialidad religiosa, era capaz de escribir su *Libertad del hombre cristiano*, los “designios inescrutables” de Dios eran para él la fuente exclusiva e irracional de la conservación de la gracia. Más tarde, no abandonó formalmente este dogma, pero a medida que se vio impulsado a orientar en sentido “realista” su política eclesiástica, le fue relegando a un plano cada vez más secundario. Melancthon se negó en la confesión de Augsburgo a aceptar la “peligrosa y oscura” doctrina, y para los padres de la Iglesia luterana era dogma incontrovertible que la gracia podía perderse (*amissibilis*), recuperándose por medio de la humildad y el arrepentimiento, la confianza creyente en la palabra de Dios y los sacramentos. Justamente lo contrario ocurrió en **Calvino**, para quien cada vez fue más fundamental aquel dogma,

en sus discusiones con los adversarios dogmáticos. En la tercera edición de su *Institutio* aparece plenamente elaborado y, muerto él, fue el eje de todas las grandes luchas por la cultura, a que trataron de poner término los sínodos de Dordrecht y **Westminster**. **Calvino** no “vive” como Lutero el *decretum horribile*, sino simplemente lo “imagina”, y por eso puede aumentar su importancia a medida que aumenta la consecuencia lógica en la dirección de su interés religioso, orientado tan sólo a Dios y no a los hombres; pues Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede (también, por tanto, el hecho indudable para Calvino de que sólo un pequeño número de hombres está llamado a salvarse) no tiene sentido sino en calidad de medio para el fin de que la Majestad de Dios se honre a sí misma. Por eso es absurdo aplicar a sus decretos soberanos la medida de la “justicia” terrenal, y constituye una lesión de su majestad, ya que sólo Dios es libre, es decir, no está sometido a ley alguna, y sus designios sólo pueden ser comprensibles y aun conocidos en tanto que le plugo comunicárnoslos. Sólo a estos fragmentos de la eterna verdad podemos atenernos; todo lo demás —el sentido de nuestro destino individual— está rodeado de tenebrosos misterios, que es temerario e imposible tratar de aclarar. El condenado que se quejase de su destino por considerarlo innecesario, obraría como el animal que se lamentase de no haber nacido hombre. Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el solo fin de hacer honra a su propia majestad. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino, significaría tanto como pensar que los decretos eternos y absolutamente libres de Dios podían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo. Del “Padre celestial” del Nuevo Testamento, tan humanamente comprensible, que goza con la vuelta del pecador como se alegra la pobre mujer que recupera los céntimos perdidos, surge ahora un ser trascendente e inaccesible a toda humana comprensión, que desde la eternidad asigna a cada cual su destino según designios totalmente inescrutables, y que dispone hasta el más mínimo detalle en el cosmos. La divina gracia —siendo inmutables los designios de Dios— es tan inamisible para el que le ha sido concedida como inalcanzable para el que le ha sido negada.

Con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que la vivió en toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre. En el asunto que para los hombres de la Reforma era más decisivo: la felicidad eterna, el hombre se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido era capaz de comprender espiritualmente la palabra de Dios; no los sacramentos, porque éstos son, es verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria (por lo que han de practicarse absolutamente), pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjetivamente) simples *externa subsidia* de la fe. Tampoco la Iglesia, pues aun cuando se afirma el principio *extra ecclesia nulla salus* (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos por Dios), a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de ese modo la eterna felicidad —cosa imposible—, sino porque también ellos deben ser forzados, *ad gloriam Dei*, a observar sus preceptos. Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos, a los que Dios había decidido en la eternidad ofrecer el sacrificio

de su vida. Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de “desencantamiento” del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación. **El puritano auténtico** rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstition*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental. Ni medios mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela. Si se recuerda, además, que el mundo de lo creado hállese infinitamente lejano de Dios y que nada vale de por sí, se verá que el aislamiento interior del hombre explica, de una parte, la actitud negativa del puritanismo ante los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y la religiosidad subjetiva (en cuanto inútiles para la salvación y fomentadores de ilusiones sentimentales y de la superstición divinizadora del mundo) y su radical apartamiento de la civilización material; de otra parte, es una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista todavía influyente en el “carácter popular” y las instituciones de los pueblos de pasado puritano (en cruda oposición con la visión, tan distinta, que la “ilustración” tuvo del hombre). En la época que nos ocupa, encontramos claras huellas de la influencia de esta doctrina de la predestinación en elementales manifestaciones de la conducta y el modo de sentir la vida, aun allí donde ya el dogma había perdido su vigencia; pues era únicamente la forma más extrema de la exclusividad de la confianza en Dios, cuyo análisis interesa hacer aquí; así, por ejemplo, **en la literatura inglesa, singularmente puritana**, se halla repetida con insistencia curiosa la advertencia de no confiar demasiado en la ayuda y la amistad de los hombres. Aun **el suave Baxter** aconseja desconfiar del amigo más íntimo, y **Bailey** recomienda abiertamente no confiar en nadie y no comunicar a nadie nada que sea comprometedor para uno: Dios debe ser el único confidente del hombre. Del mismo modo, a diferencia del **luteranismo**, desapareció también la confesión privada, contra la que el mismo **Calvino** sólo experimentaba algunos recelos por la posible falsa interpretación sacramental: hecho éste de gran trascendencia, en conexión igualmente con el modo total de sentirse la vida. Pues, en primer lugar, revelaba el peculiar modo de obrar de esta forma de religiosidad; por otra parte, ponía de relieve la evolución psicológica de actitud ética. Así se eliminó el medio de que la conciencia afectiva de la culpa pudiese “reaccionar” periódicamente; más tarde insistiremos en la influencia que todo esto ejerció sobre la moralidad media de las gentes. Pero son claras, desde luego, las consecuencias que tuvo en relación con la entera situación religiosa del hombre; el comercio del calvinista con su Dios se verificaba en el más profundo aislamiento interior, a pesar de la necesidad de pertenecer a la verdadera Iglesia para salvarse. Quien quiera darse cuenta de los específicos efectos de esta atmósfera peculiar, vea en **el libro más leído de toda la literatura puritana: el *Pilgrim's progress*, de Bunyan**, la descripción de la conducta de *Christians* cuando, dándose cuenta de que está en la “ciudad de la corrupción”, y habiendo oído el llamamiento de Dios que le ordena emprender inmediatamente la peregrinación a la ciudad celestial, rechaza la compañía de su mujer y sus hijos y, tapándose los oídos, va gritando a campo traviesa: *life, eternal life!* Ningún refinamiento podría reproducir mejor que el ingenuo goce del calderero que en su prisión hacía poesías, ante el aplauso de un mundo creyente, el estado de ánimo del creyente puritano ocupado sólo de sí mismo, pensando sólo en su propia salvación, ese

estado de ánimo que se manifiesta en las conversaciones llenas de unción (que en algún punto recuerdan el *Gerechter Kammacher* de Gottfried Keller) que mantenía en el camino con otros hombres guiados por la misma aspiración. Y sólo una vez que ya se siente en lugar seguro, se le ocurre pensar que sería hermoso tener la familia a su lado. Es un temor ante la muerte y el más allá, idéntico al que se encuentra en Alfonso de Ligorio, descrito por Döllinger, pero que ahora es sentido por todos de modo penetrante, profundamente **alejado del espíritu de orgullosa mundanalidad de que dio muestra Maquiavelo** en su elogio de aquellos ciudadanos florentinos para quienes —en lucha con el Papa y la excomunión— “el amor a la ciudad natal estaba por encima del temor por la salvación de su alma”; **y más alejado todavía de sentimientos como los que Ricardo Wagner manifiesta** por boca de Sigmundo ante el encuentro mortal: “Saluda a Wotan; saluda a Wallhala... Pero no me habléis de los ásperos placeres del Wallhala”. Ahora bien, los efectos de esta angustia son esencialmente distintos en Alfonso de Ligorio y en Bunyan: la misma angustia que impulsa al primero a rebajarse hasta límites inconcebibles estimula al segundo a una lucha incansable y sistemática con la vida. ¿De dónde viene esta diferencia?

A primera vista, parece un enigma cómo sea posible enlazar la tendencia a emancipar al individuo de los lazos que le unen al mundo, propia del calvinista, con la indudable superioridad del calvinismo en la organización social. Por raro que parezca, ello es una consecuencia del matiz que adquirió el cristiano “**amor al prójimo**” bajo la presión del **aislamiento interior** del individuo realizado por la fe calvinista. Por de pronto, en el orden dogmático. El mundo está exclusivamente destinado para honrar a Dios, el cristiano elegido tampoco existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, realizando sus preceptos en la parte que le corresponde. Ahora bien, Dios quiere que los cristianos hagan obra social, puesto que quiere que la vida social se adapte en su estructura a sus preceptos y se organice de modo que responda a aquel fin. **El trabajo social del calvinista** en el mundo se hace únicamente *in maiorem Dei gloriam*. Y exactamente lo mismo ocurre con la **ética profesional**, que está al servicio de la vida terrenal de la colectividad. Ya en **Lutero** vimos derivar el trabajo profesional especializado del “amor al prójimo”. Pero lo que en él era atisbo inseguro y pura construcción mental, constituye en **los calvinistas** un elemento característico de su sistema ético. Como el “amor al prójimo” sólo puede existir para servir la gloria de Dios y no la de la criatura, su primera manifestación es **el cumplimiento de las tareas profesionales impuestas por la *lex naturae***, con un carácter específicamente objetivo e impersonal: como un servicio para dar estructura racional al cosmos que nos rodea. Pues la estructura y organización (pletóricas de maravillosa finalidad) de este cosmos, que según la revelación de la Biblia y el juicio natural de los hombres parece enderezada al servicio de la “utilidad” del género humano, permite reconocer este trabajo al servicio de la impersonal utilidad social, como propulsor de la gloria de Dios y, por tanto, como querido por Él. **El puritano y el judío** realizan con la misma facilidad, aun cuando por razones diferentes, la eliminación absoluta de todo problema de teodicea y de todas esas cuestiones en torno al “sentido” del mundo y de la vida, que tanto preocupan a otros; en general, esta postura es compartida por toda la **religiosidad cristiana antimística**. Aparte de esta economía de fuerzas, presenta el calvinismo un segundo rasgo: el desconocimiento del dualismo entre el “individuo” y la “ética” (en el sentido de Sören Kierkegaard), a pesar de que el calvinismo pone al individuo a solas consigo mismo en cuestiones religiosas. No es éste el lugar de analizar el fundamento y significación de este punto de vista en relación con el racionalismo

político y económico del calvinismo; en todo caso, ahí radica la fuente del **carácter utilitarista de la ética calvinista** y de los más característicos aspectos de la concepción profesional del calvinismo. Insistamos todavía, empero, en la **doctrina de la predestinación**.

Estimamos que el problema fundamental a resolver es el de cómo pudo ser soportada esta doctrina en una época en la que los problemas de la otra vida preocupaban infinitamente más que todos los intereses de la vida terrena. Todo creyente tenía que plantearse necesariamente estas cuestiones: **¿Pertenezco yo al grupo de los elegidos?** ¿Y cómo estaré seguro de que lo soy? Tales cuestiones relegaban a segundo término toda preocupación terrena. Para Calvino, personalmente, esto no constituía un problema: se sentía “instrumento” de Dios y estaba seguro de hallarse en posesión de la gracia. Por eso, a la apremiante cuestión de cómo podrá estar el individuo seguro de haber sido elegido para la vida eterna, no sabe dar en principio otra respuesta que ésta: debemos contentarnos con el conocimiento del decreto divino y la perdurable confianza en Cristo que se logra por la verdadera fe. Sobre todo, rechaza el supuesto de que la conducta ajena pudiese revelar el destino de quien la practica; sería un intento vano pretender descifrar así los designios de Dios. Los elegidos no se distinguen aparentemente en nada, en esta vida, de los condenados, y en éstos son posibles incluso las mismas experiencias que en los elegidos (como *ludibria spiritus sancti*), con la sola excepción de la confianza creyente *finaliter* perdurable. Los elegidos son, pues, como la Iglesia invisible de Dios. Naturalmente, no ocurre lo mismo con los epigonos (así, Beza) y sobre todo con la extensa capa de los hombres vulgares. Para éstos, la cuestión de la *certitudo salutis*, la cognoscibilidad del estado de gracia, tenía que alcanzar una importancia primordial, y en general así ocurrió en cuantos lugares tuvo vigencia la doctrina de la predestinación, en los que atormentó de continuo la cuestión de si existen indicios seguros que permitan reconocer la pertenencia al grupo de los *electi*. Esta cuestión no sólo fue el eje de la **evolución pietista**, iniciada en el seno de la **Iglesia anglicana**, sino que en algún momento alcanzó significación constitutiva en cierto sentido, y aún más: vemos la importancia que **aun fuera del pietismo** tuvo durante todo el siglo XVII el problema de la posibilidad de constatar el estado de gracia por el propio individuo, es decir, por ejemplo, de su posibilidad de acceso a la comunión, al acto central del culto, el más decisivo para la posición social de los que en él participaban.

Planteada la cuestión en torno al propio estado de gracia, resultaba imposible conformarse con el criterio de **Calvino**, nunca abandonado, en principio al menos, por la doctrina ortodoxa: recurrir al autotestimonio de la fe perdurable lograda en el hombre por la gracia. No lo podía, desde luego, la cura de almas, que a cada momento tenía que vérselas con las torturas que en las almas causaba la doctrina, recurriendo a diversos expedientes para resolver las dificultades. En los casos en que la doctrina no era interpretada con excesiva libertad, o no se la atenuaba en términos que implicaban un abandono de la misma, **hallamos dos tipos de consejos característicos para la cura de almas: en primer término**, se prescribe como un deber **el considerarse elegido y rechazar como tentación del demonio toda duda acerca de ello**, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia. **La advertencia del Apóstol de “afianzarse” en la propia profesión se considera ahora como un deber** para conseguir en la lucha diaria la seguridad objetiva de la propia salvación y justificación; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos “santos” seguros de sí mismos, que vemos personificados en

ciertos hombres de negocios de la era heroica del capitalismo y aún hoy, en ciertos ejemplares aislados. **En segundo lugar**, como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, **se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia.**

La más elevada experiencia religiosa a que aspira **la piedad luterana** (singularmente en el curso de su evolución durante el siglo XVII) **es la *unio mystica con Dios***. Como ya lo indica la palabra (desconocida para la Iglesia reformada), se trata de un sentimiento sustancial de Dios: el sentimiento de una efectiva penetración de lo divino en el alma creyente, cualitativamente análogo a los efectos de la contemplación en los místicos alemanes, y caracterizado por su carácter pasivo, enderezado tan sólo a satisfacer el anhelo de reposar en Dios, y su pura afectiva interioridad.

Lo decisivo para conocer el alcance práctico de la “**santificación de las obras**” es, sobre todo, el conocimiento de las cualidades características de la correspondiente conducta, tan distintas del comportamiento en la vida del cristiano medio medieval, que podría describirse aproximadamente del modo siguiente: en el aspecto ético, el cristiano corriente vivía en la Edad Media “al día”; cumplía, por de pronto, sus deberes tradicionales y realizaba además ciertas “buenas obras” que, normalmente, no constituían una serie racionalizada de acciones, ni eran esenciales, ni iban necesariamente unidas a un determinado sistema de vida, más bien eran realizadas ocasionalmente, con el fin, por ejemplo, de reparar ciertos pecados, o por influencia del clero, o sobre todo, en las proximidades de la muerte, como una especie de prima de seguro. Naturalmente, la ética católica era “ética de la intención”; pero acerca del valor de cada acción decidía su concreta *intentio*; y cada acción, buena o mala, era imputada a su autor, influyendo sobre su destino temporal, y eterno. La Iglesia pensaba así, con criterio realista, que el hombre no constituye en absoluto una unidad determinada y valorable desde un único punto de vista, sino que, normalmente, la conducta humana es algo contradictorio, por la influencia de opuestas motivaciones. Ciertamente, la Iglesia exigía también del hombre, como ideal, un radical cambio de vida; pero esta exigencia quedaba atenuada (para el tipo medio de hombre) justamente por uno de sus instrumentos más importantes de poder y educación: el sacramento de la penitencia, cuya función iba íntimamente ligada con la más profunda peculiaridad de la religiosidad católica.

El “desencantamiento” del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la **religiosidad puritana** (o, anteriormente, en la judía). Para el católico, la gracia sacramental de su Iglesia estaba a su disposición como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago que realizaba el milagro del cambio y que tenía en sus manos el poder de las llaves; se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él administraba penitencias y otorgaba esperanzas de gracia, seguridad de perdón y garantizaba la emancipación de la terrible angustia, vivir en la cual era para el calvinista destino inexorable, del que nada ni nadie podía redimirle; para él no había esos consuelos amistosos y humanos y ni siquiera podía esperar, como el católico y aun **el luterano**, reparar por medio de las buenas obras las horas de debilidad y liviandad.

Ahora bien, sólo una vida guiada por una constante reflexión podía ser considerada como superación del *status naturalis*; el *cogito ergo sum* cartesiano fue acogido por los **puritanos** de la época a través de una interpretación ética análoga. Esta racionalización dio a la piedad reformada su **carácter ascético**; al propio tiempo, constituye la razón de su íntima semejanza y de su específica oposición al catolicismo, al cual, naturalmente, no era extraña una actitud semejante.

Es indudable que el ascetismo cristiano albergó en su seno matices harto diferentes, tanto en sus manifestaciones externas como en su sentido más íntimo. Se educaba (objetivamente) al monje como trabajador al servicio del reino de Dios y (subjektivamente) se le aseguraba, a su vez, la salvación del alma. Pues bien, este activo dominio de sí mismo que era el fin de los *exercitia* de san Ignacio y de las formas más altas de las virtudes racionales monacales, venía a coincidir con la racionalización de la conducta exigida por el **puritanismo**. En el profundo desprecio conque en los relatos sobre los interrogatorios de sus matices se opone la fría y reposada serenidad de sus confesores a la desenfrenada algarabía de los nobles, prelados y funcionarios, resalta la alta estimación del reservado autocontrol que representaban aún hoy los mejores tipos del **gentleman inglés y angloamericano**. En nuestro lenguaje corriente: el **ascetismo puritano** (como todo ascetismo “racional”) trabaja por capacitar a los hombres en la afirmación de sus “motivos constantes” (singularmente los que aquél les inculcaba) frente a los “afectos”; aspiraba, por tanto, a educarlo como “personalidad” (en este sentido psicológico-formal de la palabra). La finalidad, contra lo que creía el vulgo, era poder llevar una vida alerta, clara y consciente; por ello, la tarea más urgente era terminar de una vez con el goce despreocupado de la espontaneidad vital, y el medio más adecuado de lograrlo, poner **un orden** en la conducta de los ascetas. Todas estas características existen también en las reglas del **monacato católico** con precisión no menor que en los principios de conducta del calvinismo.

En el ámbito de la **religiosidad calvinista** hemos presupuesto la doctrina de la **predestinación** como **fundamento dogmático de la ética puritana**, como conducta ética metódicamente racionalizada. Pero, de hecho, ése fue profesado aun fuera del círculo de los partidos religiosos más estrictamente adictos a la doctrina de Calvino: los “**presbiterianos**”, que constituyeron la piedra angular de toda la doctrina reformada; no sólo fue admitido en la independentista *Savoy declaration* de 1658, sino también en la *Hanserd Knollys confession* bautizante de 1689; y aun dentro del **metodismo**, John Wesley, el gran talento organizador del movimiento, era ciertamente partidario de la universalidad de la gracia; pero el gran agitador de la primera generación metodista y su más consecuente pensador, **Whitefield**, así como los adeptos de **Lady Hutington** (que durante algún tiempo ejercieron gran influencia) profesaban el “particularismo de la gracia”. En su grandiosa plenitud, fue esta doctrina la que, en la época decisiva del siglo XVII, sostuvo en los activos representantes de la “vida santa” la idea de que constituían instrumentos de Dios y ejecutores de sus providenciales designios y la que impidió el colapso prematuro de la espiritualidad en una santificación de las obras de orientación puramente utilitaria y terrenal, que hubiera sido incapaz de realizar tan extraordinarios sacrificios en favor de finalidades ideales e irracionales. Y el enlace de la fe en normas incondicionalmente válidas, con el absoluto indeterminismo y la plena trascendencia de la divinidad (realizada de modo genial a su manera), era también mucho más “moderna” en principio que aquella otra

doctrina, más suave y más accesible al sentimiento, que subordinaba al mismo Dios a la ley moral.

Históricamente, la idea de la predestinación constituye el punto de partida de aquella dirección ascética que se suele designar corrientemente como “**pietismo**”. Mientras este movimiento se mantuvo en el seno de la Iglesia reformada, es casi imposible trazar un límite preciso entre los calvinistas pietistas y no pietistas. Casi todos los representantes más notables del **puritanismo** han sido incluidos entre los **pietistas**; y, desde luego, es completamente lícito considerar como una prolongación pietista de la auténtica doctrina de **Calvino** los intentos de conexionar la idea de la comprobación y la doctrina de la predestinación, con la aspiración a adquirir una *certitudo salutis* subjetiva. El origen del *revival* ascético dentro de las comunidades reformadas fue unido de ordinario, singularmente en Holanda, con un renacimiento de la doctrina de la predestinación, ya casi olvidada o, al menos, grandemente atenuada. Por eso, **en Inglaterra** no suele usarse en tales casos el concepto de “pietismo”.

La tendencia de los santos a aislarse del mundo podía conducir (en el caso de una exacerbación sentimental de la misma) a organizar la sociedad en un régimen semicomunista, siguiendo el modelo monástico, a lo que siempre ha mostrado cierta propensión el pietismo, aun dentro de la Iglesia reformada. Ahora bien, mientras no se llegó a esta consecuencia extrema a que hubiera llevado el cultivo del sentimentalismo religioso, mientras el pietismo reformado se conformó con asegurarse la bienaventuranza dentro de la vida profesional realizada en el mundo, el único efecto práctico de los principios pietistas fue un control ascético de la conducta profesional mucho más severo y un más hondo enraice religioso de la ética profesional, del que podía tener la simple “honradez” de los cristianos reformados normales, a quienes los pietistas “finos” consideraban cristianos de segunda categoría. La aristocracia religiosa de los santos (que en el curso de la evolución del ascetismo reformado fue mostrando sus perfiles, tanto más acusados cuanto más en serio se le tomó), pronto fue objeto de organización voluntaria (así, en Holanda) en forma de conventículos, mientras que en el **puritanismo inglés** dio lugar a la distinción formal entre cristianos activos y pasivos en la constitución de la Iglesia, y también a la formación de nuevas sectas.

Cuando **Wesley** combatía **la justicia de las obras** de su tiempo, no hacía más que reproducir la **vieja idea puritana** de que las obras no son el fundamento real, sino tan sólo el fundamento cognoscitivo del estado de gracia, y aun esto a condición de que sean realizadas exclusivamente *ad gloriam Dei*. Esto no lo hace por sí sola la conducta correcta, como él la había experimentado en sí mismo: tenía que añadirse el sentimiento del estado de gracia. En alguna ocasión llegó a considerar las obras como “condición de la gracia”, y en la declaración de 9 de agosto de 1771 insistía en que quien no realiza ninguna obra buena no puede ser buen creyente; los metodistas ponían especial empeño en hacer notar que lo que les diferenciaba de la Iglesia oficial no era la doctrina, sino la práctica de la piedad. El valor del “fruto” de la fe fue apoyado en el Evangelio de san Juan; y se consideró la conducta como claro signo de la regeneración.

Primero es la fundamentación religiosa de la idea puritana de la profesión y después sus efectos en la vida económica. Pese a todas las diferencias de detalle y a la acentuación de tal

o cual elemento de los varios que nosotros hemos considerado como decisivos, éstos, en conjunto, existieron y actuaron en todas las confesiones religiosas ascéticas. Digamos, en resumen, que lo esencial para nosotros es la doctrina (común a todos los grupos) del “estado religioso de gracia” como un *status* que aparta al hombre del “mundo”, condenado como todo lo creado, y cuya posesión (fuese cualquiera el medio que para lograrla marcarse la dogmática de cada confesión) no podía alcanzarse por medios mágico-sacramentales, ni por el descargo de la confesión ni por cualquier otro acto de piedad, sino tan sólo por la comprobación en un cambio de vida, clara e inequívocamente diferenciada de la conducta del “hombre natural”; seguía de ahí para el individuo el impulso a controlar metódicamente en la conducta su estado de gracia, y por tanto, a ascetizar su comportamiento en la vida. Pero, como ya vimos, este nuevo estilo de vida significaba **la racionalización de la existencia, de acuerdo con los preceptos divinos**. Y este ascetismo no constituía ya un *opus supererogationis*, sino una realización exigida a todo el que quisiera estar cierto de su bienaventuranza. Lo más importante es, empero, **que la vida propia religiosamente exigida al “santo” no se proyectaba fuera del mundo**, en comunidades monacales, sino que precisamente había de realizarse dentro del mundo y sus ordenaciones. Esta racionalización de la conducta en el mundo con fines ultramundanos **fue el efecto de la concepción que el protestantismo ascético tuvo de la profesión**.

Al renunciar al mundo, el ascetismo cristiano, que al principio huía del mundo y se refugiaba en la soledad, había logrado dominar el mundo desde los claustros; pero quedaba intacto su carácter naturalmente despreocupado de la vida en el mundo. Ahora se produce el fenómeno contrario: se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo.

Un representante del **puritanismo inglés** dio a la idea de profesión su fundamentación más consecuente. **Richard Baxter** se distingue de muchos otros propagandistas de la ética puritana por su posición eminentemente práctica e irénica, y al propio tiempo por la universal acogida de que fueron objeto sus trabajos, de los que se hicieron abundantes ediciones y traducciones. **Presbiteriano y apologeta del sínodo de Westminster**, pero emancipándose paulatinamente (como tantos otros de los mejores espíritus de su tiempo) de la tutela dogmática de la ortodoxia calvinista, contrario en el fondo a la usurpación de Cronwell (por su hostilidad a toda revolución, al sectarismo y al celo fanático de los “santos”), pero tolerante ante las discrepancias en materias no fundamentales y siempre objetivo ante el adversario, buscó su campo de acción en el fomento de la vida ético-ecclesiástica y (demostrando un sentido realista excepcional), por servir esta finalidad, púsose a la disposición del gobierno parlamentario, de Cronwell y de **la Restauración**, hasta que durante esta última, y antes del “día de san Bartolomé”, dimitió su cargo. Su ***Christian Directory*** es el más amplio compendio existente de **moral puritana**, y, en general, trata de satisfacer las necesidades prácticas de la cura de almas.

Cuando se leen el *Christian Directory* o la *Eterna paz del Santo*, de Baxter, o cualquier otro trabajo análogo, lo primero que sorprende en los juicios emitidos sobre la propiedad y su adquisición es la especial acentuación de los elementos ebioníticos del Nuevo Testamento: la riqueza constituye en sí misma un grave peligro, sus tentaciones son incesantes, y el aspirar a ella no sólo es absurdo por comparación con la infinita superioridad del reino de

Dios, sino que es también éticamente reproable. Lo que realmente es reproable para la moral es **el descanso en la riqueza**, el gozar de los bienes, con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida “santa”. Sólo por ese peligro del “descanso en la riqueza” es ésta condenable; pues el “reposo eterno del santo” está en la otra vida; pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia, tiene que “realizar las obras del que le ha enviado, mientras es día”. Según **la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino el obrar**; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para “afianzar” nuestro destino. **Perder el tiempo** en la vida social, en “cotilleo”, en lujos, incluso en dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud —de seis a ocho horas como máximo—, es absolutamente **condenable** desde el punto de vista moral. El tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios. Por eso es también disvaliosa e incluso moralmente reproable en ciertos casos la contemplación inactiva, por lo menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional; pues para Dios es aquélla mucho menos grata que el cumplimiento de su voluntad en la profesión. Y en último término, ya existe el domingo para dedicarlo a la contemplación; a este propósito observa Baxter que los que permanecen ociosos en su profesión son precisamente los mismos que nunca tienen tiempo para Dios cuando llega la hora de dedicárselo.

A esto se debe la insistente **predicación de Baxter** en su obra principal a favor del trabajo duro y continuado, corporal o espiritual. Dos motivos cooperan a ello. En primer lugar, el trabajo es el más antiguo y acreditado medio ascético, reconocido como tal por la Iglesia occidental en todos los tiempos, no sólo contra el Oriente, sino contra casi todas las regias monásticas del mundo; además, es el preventivo más eficaz contra todas aquellas tentaciones que el **puritanismo** agrupó bajo el concepto de *unclean life*.

Contra la tentación sexual, como contra la duda o la angustia religiosa, se prescriben distintos remedios: dieta sobria, régimen vegetariano, baños fríos; pero, sobre todo, esta máxima: “trabaja duramente en tu profesión”.

Pero, además de esto, el trabajo es fundamentalmente un fin absoluto de la vida, prescrito por Dios. El principio paulino: “**quien no trabaja que no coma**” se aplica incondicionalmente a todos; sentir, disgusto en el trabajo es prueba de que falta el estado de gracia.

Baxter no sólo no admite infracciones del deber ético del trabajo, sino que la riqueza no desliga para él de su cumplimiento, y en esto insiste repetidamente con la mayor energía. **Si el rico no trabaja, no tiene derecho a comer**, pues aun cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades, está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre. Pues Dios ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, **una profesión** (*calling*), que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar, y que **no constituye, como en el luteranismo, un “destino”** que hay que aceptar y con el que hay que conformarse, **sino un precepto** que Dios dirige a todos los hombres con el fin de promover su propia honra. Esta diferencia de intrascendente apariencia produjo, sin embargo, efectos psicológicos de gran alcance y estuvo en conexión con el desenvolvimiento

de la interpretación providencialista del cosmos económico que ya era corriente en la **Escolástica**.

Lutero nunca rompió del todo con la “indiferencia” paulina hacia el mundo: de donde derivaba la obligación de aceptarlo tal y como es, obligación estrictamente religiosa. En cambio, en la **concepción puritana** adquiere matices nuevos el carácter providencial de la interacción de los intereses económicos-privados. Cual sea el fin providencial de la adscripción del hombre a una profesión, se reconoce en sus **frutos**, según el esquema puritano de interpretación pragmática. Acerca de esto, **Baxter** hace manifestaciones que en más de un punto recuerdan directamente los conocidos elogios que hacía **Adam Smith** de la división del trabajo. La especialización de las profesiones, al posibilitar la destreza (*skill*) del trabajador, produce un aumento cuantitativo y cualitativo del trabajo rendido y redundante en provecho del bien general (*common best*), que es idéntico con el bien del mayor número posible. La motivación, pues, es puramente utilitaria y afín en absoluto a criterios ya corrientes en la literatura profana de la época; por eso, la envoltura puritana aparece cuando **Baxter** pone al frente de todos sus razonamientos el siguiente motivo: “cuando el hombre carece de una profesión fija, todos los trabajos que realiza son puramente ocasionales y efímeros, y en todo caso, dedica más tiempo al ocio que al trabajo”; de donde concluye que “él (el trabajador profesional) realizará en orden su trabajo, mientras que el otro vivirá en perpetuo desorden, y su negocio no conocerá tiempo ni lugar... y, por eso, **lo mejor para cada uno es poseer una profesión fija**” (*certain calling*; en otro lugar dice *stated calling*). La vida de quien carece de profesión no tiene el carácter metódico, sistemático, que exige la ascetización de la vida en el mundo.

Los **puritanos** rechazaban como no inspirados los Evangelios apócrifos, de acuerdo con su **rígida contraposición de lo divino y la naturaleza**. De los libros canónicos influía preferentemente el Libro de Job, en el que la profunda veneración a la Divina Majestad (absolutamente soberana y sustraída a toda humana medida), tan cara a las concepciones calvinistas, aparecía combinada con la seguridad final (tan secundaria para Calvino como importante para el puritanismo) de que Dios acostumbra a derramar sobre los suyos sus dones, incluso materiales, precisamente —y, según el Libro de Job, sólo— en esta vida. Por parte de **Baxter** se abandonó tanto el quietismo oriental que se revela en muchos de los salmos más inspirados y en las sentencias de Salomón, como el matiz tradicionalista del párrafo primero de la epístola a los Corintios, no obstante su fundamental importancia para determinar el concepto de profesión. Por eso se insistió tanto en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que ensalzan la rectitud, la honradez formal como signo de la conducta grata a Dios. Se pensaba que la ley mosaica sólo había sido desprovista de validez por la nueva Ley en sus preceptos puramente ceremoniales o cuyo alcance histórico se limitaba al pueblo judío, mientras que en los demás seguía en plena vigencia como expresión de la *lex naturae*: esta doctrina hacía posible, por una parte, prescindir de aquellos preceptos que ya no podrían hallar cabida en la vida moderna, dejando en cambio vía libre para que se fortaleciese el espíritu de legalidad austera y honrada propio de la ascesis profana de este protestantismo, tan afín en muchos de sus rasgos a la moral de la antigua ley. Por tanto, cuando no sólo los escritores de la época, sino incluso los contemporáneos, califican de **English hebraism** el sentido fundamentalmente ético del **puritanismo inglés**, proceden con acierto, a condición de que dicha designación se entienda debidamente. No hay que pensar únicamente en el judaísmo palestino de la época en que se dieron los

preceptos del Antiguo Testamento, sino en el judaísmo tal como se fue formando lentamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista, legalista y talmúdica; y ya por eso precisa proceder con la máxima cautela al señalar paralelismos. Al puritanismo era completamente ajeno el sentido despreocupado de la vida que caracterizaba tanto al antiguo judaísmo, como a la ética económica del judaísmo medieval y contemporáneo, en aquellos rasgos específicos que marcan su posición en el desarrollo del *ethos* capitalista. La mentalidad judaica coincidía más bien con la del capitalismo “aventurero” de tipo político-especulador; su *ethos*, en una palabra, era el del capitalismo del paria, mientras que el puritanismo tenía el *ethos* de la industria racional burguesa y de la organización racional del trabajo, y sólo lo que encajaba en estos moldes fue lo que tomó de la **ética judaica**.

El suave **Baxter** agradecía a Dios haberle permitido nacer en **Inglaterra** y en el seno de la verdadera Iglesia, no en otra parte alguna; y un reconocimiento análogo dominaba todo el sentido de la vida de **la burguesía puritana**, que se sentía de **conducta irreproachable** por la gracia de Dios, determinando el **carácter formalista, austero y correcto** propio de los ejemplares representativos de aquella época.

Ya sabemos que la ascesis se dirigía, ante todo, contra el goce “despreocupado” de la existencia y de cuanto en ella puede proporcionar alegría; este rasgo se manifiesta del modo más claro en la lucha en torno al *Book of Sport* que **Jacobo I** y **Carlos I** elevaron a ley con el fin de combatir el puritanismo, y cuya lectura ordenó el último que se efectuase en todos los púlpitos. Los puritanos combatieron con furia la disposición real, que toleraba legalmente ciertos esparcimientos populares en domingo, fuera de las horas dedicadas al cumplimiento de los deberes religiosos, no sólo porque perturbaba el descanso del sábado, sino porque implicaba una directa oposición a lo que debe ser la **ordenada conducta del santo**. Y cuando **el rey** conminó con severos castigos todo ataque contra la legalidad de aquellos deportes, lo hacía precisamente con el fin de **acabar con ese rasgo ascético que parecía peligroso para el Estado**. La sociedad monárquica-feudal protegía a cuantos se sentían inclinados a la diversión, contra la naciente moral burguesa y los conventículos ascéticos enemigos de la autoridad.

El goce desenfrenado de la vida, tan alejado del trabajo profesional como de la piedad, era el enemigo del ascetismo racional, ya se manifestase aquél como deporte “señorial” o como la frecuente asistencia al baile y la taberna por parte del hombre vulgar.

En consecuencia, también ofrece rasgos de desconfianza, cuando no de hostilidad directa, la actitud ante los bienes culturales no valorables directamente desde el punto de vista religioso. No quiere decirse con esto que el ideal de vida del **puritanismo** implicase precisamente un recelo hosco o un marcado desprecio hacia la cultura, pues la verdad está exactamente en lo contrario, al menos en lo que respecta a la ciencia (salvo, claro es, la aborrecida escolástica); y **los más grandes representantes del movimiento puritano poseen hondísima formación renacentista**: los sermones del **ala presbiteriana** del movimiento rezumaban **clasicismo**, y los mismos radicales, a pesar de hacer de ello un motivo de crítica, no desdeñaban hacer uso de ese tipo de cultura en la polémica teológica.

La ascesis fue lo que sofocó la alegría vital de la vieja Inglaterra.

No debe olvidarse que **el puritanismo encerraba un mundo de contradicciones**, más afinado en sus jefes que en los “caballeros”. Pero esto en nada modifica el cuadro de conjunto por cuanto que la poderosa interiorización de la personalidad que pudo ser y fue de hecho la consecuencia del **creciente imperio del estilo vital puritano**, favoreció predominantemente a la literatura y las generaciones posteriores.

El puritanismo y, concretamente, **Baxter**, tuvieron en gran estima la agricultura, como rama particularmente importante de la actividad económica y específicamente compatible con la piedad; pero las simpatías no se concentraban en el *lordman*, sino en el *yeoman* y el *farmer*; y en el siglo XVIII, no en el *Junker*, sino en el “agricultor racional”. **La sociedad inglesa** de la época **aparece dividida** desde el siglo XVII por la separación entre la *squirearquía*, representante de la “antigua alegre Inglaterra”, y los círculos puritanos, cuyo poder social era todavía inseguro. Estos **dos rasgos**: la ingenua alegría vital, de una parte, y el dominio de sí mismo, severamente regulado y reservado junto con un cierto convencionalismo ético, de otra, **coexisten todavía hoy en la imagen del “carácter nacional” inglés**.

El **utilitarismo** se fue imponiendo insensiblemente, a medida que se iba secando la raíz religiosa. La ética medieval no sólo había tolerado la mendicidad, sino que había llegado a glorificarla en las órdenes mendicantes; y los mendigos seculares habían llegado a constituir una “clase” y ser valorados en esa calidad, por cuanto que daban al rico ocasión de realizar buenas obras al dar limosnas. Y todavía estuvo harto cercana a esta actitud **la ética social anglicana** de los Stuarts. Estaba reservada al **ascetismo puritano** la colaboración en la **dura legislación inglesa sobre los pobres**, que introdujo en esta materia los cambios más radicales; y pudo hacerlo, porque las sectas protestantes y las comunidades estrictamente puritanas no admitían en su seno la mendicidad.

Cuanto a los trabajadores, la **variedad pietista** de Zinzendorff, por ejemplo, glorificaba al trabajador fiel a su profesión, que no se preocupa de la ganancia, que vive con arreglo al modelo apostólico y está urgido, por tanto, con el carisma de los discípulos. Más radicales todavía eran las ideas, de tipo análogo, que en un principio se habían extendido entre **los bautizantes**. Desde luego, toda la literatura ascética de casi todas las confesiones estaba dominada por la idea de que el trabajo honrado es también cosa grata a Dios, aun cuando se realice por bajo salario por parte de aquel a quien la vida no ha brindado otras posibilidades más favorables; en esto, la ascesis protestante no introdujo novedad alguna, pero no sólo profundizó en esta idea con la mayor agudeza, sino que desarrolló lo que más importaba para la eficacia de la norma: el impulso psicológico motivado por la concepción de este trabajo como profesión, como medio preferible y aun único de alcanzar la seguridad de la gracia; por otra parte, **legalizaba la explotación de esta buena disposición para el trabajo**, desde el momento que **también el enriquecimiento del empresario constituía una “profesión”**. Ya se ve, pues, cuán poderosamente tenía que influir sobre la “productividad” del trabajo en sentido capitalista la exclusiva aspiración a alcanzar el reino de Dios por medio del cumplimiento del deber profesional y el severo ascetismo, que la disciplina eclesiástica imponía como cosa natural a las clases desposeídas. Para el trabajador moderno, la consideración del trabajo como “profesión” es algo tan característico como la correspondiente concepción del enriquecimiento para el empresario. Por eso, podía chocar entonces que un observante **anglicano** tan austero como **Sir William Petty** imputase el

poderío económico holandés en el siglo XVII al hecho de que, en Holanda, los *Dissenters*, particularmente numerosos (**calvinistas y baptistas**) eran gentes que **consideraban “el trabajo y la industria como un deber para con Dios”**. A la constitución social “orgánica” (en la orientación fiscal-monopolista que adoptó en el anglicanismo bajo los Estuardos y sobre todo en la concepción de Laud), y a la **alianza del Estado y la Iglesia con los monopolistas** sobre una base cristiano-social, **oponía el puritanismo** (cuyos adeptos eran apasionados adversarios de este capitalismo oficialmente privilegiado de los grandes comerciantes, de los explotadores del trabajo a domicilio y de los mercaderes coloniales) los impulsos individuales de lucro racional y legal conseguido gracias a **la propia capacidad e iniciativa**, que de modo tan decisivo contribuyeron al florecimiento de las industrias creadas sin el apoyo del poder público, mientras que las industrias monopolizadas privilegiadas por el Estado desaparecieron nuevamente en **Inglaterra**.

A juicio de **Baxter**, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como “un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo”. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche.

En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, **el afán de lucro**, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agonales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte.

El hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del **influjo que las ideas religiosas han tenido** sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional; remata Max Weber.

Por otro lado, expongo el título del libro y sus capítulos e incisos, en el que incluí tu ensayo sobre la obra de Niklas Luhmann, como lo podrás notar en el inciso LA COMUNICACIÓN EN LA SOCIEDAD, del capítulo XVI. LA HUMANIDAD.

Luis Felipe:

Todavía no acabo de leer el escrito que acompaña tu anterior misiva. El artículo me parece de gran profundidad e invita a la reflexión. Espero terminarlo hoy mismo y te lo comento.

¿Cómo sigue tu salud?

Saludos a tu familia y que estés bien.

Luis Felipe:

Disfruté mucho el texto que me mandaste, tanto en su forma como en su contenido. Es de gran profundidad e invita a la reflexión. Creo que el ejemplo de San Pablo sirvió para fundar la línea de la congregación jesuita: se ganan honradamente la vida con el ejercicio de distintas profesiones, no son una carga para la Iglesia y menos para los feligreses, y contribuyen a la evangelización a través de la acción, en vez de estar pidiendo favores a Dios todos los días.

El análisis sobre las iglesias protestantes y sus distintas bifurcaciones en Inglaterra fue muy ilustrativo: la ausencia de una jerarquía centralizada lleva a interpretaciones personales que no acaban de terminar hasta al fecha, y que en centroamérica son una verdadera plaga: confía ciegamente en Dios, que él te ayudará a cruzar la frontera. Se avecinan tiempos peores y viene el anticristo: sólo los santos creyentes tendrán redención. Sométete al orden establecido, porque cualquier cambio es mucho peor. La fe ciega en que la providencia lo resuelve todo y el destino del hombre está fatalmente determinado por la voluntad divina, lo que revive primitivas determinaciones religiosas tribales y, en lugar de los juegos e intrigas entre los dioses antropomórficos, los elegidos forman ahora una élite escogida por Dios que habrá de gozar de privilegios tanto en esta vida como en la otra.

Considero también que el luteranismo está afianzado en la antigua cultura germana: entre los bárbaros no existía la esclavitud, sólo el servicio proporcional para el jefe de la tribu. El trabajo era considerado no como un castigo, sino como necesidad de supervivencia; a mujer era compañera de armas, no súbdito ni mucho menos esclava. En diálogo con Gómez Cafarena en la UIA le pregunté que si el luteranismo no había sido en el fondo una rebelión de los descendientes de los bárbaros contra Roma, y en parte me dio la razón.

Por nuestro lado, la expulsión del paraíso no es sólo un cambio de estado, sino un castigo a la desobediencia, de la cual se intenta eludir la responsabilidad: yo no fui, fue la mujer, yo no fui, fue la serpiente... Un ángel con flamígera espada impedirá el retorno al estado prístino y Adán tendrá que ganar el pan con el sudor de su frente en vez de tenerlo gratuitamente, mientras que la mujer estará condenada a parir con dolor, pero no obligada a trabajar.

Si repasas a Platón y Aristóteles verás que el trabajo del gobierno es para los más sabios; hay quienes nacen para mandar y otros para obedecer: la constitución física del esclavo denota que sólo sirve para el trabajo manual, mientras que la del filósofo es para pensar. El propio de Las Casas no se libra de esta tradición helénica: en lugar de los frágiles indios traigan a los negros, esos sí aguantan y tienen la musculatura apropiada para el trabajo rudo.

Considero que entre la tradición protestante (vocación) y la cristiana tradicional (castigo), los jesuitas establecen una tercera vía: el servicio para los demás. Esta forma de santificación ennoblece el trabajo y le da sentido en cualquier rango y dimensión: tanto al trabajo manual como al intelectual. Pero tú que te formaste con ellos me puedes enseñar más de lo que yo viví como docente.

Encontré al fin del documento otros escritos que me mandaste, dame chance un par de días pues me agarró la gripe del demonio y apenas tuve tiempo para contestar tu misiva anterior.

Te mando un afectuosa abrazo, y saluda de mi parte a tu señora esposa y a tus hijos.

José Luis

Saludos de tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 09/07/2021 10:56 AM

Nos vemos a comer entonces a las 3:00. Si es en tu casa o fuera no tengo inconveniente alguno. Por lo que resta de la mañana seguiré con mis lecturas y dedicaré algún tiempo a leer lo que me escribes.

Por favor dime si la hora te parece bien y en caso de comer en tu casa si he de llevar algo.

Gracias

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 09/07/2021 11:02 AM

Querido nieto.

Me parece bien que nos veamos en mi casa a las 3:00 pm, a comer. No es necesario que traigas nada.

Mis teléfonos son: 55 5807 9730 y 55 5652 7973. ¿Cuál es el tuyo?

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 09/07/2021 11:07 AM

De acuerdo. Ya quedó.

Mi teléfono es el siguiente.

443 2368028

Muchas gracias

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Lun 12/07/2021 01:09 PM

Querido nieto.

Respecto del zoólogo, respecto del zoólogo, etólogo y pintor británico Desmond Morris, autor del libro *El Mono Desnudo*, manifiesta que en la época en que ya se estaban extinguiendo los dinosaurios, cayó un gran meteorito en la Península de Yucatán, y ocasionó que la capa de ozono del planeta se engrosara tan exageradamente que no permitía que los rayos del sol la penetraran, ocasionando que tampoco se evaporará agua del mar y, en consecuencia, que tampoco hubiera lluvias, lo que llevó a la extinción total de los dinosaurios y de otras especies. Entre las que sobrevivieron se encontraban algunos primates, que, según Wikipedia, son un orden de mamíferos placentarios al que pertenecen los **humanos** y sus parientes más cercanos. Los miembros de este grupo surgieron hace entre cincuenta y cinco y ochenta y cinco millones de años a partir de pequeños mamíferos terrestres. Se adaptaron a la vida arborícola en las selvas tropicales; de hecho, muchas de las características de los primates constituyen adaptaciones a la vida en ese entorno: un cerebro de gran tamaño, agudeza visual, visión de colores, una cintura escapular modificada y manos que se usan con habilidad. La gama de tamaños de los primates abarca desde los aproximadamente 30 gramos de los lémures ratón (género *Microcebus*), hasta los 200 kg del gorila oriental. Continuamente aparecen nuevas especies de primates: en la primera década del pasado milenio se describieron más de veinticinco, y otros once desde 2010. El orden primates se divide en dos subórdenes: estrepsirrinos (que significa, en griego, nariz torcida), grupo que incluye los lémures y los lorís y cuyas especies se distinguen por su rinario húmedo (nariz húmeda, como la de perros y gatos); y, por otro lado, haplorrinos (de nariz simple, en griego), suborden en el que están incluidos los terceros, monos, gibones, grandes simios y **humanos**, todos de rinario seco.

En general, las especies se reparten entre catarrinos, llamados monos del Viejo Mundo por su distribución geográfica, y los platirrinos, llamados monos del Nuevo Mundo. Esta división tuvo lugar hace unos sesenta millones de años. Hace cuarenta millones de años, hubo monos de África que emigraron a Sudamérica, probablemente en balsas formadas por árboles caídos y otros materiales arrastrados al mar, y ahí dieron lugar a los monos del Nuevo Mundo. Casi todos los primates tienen cola, a excepción de los homínidos.

La escasez de agua, debida a la falta de lluvias, ocasionó que varias especies de primates que vivían en los árboles y se alimentaban de sus frutos (por eso, nos siguen gustando los alimentos dulces), migraran en busca de comida, resultando que una de las especies llegó a la playa y se asentó en un lugar donde también había agua dulce, pero para conseguir alimento tuvo que meterse al mar, en donde encontró algas, peces, moluscos. De estos últimos, según Desmond Morris, encontró la grasa, vitaminas, etc., que le ayudaron a desarrollar su inteligencia. Por otro lado, se le cayeron los pelos (de ahí el nombre Mono

Desnudo) después de haberse zambullido muchas veces en el agua, y los pocos que le quedaron se alinearon de acuerdo al modo como se desplazaba en el agua. Así mismo, generó compuertas en los oídos y en la nariz, y también membrana entre los dedos de las manos, la cual aún conserva, aunque ya muy reducida.

Cuando la capa de ozono volvió a permitir la entrada de los rayos solares y, de nuevo, hubo lluvias, el Mono Desnudo migró en busca de frutos y otros alimentos. Y supuestamente, esa fue la época en que Dios le infundió el alma. Cabe señalar que el padre Xavier Scheifler dice que no importa si descendemos del mono o no, sino que lo que importa es el momento en que Dios decidió infundirle el alma.

De lo anterior se infiere que el desarrollo social más dinámico del hombre, comienza a partir de haberse convertido en un ser anímico.

El Dr. Elí de Gortari indica que el hombre ha llegado a ser el animal dominante, gracias a su muy dinámico desarrollo social, pues aunque haya otros animales que también laboran en equipo, como las hormigas, las abejas, los castores, etc., estos llevan miles o millones de años haciendo lo mismo, es decir, su desarrollo social es muy poco dinámico.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 14 DE JULIO DE 2021.

Desarrollo social

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mié 14/07/2021 12:42 PM

Querido nieto.

Prosiguiendo con la exploración del Desarrollo de la Sociedad, expongo a continuación unas citas de varios autores y unos comentarios finales sobre Freud.

- Frazer en su libro *La Rama Dorada* señala: "Fuerte atracción han ejercido sobre la mente humana la magia y la ciencia; de ahí los poderosos estímulos que ambas han dado a la consecución de la sabiduría. Ellas animan al cansado inquisidor, al fatigado investigador, a través del desierto de las desilusiones presentes".

"Por religión entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida misma. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos".

"El radical conflicto de principios entre la magia y la religión explica suficientemente la hostilidad implacable con la que en la historia el sacerdote ha perseguido con frecuencia al mago... Pensamos que este antagonismo hizo su aparición relativamente tarde en la historia de la religión. En un primer periodo, las funciones de sacerdote y hechicero estaban a menudo combinadas, no había una clara diferencia entre una y la otra. Demostraciones de esta fusión o confusión de la magia con la religión, las hemos encontrado en las prácticas de los melanesios y otros pueblos de niveles de cultura más altos".

"La creencia en la magia, comparada con los credos religiosos, nos lleva a suponer que aquélla es la representación de una fase más ruda y primitiva de la mente humana, por la cual han pasado todas las razas de la humanidad en su camino hacia la religión y la ciencia".

- Benjamin B. Wolman en su libro *Introducción al Conocimiento de Freud* dice: "Los seres humanos son una especie gregaria; viven en familias, grupos y sociedades, y tienen relaciones estrechas y directas. Todo ser humano lleva dentro las maldiciones y las bendiciones de su época y tiene íntima relación con los demás humanos, sus modos de ser y su moral. La constitución heredada es sólo parte de su personalidad; la otra parte es el contexto sociocultural".

- Narciso Irala, S. J. en su libro *Control Cerebral y Emocional* expone: "Para los que no admitan lo divino y busquen únicamente medios naturales para resolver sus problemas, les diremos que su punto de partida es legítimo al buscar primero los medios naturales, pero si persisten en su exclusividad se privarán de mucha eficacia". "En 1932 escribió Jung:

‘Durante los últimos 30 años me han consultado individuos de todas las regiones civilizadas... entre los pacientes de más de 35 años no he encontrado uno solo cuyo problema no consistiera en última instancia en buscar una perspectiva religiosa en su vida. Podría afirmar con toda seguridad que todos habían enfermado por haber perdido lo que la religión ha ofrecido siempre a sus seguidores; siendo curados al volver a ganar su perspectiva religiosa’”.

COMENTARIOS SOBRE FREUD.

- Desde niño padeció complejo de Edipo y, como él lo mencionaba, también padecía de una pequeña histeria ocasionada, según él, porque su padre lo había violado cuando era niño. Finalmente se dio cuenta que estaba equivocado.
- En sus ensayos sobre la sexualidad, Freud sostiene que el mejor tipo de vida es el de los monjes cartujos, pues logran la mejor sublimación de su libido. Cabe hacer notar que Freud permaneció casto desde los 50 años de edad hasta su muerte.
- Freud suponía que el inconsciente era como la parte sumergida en el mar de un iceberg, y que el consciente era la parte que sobresalía. Entonces, el inconsciente sería varias veces mayor que el consciente. Pero ya se ha demostrado que el inconsciente, si es que existe, es mínimo; que lo que sí importa es el subconsciente, el cual sale al descubierto espontáneamente y muy a menudo, aunque también con la ayuda de un especialista, y no como el inconsciente que, según Freud, aparecía sólo mediante el psicoanálisis.
- Freud decía que él siempre había sido el yunque sobre el que había pegado el martillo.
- Cuando supo que moriría en breve, expuso: “me voy de este mundo con más sombras que luces”.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 16 DE SEPTIEMBRE DE 2021.

(Sin asunto)

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 16/09/2021 10:46 AM

Estimado Abuelo

Te escribo para saludarte. Espero que estés muy bien. Esta semana llegue a vivir a la Ciudad de México. Me dará gusto retomar la conversación y vernos en el futuro cercano. Vivo lejos, en Cuajimalpa. ¿Quisiera saber si ya estás vacunado y que tal estás de Salud?

Saludos cordiales

Santiago

Von meinem iPhone gesendet

CORREO ELECTRÓNICO DEL 17 DE SEPTIEMBRE DE 2021.

(Sin asunto)

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 17/09/2021 12:45 PM

Querido nieto.

Mañana sábado vienen a comer tus tíos, tu hermano Felipe y Sofi. Si quieres venir, estás invitado.

Afectuosamente.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE OCTUBRE DE 2021.

(Sin asunto)

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 20/10/2021 11:35 AM

Estimado Abuelo. Espero estés muy bien. A ver si nos pudiéramos ver este sábado o Domingo, para platicar.

Un abrazo

Holen Sie sich Outlook für iOS

CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE OCTUBRE DE 2021.

(Sin asunto)

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Jue 21/10/2021 10:55 AM

Querido nieto.

Te esperamos el sábado a comer y a platicar.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 01 DE DICIEMBRE DE 2021.

<no subject>

De: ITURBIDE MARTI SANTIAGO <santiago.iturbide@correo.uis.mx>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 01/12/2021 12:22 AM

Hola Abuelo. Me daría mucho gusto que nos viéramos este fin de semana. Estaba pensando que ahora que estás vacunado podríamos ir a desayunar algo el domingo. Yo paso por ti y te recojo. Ya tenemos ese restaurante que nos gusta; Al andaluz. Y en la mañana de Domingo está todo muy tranquilo.

Un Abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE DICIEMBRE DE 2021.

Estimado abuelo.

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 03/12/2021 08:33 AM

Hola Abuelo. Me daría mucho gusto que nos viéramos este fin de semana. Estaba pensando que ahora que estás vacunado podríamos ir a desayunar algo el domingo. Yo paso por ti y te recojo. Ya tenemos ese restaurante que nos gusta; Al andaluz. Y en la mañana de Domingo está todo muy tranquilo.

Un Abrazo

Santiago

Holen Sie sich Outlook für iOS

CORREO ELECTRÓNICO DEL 05 DE ENERO DE 2022.

Re:

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 05/01/2022 10:44 PM

Estimado abuelo.

Me gustaría que nos viéramos Antes de que te vayas. No sé si el domingo tengas tiempo.

Saludos

Holen Sie sich Outlook für iOS

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE ENERO DE 2022.

Re:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 07/01/2022 01:33 PM

Querido nieto.

Siempre es un gran gusto para mí encontrarme contigo. Desgraciadamente, no me es posible verte antes de que me vaya.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE ENERO DE 2022.

Re:

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 18/01/2022 12:06 PM

Para mí es también gran gusto. Cuando regreses nos vemos.

Comeré un día de estos con tu hermana Cristi que vivimos a unas pocas cuadras. Es muy atenta y amable conmigo.

Un abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE ENERO DE 2022.

Re:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mar 18/01/2022 01:01 PM

Que bueno que vas a comer con mi querida hermana Cristina. Me la saludas mucho.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 02 DE FEBRERO DE 2022.

<no subject>

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 02/02/2022 08:20 AM

Estimado Tito, ¿Cómo estás?

CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE FEBRERO DE 2022.

<no subject>

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 04/02/2022 12:07 PM

Querido nieto.

Adjunto un escrito que me envió mi hijo Pancho, sobre la Sociedad Moderna.

Suspendí mis vacaciones por el rebrote del COVID, ya que, debido a que padezco enfisema pulmonar, soy muy vulnerable a esos virus. En abril se me podrá aplicar la vacuna de refuerzo, y tomaré mis vacaciones en mayo y junio. Te invito, si estás disponible; puedes escoger a dónde quieres que vayamos, consultando la Guía de Socios de Fiesta Americana Vacation Club, a la cual tiene acceso tu mamá, por ser cotitular.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE FEBRERO DE 2022.

Balance actual del mundo.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 04/02/2022 12:09 PM

De: Francisco Martí <fmartib@up.edu.mx>

Enviado: viernes, 24 de diciembre de 2021 02:07 p. m.

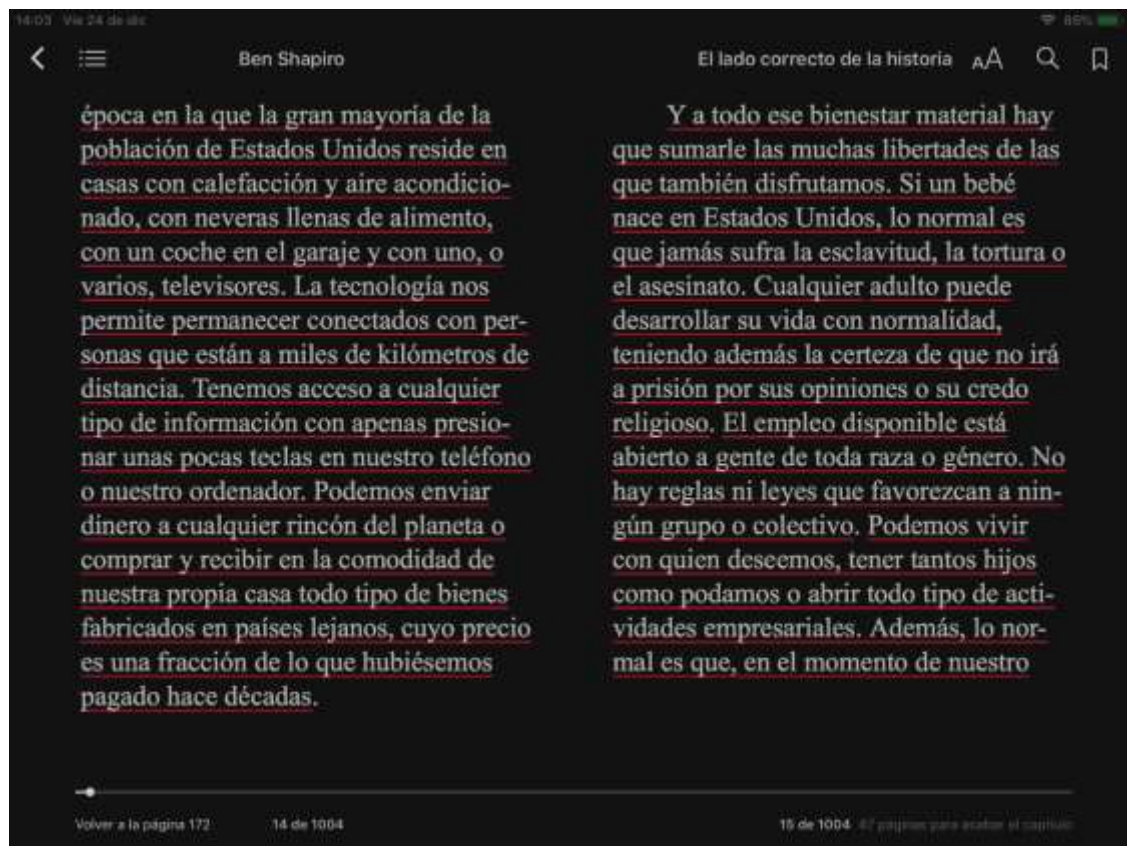
Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

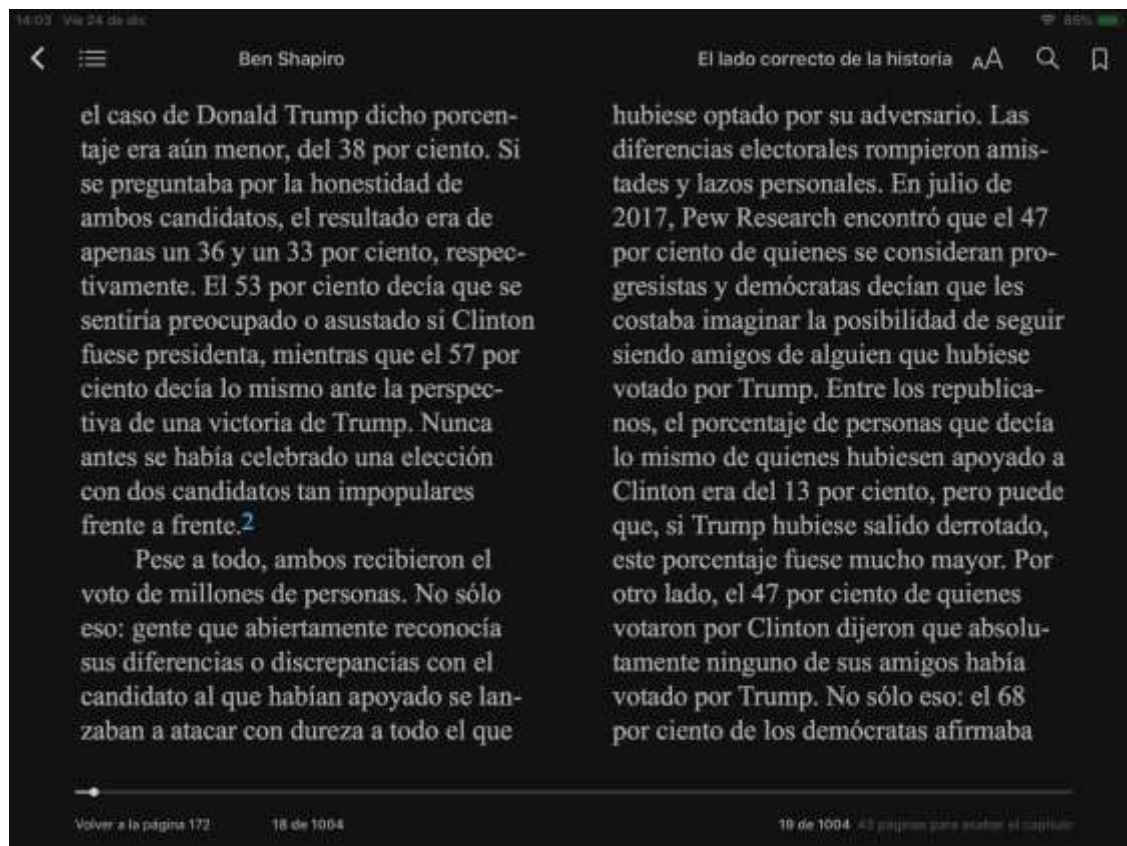
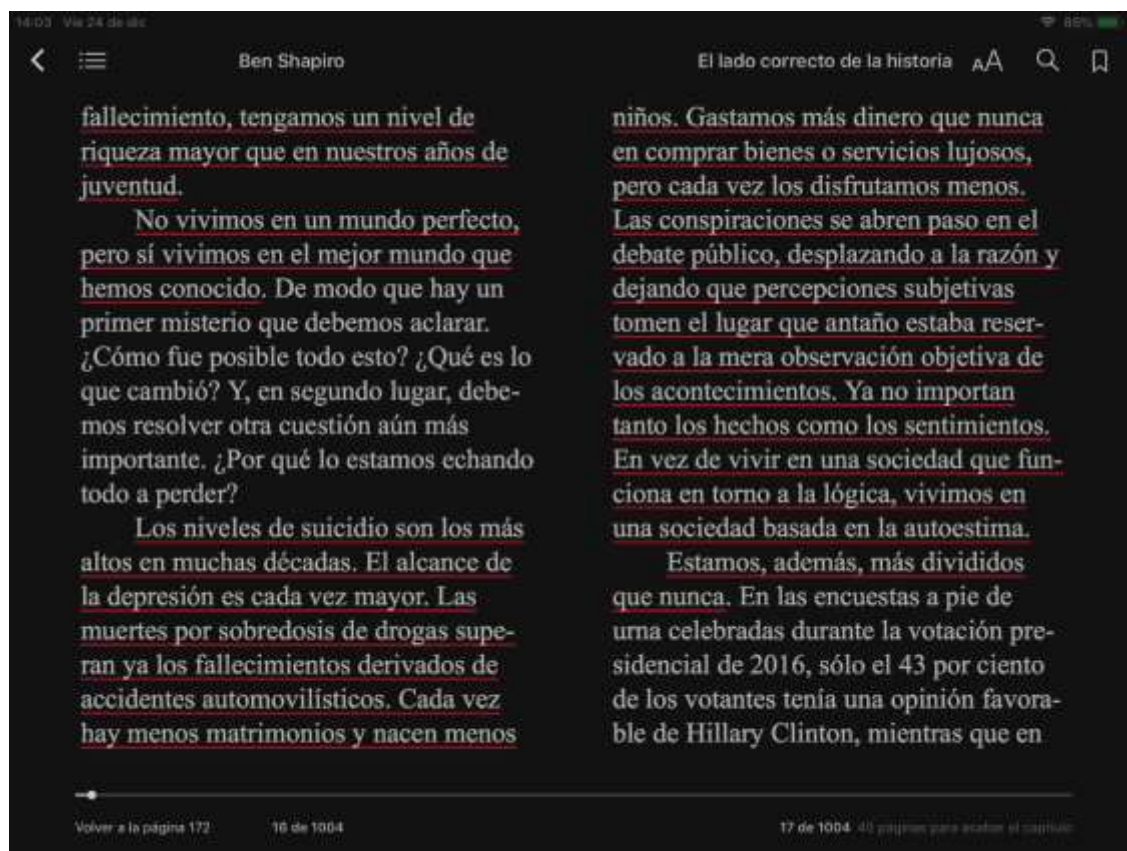
Asunto: Balance actual del mundo.

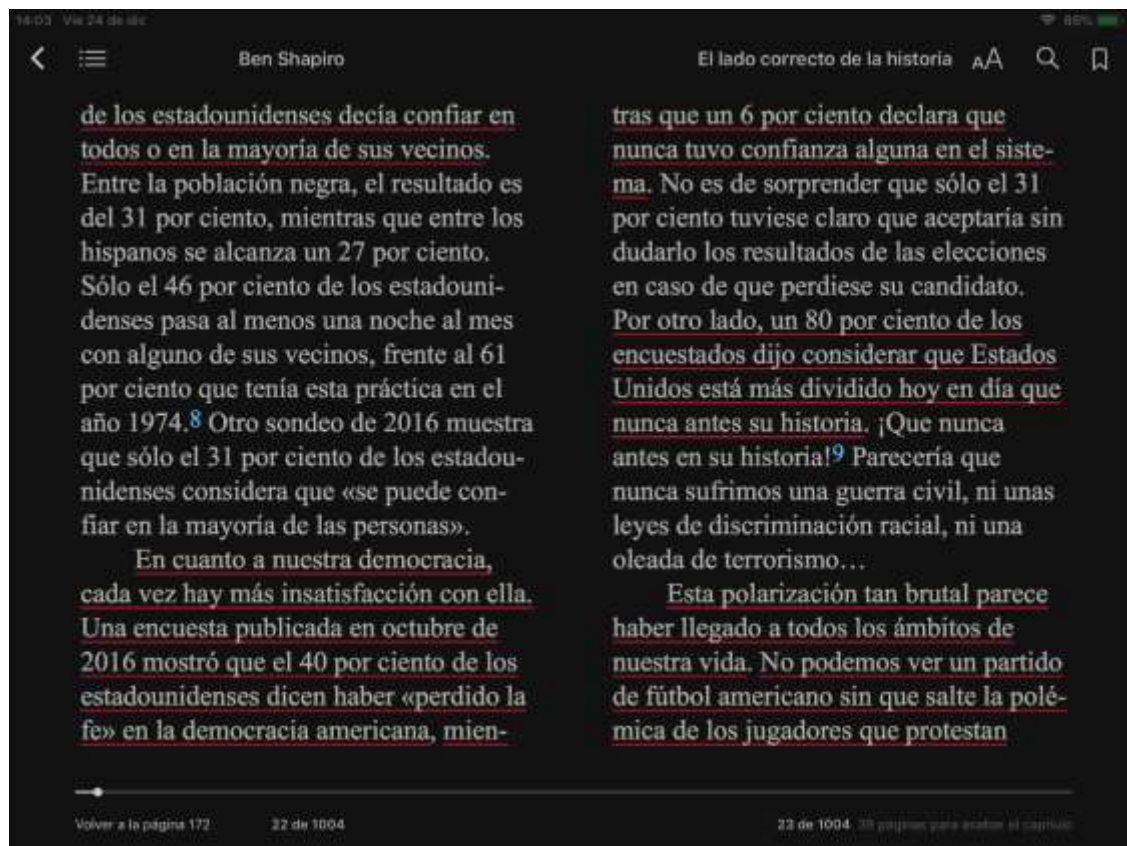
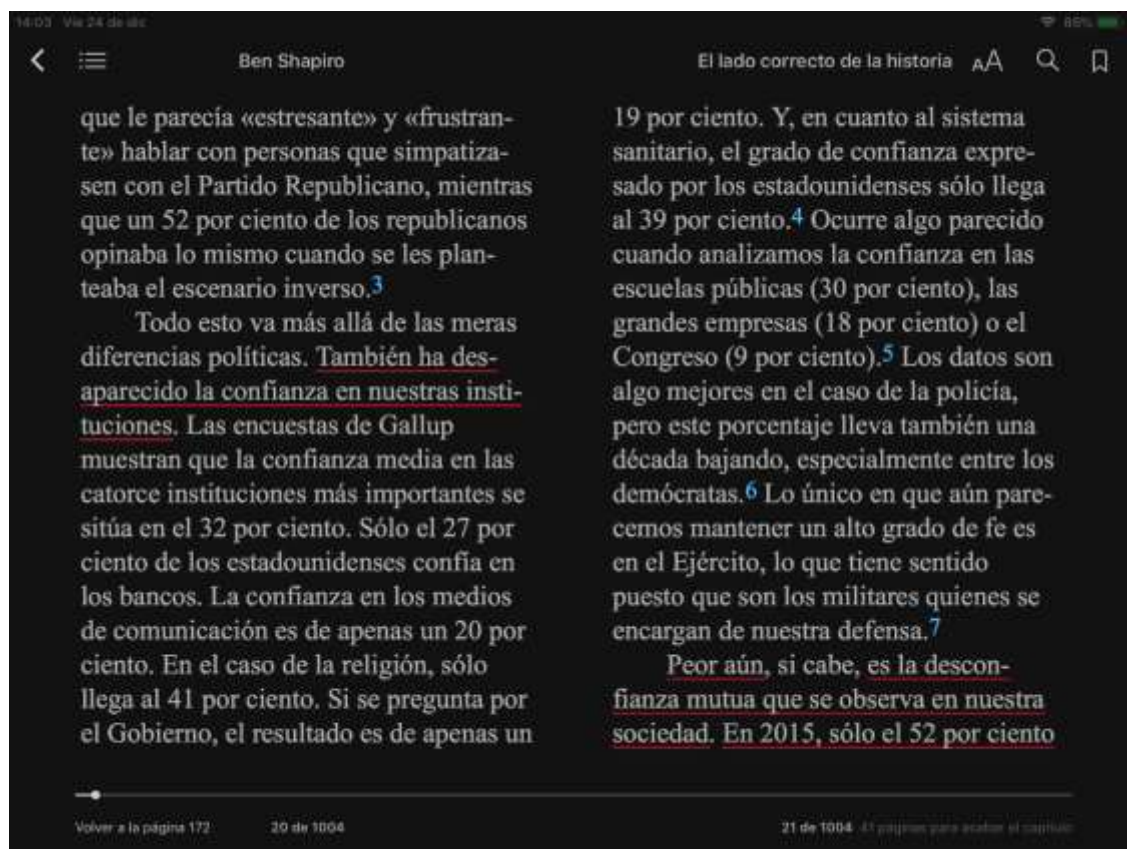
--

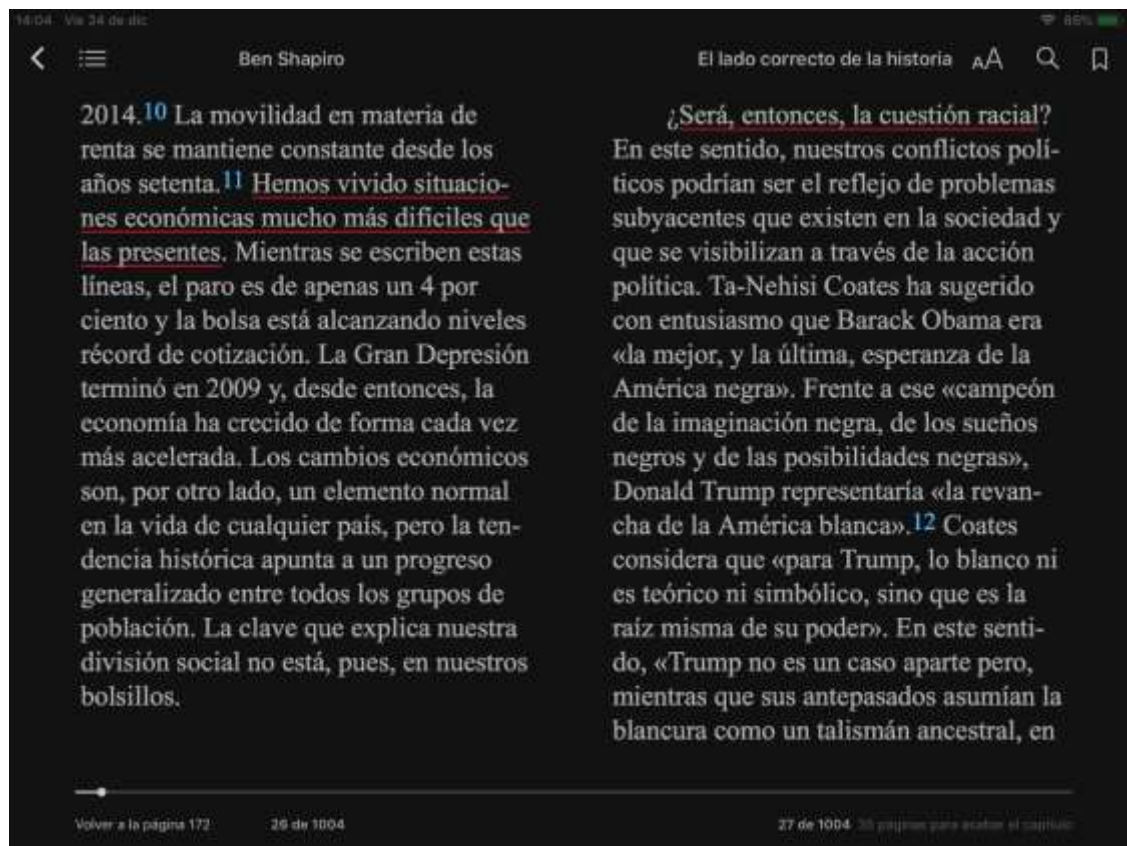
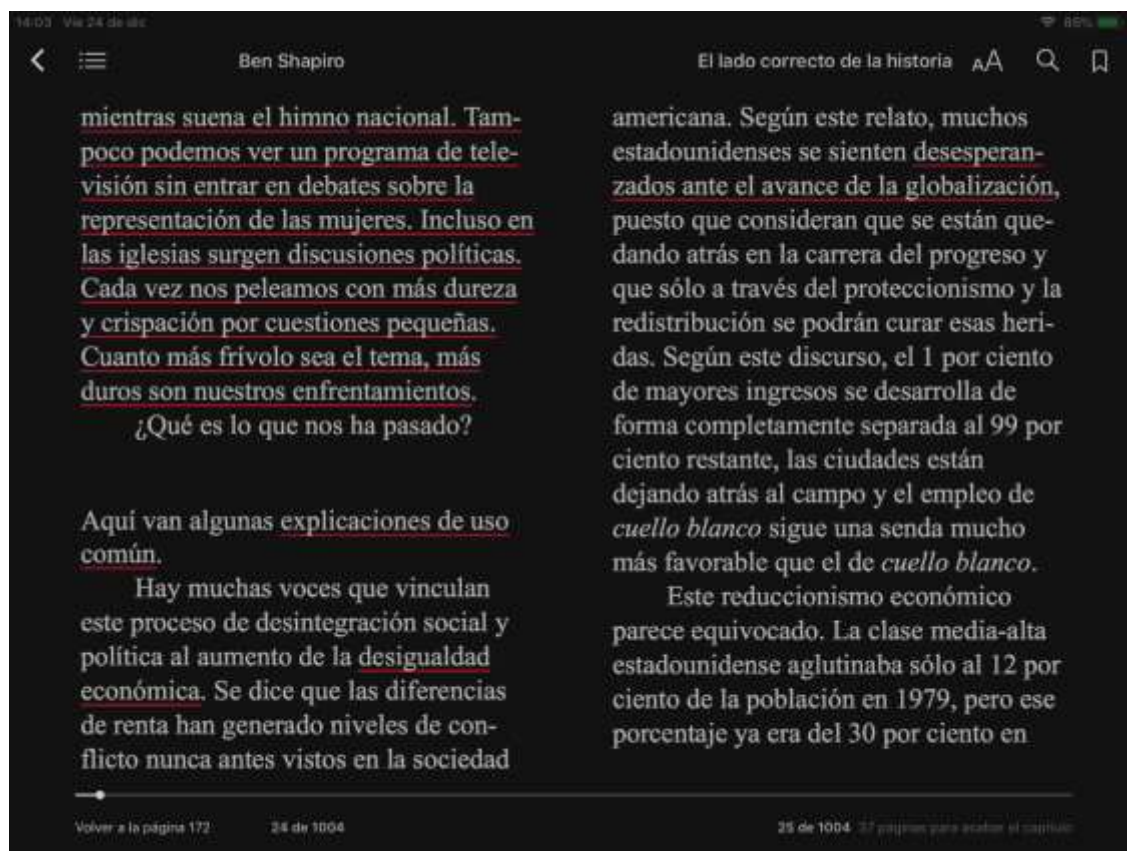
*POLÍTICA DE PRIVACIDAD: Las instituciones pertenecientes al Sistema UP-IPADE utilizarán cualquier dato personal expuesto en el presente correo electrónico, única y exclusivamente para cuestiones académicas, administrativas, de comunicación, o bien para las finalidades expresadas en cada asunto en concreto, esto en cumplimiento con la Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de los Particulares. Para mayor información acerca del tratamiento y de los derechos que puede hacer valer, usted puede acceder al aviso de privacidad integral a través de nuestras páginas de Internet: www.up.edu.mx <<http://www.up.edu.mx>> / prepaup.up.edu.mx <<http://prepaup.up.edu.mx>> / www.ipade.mx <<http://www.ipade.mx>> www.ipadealumni.com.mx <<http://www.ipadealumni.com.mx>>.

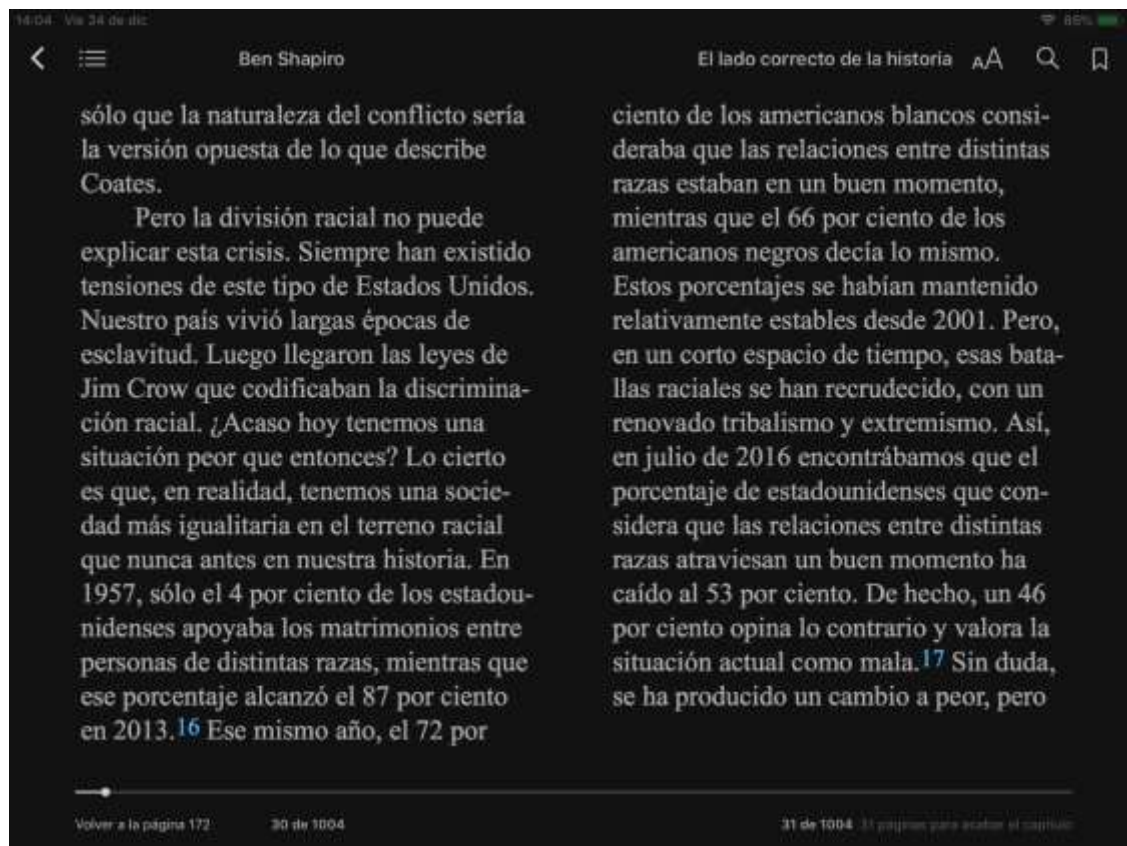
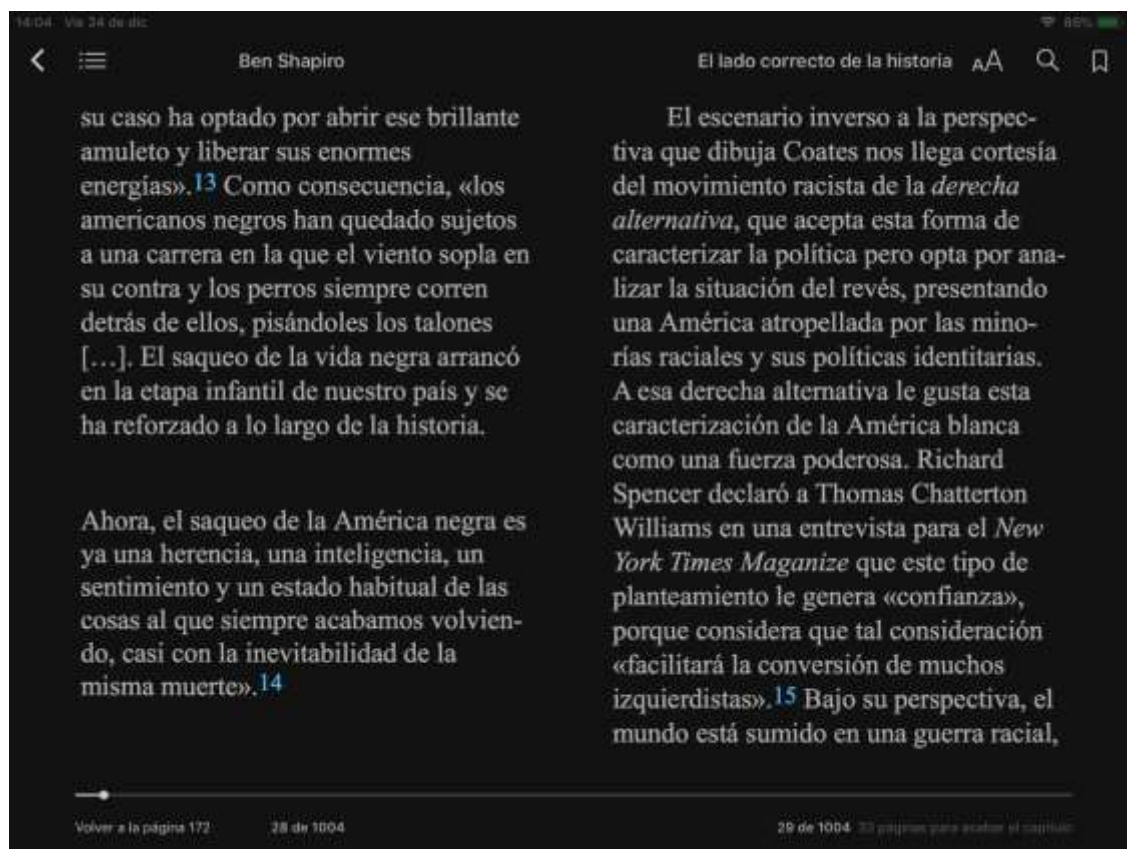
La información contenida en este correo es privada y confidencial, dirigida exclusivamente a su destinatario. Si usted no es el destinatario del mismo debe destruirlo y notificar al remitente absteniéndose de obtener copias, ni difundirlo por ningún sistema, ya que está prohibido y goza de la protección legal de las comunicaciones.*

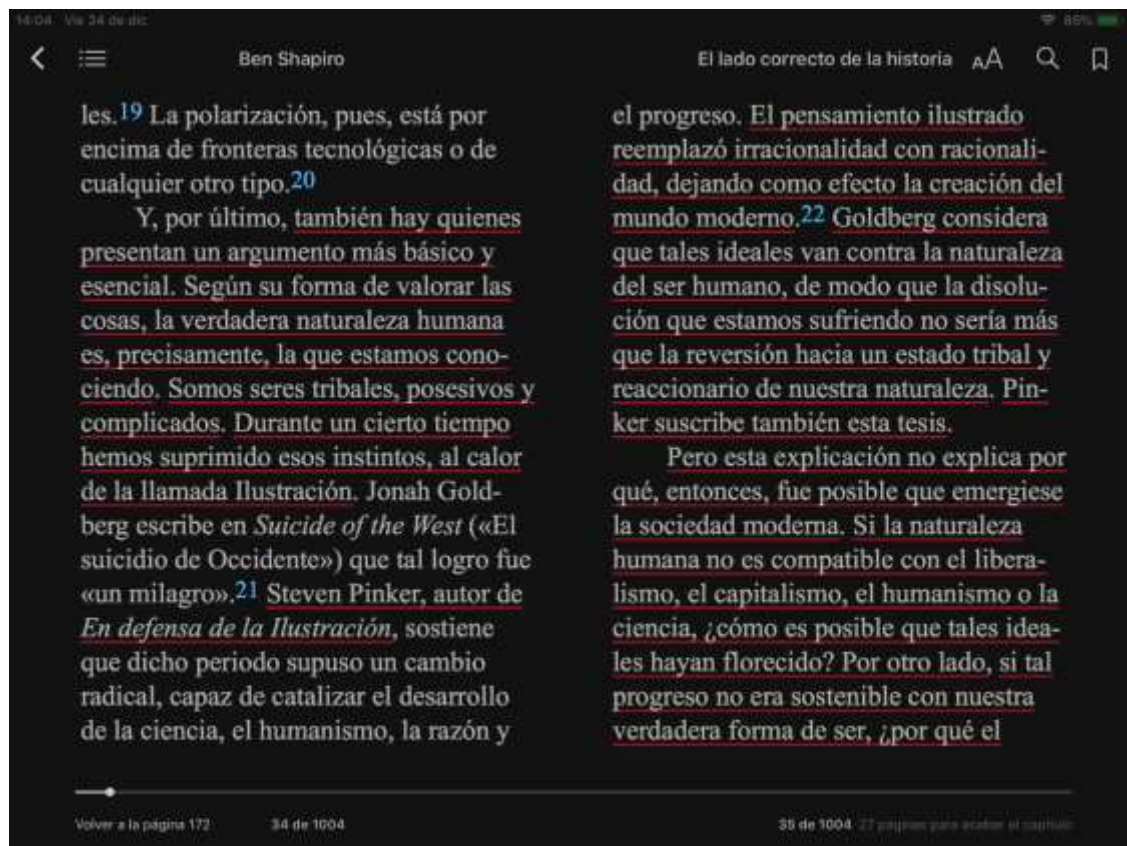
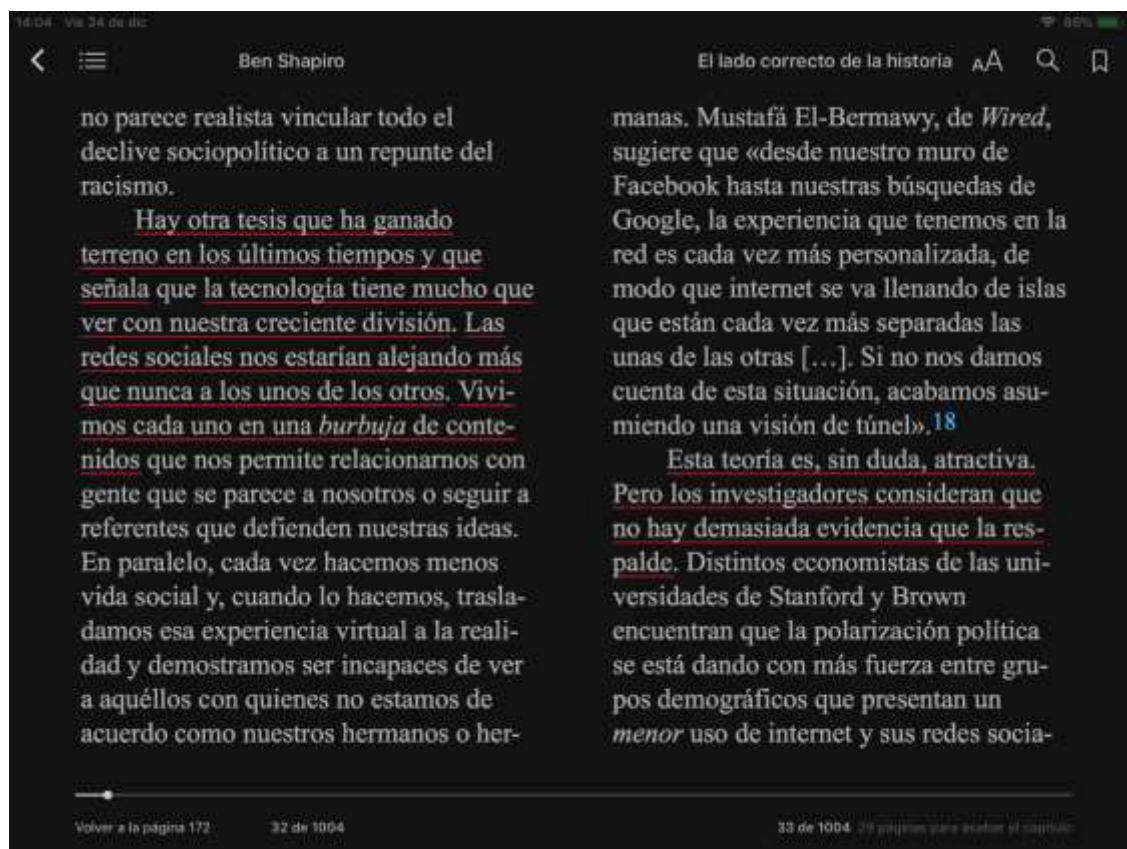


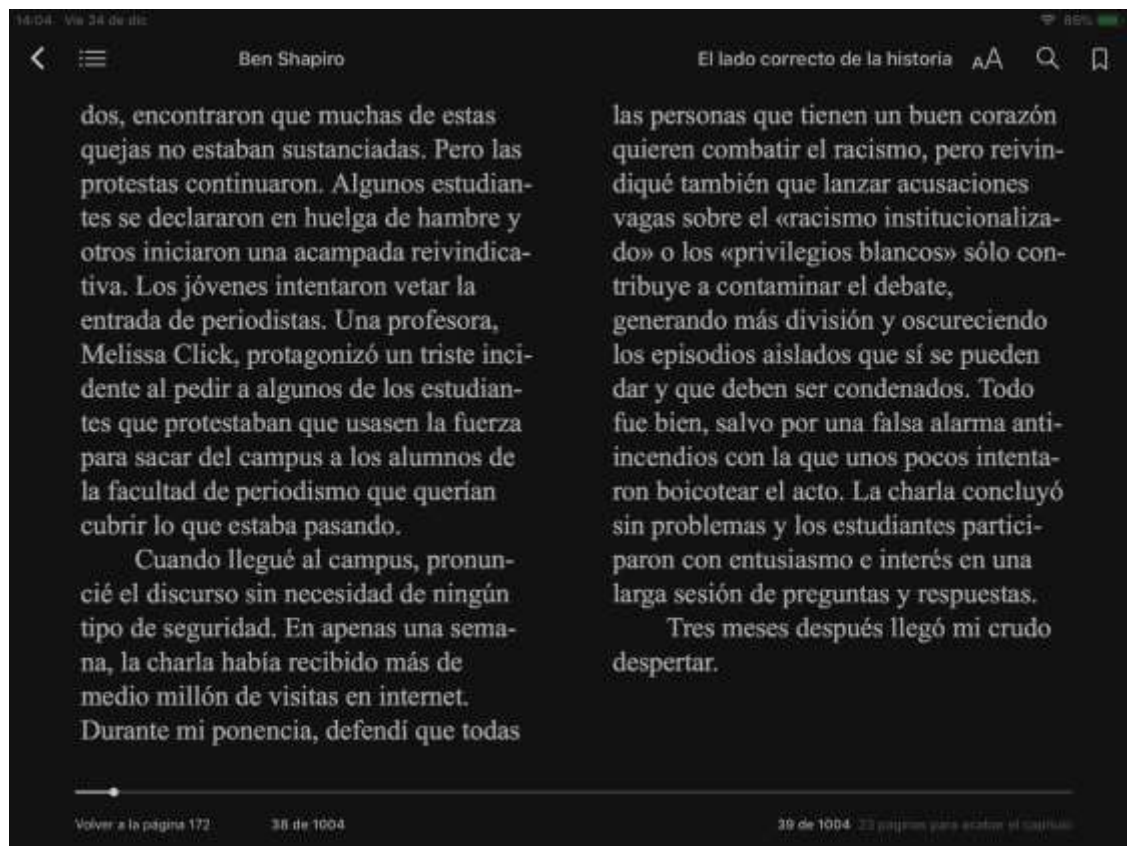


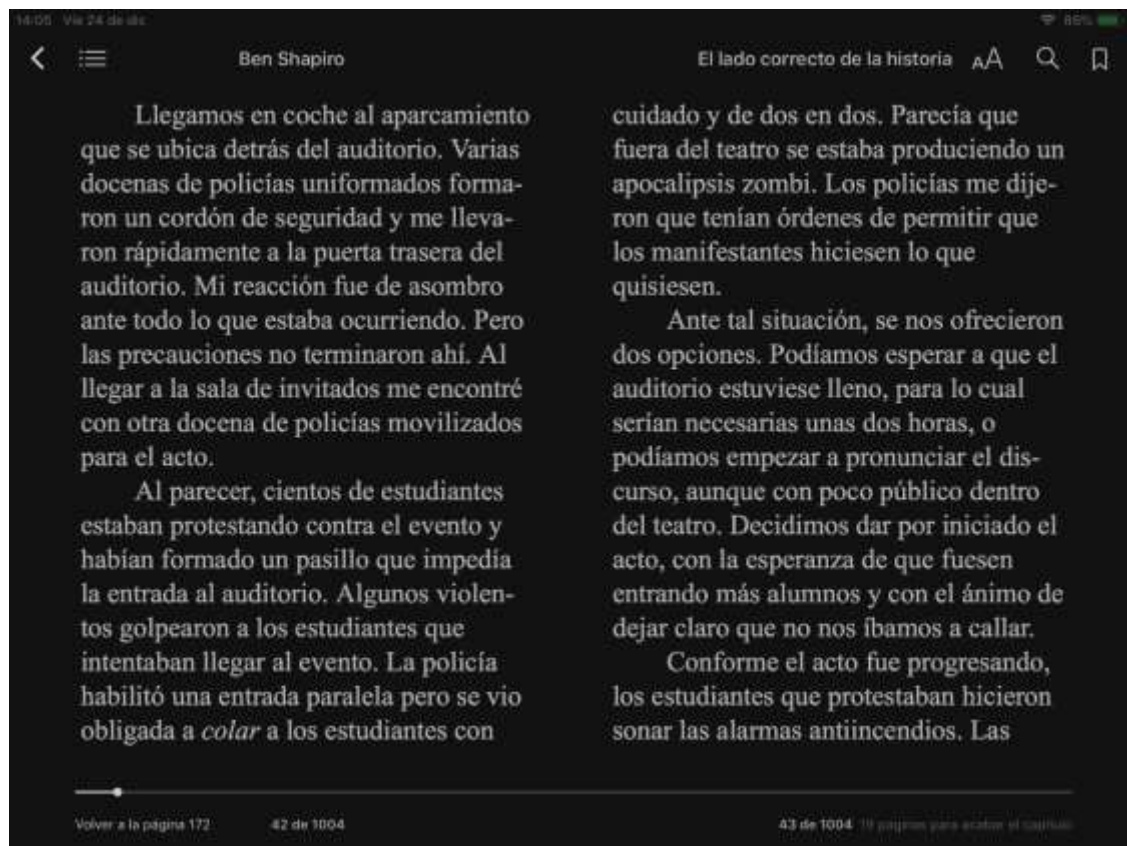














De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Enviado: martes, 28 de diciembre de 2021 01:29 p. m.

Para: Francisco Martí <fmartib@up.edu.mx>

Asunto: Balance actual del mundo.

SOCIEDAD MODERNA.

Querido hijo.

Muchas gracias por los puntos de vista de Ben Shapiro sobre la Sociedad Moderna.

Te envió un afectuoso abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE FEBRERO DE 2022.

<no subject>

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 08/02/2022 09:54 PM

Me da gusto que te estés cuidando. Me gustaría que nos viéramos algún fin de semana después de el que viene, y lo acordemos por escrito. Me apena que hayamos tenido que suspender durante algunos meses nuestra conversación. Espero retomarla pronto.

Gracias por la invitación. Entonces estaré tomando clases.

No recibí el archivo adjunto de Pancho. Solamente recibí un extracto del libro de BEN SHAPIRO, tengo la impresión de que su pensamiento es muy parecido al de Steven Pinker, al cual ya leí.

Por el momento me encuentro leyendo la exhaustiva obra; Psicología de las Cosmovisiones de Karl Jaspers, escrita en la década de los veinte.

Una abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE FEBRERO DE 2022.

<no subject>

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Mié 09/02/2022 12:58 PM

Querido nieto.

Podemos retomar nuestra conversación por escrito, y después que termine la pandemia, también reunirnos a platicar.

De Karl Jaspers, conozco un poco de su obra: *Psicología de las Concepciones del Mundo*, de 1960 (nueva edición).

Se le ha asociado con la filosofía del existencialismo, en parte porque se explaya ampliamente en las raíces de ese pensamiento en Kierkegaard y Nietzsche, y porque el tema de la libertad individual es una constante en su obra donde destaca las situaciones límites. Jaspers señala que al cuestionar la realidad enfrentamos los límites que un método empírico no puede traspasar. Entonces, el individuo debe optar entre hundirse en la resignación o dar un salto a la trascendencia. En este último caso los individuos comprenden lo limitada que es su libertad y pueden llegar a la existencia auténtica.

El hombre se siente cada vez menos dueño y señor del universo y experimenta la tentación de no ver en sí mismo más que una parte insignificante del cosmos. El hombre debe ver lo que hay de seductor en la existencia auténtica y tener la voluntad de ponerse a realizarla, vencer la cotidianidad inauténtica y marchar hacia una existencia más intensa y cada vez más auténtica, y tener la voluntad de rechazar lo vacío y absurdo.

La división de las existencias en auténticas e inauténticas se debe a Martín Heidegger. Para él es auténtica la existencia que se sabe absurda pero que tiene el valor de aceptarla, pues quienes no osan mirar cara a cara la absurda inanidad de la condición humana y tratan de inventarse razones para vivir, sólo tienen una existencia inauténtica. Por supuesto que yo no lo entiendo así. Y, a continuación, expongo el inicio de mi Credo; tarea que tenemos pendiente.

Yo procuro que mis puntos de vista se apoyen en la experiencia existencial total del hombre en situación, del hombre que es individuo y miembro de la comunidad humana, que la vida humana no es una vana y absurda agitación, sino que tiene un fin, una tarea que realizar. Vivir auténticamente, entonces significaría la aceptación de la condición humana con su llamado a la superación. Por el contrario, sería inauténtica toda existencia que se contenta con lo que es, que acepta ser una cosa entre las cosas.

Creo que el método existencialista no podría tener un valor ontológico, salvo a condición de que recurra a una experiencia humana tan variada y total como sea posible. Muchos existencialismos, se han constituido en sistemas cerrados frente a otros sistemas también cerrados, porque el a priori racionalista de sus autores los ha hecho inaccesibles respecto de

la experiencia religiosa de la humanidad. Si pensamos que podemos y debemos tener en cuenta la experiencia psicológica y sociológica del hombre, ¿con qué derecho podríamos negar un hecho tan universalmente humano como la experiencia religiosa? Aun cuando no nos fuere dado vivirla nosotros mismos, es imposible cerrarnos al testimonio de innumerables existencias, de todos los tiempos y de todas las razas.

Las reflexiones de diversos pensadores existencialistas han orientado y estimulado mis propias indagaciones. Sería difícil decir con exactitud qué debemos a San Agustín, a Pascal, a Nietzsche, a Kierkegaard, a Heidegger, a Scheler, a Jaspers, a Gabriel Marcel, a Emmanuel Mounier, a J. P. Sartre y a tantos otros de los que no conozco siquiera su nombre.

No se puede pretender una completa neutralidad o una cierta objetividad; es necesario ser abiertos, sin el menor sectarismo, pero lealmente partidarios, en lo que a mí concierne, sobre todo al principio de que el hombre sólo existe en sociedad. Al estudiar, no la esencia abstracta del hombre, sino al hombre en concreto y en situación, trato de no olvidar que su condición sociológica es el elemento más importante de la constitución de su situación existencial.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE MARZO DE 2022.

<no subject>

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 03/03/2022 09:48 AM

Estimado abuelo:

Me da gran gusto leerte.

Me apena haberme no haber respondido antes. Puesto que ya no uso este correo con igual regularidad quisiera pedirte que en adelante nos comuniquemos a través de mi correo 21.iturbide@gmail.com.

Me gustará dar respuesta y continuidad a todas estas cuestiones que propones para nuestra conversación. También analizaré las primeras líneas que propones para nuestro credo y así dar inicio a una dialéctica entre los dos como la propuso Hegel. Lo haré en un segundo correo que recibirás el día de mañana puesto que hoy me iré a vacunar.

¿Será posible que nos viéramos en tu casa el día Domingo para vernos? Avísame que pudiera comprar y que no tengas que salir a ningún lado. Un queso por supuesto y un pan. No sé que más nos vendría bien.

He estado leyendo a Heidegger, Scheler, Kierkegaard, Hegel, Jaspers, y la Genealogía de la Moral de Nietzsche. Me encuentro en pensamientos muy profundos y quisiera platicarlos conjuntamente.

También quisiera decirte que la primera semana de Abril vuelo a Frankfurt y no podré acompañarte al viaje. Gracias por la invitación de todos modos. Ojala podamos vernos por lo menos un par de veces antes de que me vaya.

Un abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE MARZO DE 2022.

Conversaciones.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Vie 04/03/2022 01:05 PM

Querido nieto.

Me da mucho gusto que, a la corta o a la larga, cuento contigo; es decir, que a veces eres lento, pero seguro.

Te hago saber que cambié mis vacaciones para: del lunes 24 de octubre al miércoles 07 de diciembre, en Cozumel. Así que, cuando regreses ahí te espero; todo corre por mi cuenta, incluso si necesitas dinero para el viaje, te lo haré llegar.

Lamento que no nos podamos ver antes de tu viaje, pero creo que no corre prisa; según los especialistas yo todavía voy a vivir, los próximos 15 años, en las condiciones en las que me encuentro ahora.

Anexo mi reservación en Cozumel.

Tu abuelo.

Confirmación de la reserva

#9ZVB4SZJ

Estimad@ Luis Felipe Martí Iturbide, te informamos que tu reservación ha sido registrada.

A continuación encontrarás los detalles:

Fiesta Americana Cozumel All Inclusive

Carretera a Chankanaab km 7.5 Zona Hotelera Sur

(987) 872 9600.

Código de acceso: **R002863322**

Detalles de la reserva

44 noches 1 Habitación 1 adulto

Habitaciones

Habitación 1: Luis Felipe Martí Iturbide, 1 adulto

Noches utilizadas

Habitación 1: 44 noches

Total: **44 noches**

Fechas

Entrada: lunes 24 de octubre de 2022

Salida: miércoles 07 de diciembre de 2022

Pago

Habitación 1: 7,744 PTS

Suplementos: 11,088 PTS

Total: **18,832 PTS**

Total puntos: 18,832 PTS

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE MARZO DE 2022.

Conversaciones.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 07/03/2022 07:30 PM

Querido abuelo:

Retomo entonces la conversación por este medio.

En la lectura de la obra de Karl Jaspers: Psicología de las concepciones del mundo que los dos conocemos, voy un poco lento. Por lo cual me reservaré comentar sobre ella hasta que la termine. Sin embargo he leído de este autor 5 o 6 obras, y lo coloco como uno de mis escritores y filósofos favoritos. Amigo de Heidegger y profesor de Hannah Arendt. Desarrolló el concepto de la fe filosófica. El no acepta la pretensión de verdad que tiene la Iglesia y cree que Dios ha lanzado lazos con más confesiones que esta. Piensa que debemos rescatar lo que es ahistórico de cada una de estas y por tanto lo común. Lo que nos divide son para el creencias propias de un contexto histórico y que hemos absolutizado como si fueran de procedencia divina. Sin duda, aunque no en todo, el contribuirá de manera significativa en mi credo. Además era un hombre caracterizado por su transparencia al hablar. Sus ganas de comunicar y de razonar conjuntamente. Él creía que sólo en esta conversación racional podemos encontrar la verdad. Y el camino hacia la verdad es el camino hacia la libertad. De manera que la libertad la alcanzamos conjuntamente.

En cuanto a Heidegger debo confesar que no he leído ninguna obra directamente de él. Conozco a grandes obras su pensamiento, por obras introductorias que he leído. Para él, el gran error de la filosofía occidental ha sido el de evitar la pregunta del ser. En el lenguaje teológico el ser es Dios. Pero Dios en todo caso, es un ente. No el ser.

A continuación expongo algunas líneas tuyas que en lo personal, tienen el efecto de inflamar mi espíritu.

"Lo más normal es que el Dasein permanezca en la mediocridad, sin embargo, hay posibilidad de que se asuma a sí mismo y tome partido por la autenticidad. Estar caído y arrojado significa que está en el mundo sin remisión, no hay escape ni salida. La autenticidad del Dasein, será la salida de este estado, precisamente por que está caído puede dejar de estarlo y llegar a ser el mismo propio."

Hay otra característica ontológica del Dasein sumamente importante: "El estado de abierto" que le es cosustancial. Aunque está diluido en la generalidad de las opiniones y en el discurso vano de la mayoría, el Dasein es el único existente que se interesa por entender su ser, en sí mismo posee la característica de estar abierto, también a comprenderse a sí mismo. Gracias a este estado, el Dasein, puede "iluminar" su existencia. Lo que caracteriza al hombre es su

"luz natural" El modo de apertura es a su vez el modo de la iluminación, el Dasein ilumina su entorno, ilumina "su aquí".

Cuanto más consciente es el hombre de su individualidad, de que tiene que vivir siendo él mismo, aparecen sus posibilidades de ser antes de que con la suerte llegue el cese definitivo de toda posibilidad. Apropiarse de mi propio yo. Estar libre para la muerte y con ello estar libre para la vida.

Heidegger defendía el sentido originario griego de la verdad. ATLETHEIA como un descubrimiento. El descubrir cosas por parte del Dasein es una manera de estar en el mundo. El Dasein es el descubridor de los entes, estos son "lo descubierto" El Dasein mismo se halla en la verdad, "es la verdad" Tal afirmación posee sentido únicamente ontológico.

PENSAR ES EL HABITAR CERCA, ES EL NO EVADIRSE JAMAS, NI DEL MAL NI DE LA
PENA, ES EL AGRADECIMIENTO CALLADO, ES EL OSADO GIRO, GIRAR ENTRE LA
NADA Y EL SER, ES EL FRIO ELIXIR

PENSAR ES EL NOBLE TRATAR CON CUIDAD, ES CAPTAR SIN APREHENDER, ES UN
FRANCO PREGUNTAR

PENSAR SIGUE SIENDO ESTE DEJAR TODO LIBRE,

PENSAR ES DEJARSE DECIR

EL PENSAMIENTO ESTA EN LA ESCUCHA DEL SER

EL LENGUAGE ES LA MORADA DEL SER

Heidegger ha de formar parte también de mí.

Como tú, Las primeras líneas de mi credo, serán de creer en una actitud del espíritu antes de enunciados positivos. Esta tarea que propones es sumamente retadora, aún así me anima enormemente realizarla. Y lo que me anima de buscar la verdad es la creencia de que sólo la verdad me podrá hacer libre.

Creo que para buscar la verdad, lo primero es coraje y nobleza del espíritu. Trascendernos a nosotros mismos para ir hacia lo absoluto y luego regresar a nosotros, a nuestra intimidad con los tesoros recogidos para su reflexión. El movimiento indefinido de salir de nosotros y regresar es la búsqueda de la verdad. El que no sale de sí para buscar la verdad, se ata a sí, a tener la razón, a su soberbia, a su subjetividad, y a su amor propio, colocándolo por encima de su amor a la verdad.

Se requiere compromiso para fomentar nuestra intelectualidad. Para los que no tengan capacidad intelectual, no tengo que decirles, puesto que verdaderamente, me apena su situación profundamente. Y si yo mismo no la tengo, temo que tardaré en desistir de la

batalla. ¿Como voy a resignarme para entregarme a la masa de los espíritus desvalidos imperceptores de la razón?. ¿Con los Incapaces de ejercitarla?

Creo que el universo conocido sigue siendo antropocéntrico, puesto que somos lo más maravilloso de lo que tenemos conciencia. El cerebro humano, órgano que permite conocerlo todo, sigue reconociendo que él mismo, es lo más grandioso que ha podido conocer. En el cráneo de cada uno de nosotros se encuentra lo más tremendo en un radio de millones años luz. Verlo desperdiciándose cuando se dedica a actividades indignas de sí, eso da pena. Por eso creo también en la responsabilidad que tengo de hacer posible cada vez mas que la humanidad torne su atención únicamente a lo que le es digno de sí. Gastarse la vida en busca de techo, comida, salud y sexo es la realidad actual de la mayoría de nuestros congéneres. Se limitan a sobrevivir. Y cuando se tienen los medios económicos, se limitan a aumentar la calidad de estos bienes. "A sobrevivir mejor" Con techos de lujo, comida de lujo, sexo de lujo y salud de lujo. Pero al final son las mismas cosas. Siguen dedicándose a sobrevivir. Y no amplían su panorama hacia los bienes intelectuales y espirituales, que son ciertamente los que más felicidad y plenitud otorgan al hombre.

Seguiremos en contacto

Saludos

Santiago

PD: Probablemente regresaré de Alemania hasta Diciembre, aunque no es seguro.

De regresar antes, acepto tu invitación con gran gusto, puesto que siempre es un gusto compartir conversaciones, ajedreces etc..

Agradezco enormemente tu generosidad hacia conmigo que siempre ha sido tanta desde que tengo recuerdo tuyo.

Un fuerte abrazo

CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE MARZO DE 2022.

Conversaciones.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Mar 08/03/2022 02:42 PM

Querido nieto.

Me gustó mucho lo que expusiste en tu pasado escrito.

Estoy de acuerdo contigo en la preeminencia de lo intelectual y lo espiritual.

Será preciso comenzar por delimitar nuestro asunto, y describir y definir esa entidad existencial que se llama intelectual. No lo considero como un superhombre, sino como alguien culto que se interesa por las cosas del espíritu. El intelectual posee generalmente por sí un grado superior de cultura; pero otros seres humanos pueden descollar por su valor moral o espiritual, por su triunfo en el dominio de la acción o del arte. Muchos santos –y entre ellos el más esplendoroso de todos, Francisco de Asís– no fueron en absoluto lo que llamaríamos intelectuales, cosa que no les impidió realizar grandes cosas por el progreso de la historia humana. Aún en nuestra época, tan orgullosa de su intelectualidad, uno de los hombres más universalmente admirados, el Papa Juan XXIII, no fue un intelectual.

Entre los intelectuales, como entre los demás hombres, hay santos y libertinos y, sobre todo, muchos medianos "buenos hombres".

Hay muchos, que por su temperamento y aptitudes podrían llegar a ser trabajadores intelectuales eficaces y hasta auténticos creadores. Pero por no saber cultivar su talento, lo derrochan. He conocido a jóvenes de quienes podía esperarse mucho; viéndolos diez años después, era necesario reconocer que se habían convertido en unos mediocres "burgueses".

Los maestros espirituales enseñan que quien quiera llegar a santo debe comenzar por ser un hombre en el cabal sentido de la palabra. Otro tanto al menos cabe decir del intelectual. En rigor, podría concebirse que el santo "la gracia" pueda en cierta medida suplir las imperfecciones naturales; pero este género de gracia no existe para el intelectual en cuanto tal. Salvo que se establezca un paralelo entre la gracia en el orden sobrenatural y el genio en el orden natural. Pero el genio es cosa rara. A los intelectuales que no son genios no les basta adquirir y asimilar conocimientos, desarrollar al máximo su capacidad cerebral. La conocida máxima de Juvenal: "Mens sana in corpore sano" no ha perdido en lo más mínimo su vigencia. Hasta la eficacia más genuinamente intelectual depende en buena parte del equilibrio general del sujeto.

Tan importante por lo menos como el equilibrio corporal, es el **equilibrio afectivo**. Ciertamente que hay hombres que extraen toda su alegría de vivir de la pasión intelectual; "para ser felices no necesitan del amor ni de la amistad". A pesar de todo, éstos constituyen una minoría. Para la mayor parte de los intelectuales, la elección entre celibato y matrimonio, castidad y libertinaje, así como las relaciones con amigos, maestros y discípulos, plantean

verdaderos problemas existenciales. la misma fecundidad del trabajo intelectual se ve a menudo condicionada por el **éxito afectivo**. Y sin embargo, no siempre es fácil conciliarlos; de ellos puede nacer conflictos más o menos graves. Existen peligros en la armonía entre la inteligencia y el corazón, y debemos prevenirlos. Ciertas formas de **neurosis** amenazan más particularmente a los intelectuales.

A las mujeres intelectuales se les presentan particulares problemas. Por mi parte pienso que para ellas hay medios de conciliación, de síntesis.

Habríamos de proponernos la cuestión de las relaciones entre vida intelectual y fe religiosa. Ciertamente, hay quienes no se la plantean y quizás nunca se la han planteado. Pero otros creen o quieren creer en Dios, pertenecen o quieren pertenecer a una iglesia. Sin embargo, les cuesta gran esfuerzo armonizar su fe con sus exigencias intelectuales.

En el mundo moderno, casi todos los intelectuales, al igual que los demás miembros de la comunidad, ejercen una actividad profesional. Elegirla no es tarea fácil; hay que tener en cuenta las aptitudes y el carácter de cada sujeto, así como las necesidades de la sociedad y las posibilidades del mercado de trabajo. Algunas profesiones no son solamente favorables al desarrollo intelectual, sino que son intelectuales por naturaleza. Otras estorban en mayor o menor medida a la vocación intelectual, al punto que ésta deberá procurar su realización sobre todo fuera de la actividad profesional.

Las condiciones individuales revisten una infinita variedad. No hay ninguna receta omnivalente. Toca pues, a cada uno interrogarse. Aspirar, no tanto a aportar soluciones acabadas, como a iniciar a plantearse ciertas preguntas y a responder luego con arreglo a la propia situación.

No es nada raro encontrar hombres de elevada cultura y de nivel intelectual alto que son verdaderos **retrasados afectivos**, trabados por conflictos de la adolescencia. Inclusive llega a ocurrir que la inmadurez afectiva del intelectual sea mayor que la del no intelectual de la misma edad, del mismo medio social y de educación semejante.

La explicación de este retraso en el desarrollo afectivo puede encontrarse en el hecho de que en el intelectual toda la energía psíquica se moviliza al servicio de las actividades del espíritu, de modo que apenas le queda alguna disponible para las actividades de orden afectivo. En efecto, la misma energía psíquica alimenta todas las facultades de nuestra "alma", es decir, tanto nuestra capacidad de conocer como la de querer y la de amar. Si hacemos un uso excesivo, en relación con la energía que disponemos, en un dominio, no dispondremos de suficiente para los demás. Justamente porque la energía psíquica no se encuentra igualmente repartida en todos los individuos -como tampoco la física-, éste puede acometer actividades intelectuales muy intensas, sin que su vida afectiva sufra por ello el menor desmedro, mientras que aquél no puede afrontar un esfuerzo intelectual menor, sin descuidar más o menos su vida afectiva.

En muchos casos la atrofia de la afectividad se explica por un aflujo excesivo de la energía a las facultades racionales.

También puede suceder que la inclinación inmoderada por las cosas del espíritu, que conlleva la represión de la afectividad, nazca después de la adolescencia, a consecuencia de

acontecimientos más o menos traumatizantes. Tal fue el caso del filósofo Romert S. Hasta la edad de 17 años vivió entregado a sus estudios, pero no por ello amaba menos a sus padres, hermanos y hermanas, ni dejaba de ser buen amigo. Hasta llegó a enamorarse en la pubertad, de una compañera de clase. un día quiso la casualidad que viera a su madre en brazos de su amante. A partir de ese momento, no hubo ya lugar para ningún sentimiento tierno en su corazón. DE allí en adelante, el cuerpo y el sentimiento sólo le inspiraron menosprecio. Decidió llegar a ser "alguien" en el mundo del espíritu y sin ser consciente de las **motivaciones traumáticas** de su decisión creyó su deber encerrarse en un total aislamiento afectivo, cortar todo contacto sentimental con el ambiente, gloriándose de no querer servir más que al Espíritu. Logró su propósito, pero su filosofía resultó de un rígido nacionalismo. Sólo hacía los 40 años de edad tuvo conciencia de la mutilación que se había impuesto. Los violentos impulsos afectivos que ahora experimentó revistieron un carácter pueril. Sintió "flechazos" por jovencitas de tierna edad, y les escribía cartas desbordantes de sentimentalismo, que lo ponían en ridículo ante sus alumnos. Tenía celos propios de una adolescente, que lo condujeron hasta la tentativa de suicidio. Recurrió asimismo a procedimientos de seducción tales, que corrió peligro de ser llevado ante la justicia.

Por eminente que sea un intelectual, si no hay **equilibrio entre su inteligencia y su afectividad**, es imposible considerarlo un hombre completo. Pero la misma fecundidad intelectual postula normalmente tal equilibrio. Es razonable preguntarse si no será porque los servidores del Espíritu han reprimido su afectividad, convirtiéndose en fríos cerebros, que la ciencia y la técnica modernas han aportado a la humanidad más a menudo desdicha que felicidad.

Amamos la tierra y participamos activamente en el trabajo creador, según Teilhard De Chardin, pero precisamente por eso somos conscientes de la insuficiencia de la existencia y de toda eficacia terrena. El libro del Génesis dice que Dios contempló complacido su trabajo al atardecer de cada día de la creación, y que la final, concluida toda la obra, descansó: aquí se trata sin duda, menos de Dios que de la naturalísima tendencia del hombre. Si hemos hecho y conseguido algo tendemos a poseer los frutos de nuestro trabajo y a disfrutarlos. Esto responde plenamente al ejemplo del rico en la comparación evangélica: construyó grandes graneros para poder disfrutar bien a gusto de sus reservas y bienes. Pero el que ha tomado sobre sí el grandioso encargo de ser colaborador en la creación, sabe que a él no le ha sido concedido gozar plenamente tranquilo con los frutos de su trabajo. Tiene que tender siempre a más, es decir, tiene que renunciar siempre de nuevo a todos los grados conseguidos. La unión con el mundo y la renuencia del mundo nos excluyen recíprocamente, según mi opinión, sino que por el contrario son dos momentos de la misma dialéctica existencial.

Creo que no puede haber duda de que la renuncia al mundo, como fue predicada en los últimos cuatro siglos, se opone en absoluto al espíritu del evangelio. ¿No está escrito que el Señor ha amado tanto al mundo que ha dado su vida por él? La renuncia exigida de todos nosotros se refiere a nuestra actitud egoísta ante el mundo. Cualquier cosa que haya conseguido y por mucho que haya logrado en cualquier ámbito, nunca debo tenerlo por algo definitivo, por mi propiedad, sino tengo que estar siempre dispuesto a abandonar lo conseguido para crear o descubrir nuevas cosas.

Con ello no me refiero en primer lugar a los bienes materiales, pues en general, la renuncia a ellos le resulta fácil a los hombres que han alcanzado un cierto grado de autenticidad existencial, pero mucho más difícil le resulta renunciar a la propiedad intelectual. Un científico, por ejemplo, ha desarrollado tras largos esfuerzos, un sistema que le parece de cierta manera, como una manifestación de la verdad. Entonces está tentado a comportarse ante su verdad como un propietario avaro, se petrifica en esa propiedad y se hace intolerante ante todas las demás verdades. Y, sin embargo, en caso de que sea un auténtico científico no debe sentirse y portarse como propietario, sino como servidor de la verdad. Tiene que seguir siendo susceptible a las irradiaciones de otras verdades y estar dispuesto a repensar su sistema siempre de nuevo y exponerlo a la crítica y hasta a abandonarlo incluso, en caso de que lo exija el servicio a la verdad. Por muy grandiosas que sean nuestras conquistas, no debemos olvidar nunca que siempre poseen únicamente un valor parcial, que por lo tanto, siempre existe la posibilidad y el deber de ir más lejos y de seguir buscando.

El individuo no debe renunciar al trabajo, a la investigación, a la creación, sino, a la pasividad, a la negligencia, al descanso innecesario. Quien haya intentado y ejercido tal renuncia, sabe por experiencia que es tan mortificante como las tantas veces predicada renuncia que consiste en renunciar al trabajo y a la búsqueda.

Durante siglos se ha discutido mucho sobre qué valdría más para esos servidores del Espíritu que debían ser los clérigos: el matrimonio o el celibato. He sabido que no sólo las iglesias surgidas de la Reforma, sino también las orientales, se han pronunciado claramente por el matrimonio de sus ministros, mientras que la Iglesia Católica Romana exige de los suyos la observancia más estricta de la castidad y el celibato.

Así como ha sido preciso luchar contra prejuicios de inspiración angelista, según los cuales la actividad sexual era indigna del hombre superior, hoy importa poner en guardia contra este otro prejuicio que declara la castidad imposible o por lo menos dañina para el equilibrio del hombre.

La sexualidad exige un fuerte consumo de energía psíquica. Cuanto más rico es un hombre en esta energía, llamada lívido, más imperiosas son normalmente sus pulsiones sexuales. Resultaría muy peligroso reprimir o dejar sin utilización adecuada tanta energía. Las obsesiones y alucinaciones, diversas perversiones y otros odiosos crímenes representan las múltiples formas de erupción anárquica de la energía sexual reprimida. Sin duda alguna, esta especie de **castidad negativa** debe evitarse. Es peligroso e inmoral vedar el empleo normal de la energía sexual, sin cuidarse seriamente de lo que ocurrirá con esa energía sin utilización. En cambio, no existe ninguna objeción contra la castidad positiva que se practica para poder canalizar la energía habitualmente utilizada en el terreno genital, hacía actividades superiores. Aquí sugiero releer mi escrito sobre ascetismo, que ya te envié. Si no lo tienes te lo reenvío.

Entre los grandes hombres de ciencia, escritores y artistas, se cuentan quienes practican la castidad total, mas también quienes son casados y padres de familia, y no se puede afirmar que unos sean más eficaces que los otros.

Hasta la próxima.

Un fuerte abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 10 DE MARZO DE 2022.

Sobre la Libertad.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Jue 10/03/2022 03:22 PM

Querido nieto.

Para realizar la propia vocación, el hombre tendría que ser el amo de su ser y de su acción, que tuviese la facultad de elegir su fin y el camino que a éste conduce. Ningún ser natural de nuestro universo posee tal poder de autodirección. Por evolucionados que sean, los seres naturales no podrían escapar al juego automático de las leyes de la naturaleza.

Según los deterministas, la libertad del hombre es una ilusión óptica. El hombre nace sin haberlo querido, y del mismo modo morirá, sin que nadie le pida su opinión. Y en cuanto a los meses o años que transcurren entre esos dos acontecimientos capitales, el nacimiento y la muerte, no son libres más que en apariencia. El hombre puede parecernos dueño de su propio destino, porque no conocemos todas las causas que actúan sobre él.

En la perspectiva del determinismo hay un sólo medio de intervenir respecto del destino del hombre y de la humanidad: obrar sobre las causas extrínsecas que lo determinan. La concepción determinista de la realidad humana ha venido influyendo en gran manera en la decadencia de Occidente y también fue el principal obstáculo para que los pueblos de Oriente entraran al progreso. Favoreció la pereza y debilitó las voluntades. Sólo los marxistas, entre los deterministas, tuvieron una actitud constructiva. Si los marxistas admiten que el hombre posee el poder de obrar sobre las causas que lo determinan, es porque hay en ellos un vigoroso instinto de libertad.

Los pensadores marxistas no están de acuerdo sobre el lugar que hay que acordarle, dentro del marxismo, a la libertad. Pierre Naville predica la sujeción absoluta del hombre al juego de la causalidad mecánica; mientras que Henri Lefebvre trata de probar que el marxismo es una verdadera filosofía de la libertad.

Frente al círculo del determinismo, el existencialismo de Sartre proclama muy alto la libertad del hombre. Según él, la libertad no es solamente la principal característica del hombre, sino que se identifica con su ser mismo. El hombre es libre del mismo modo, según la definición de San Juan, que Dios es amor. "La libertad -dice Sartre- no es una cualidad añadida o una propiedad de mi naturaleza; ella es, con toda exactitud, la tela de mi ser".

Yo no quiero buscar las pruebas de nuestra libertad en la naturaleza del hombre, sino en sus acciones. La libertad es en el hombre poder creador, y todo acto creador le proporciona una prueba de su libertad y de la libertad de los demás. Por ser la libertad una de las principales cualidades del Espíritu, existe en él el germen de la libertad. Mas este es sólo el aspecto metafísico del problema. El hombre no está condenado a ser libre, pero sí está llamado a llegar a serlo; su libertad es una conquista; es la libertad misma la que realiza su libertad. Y en ningún momento, llega nuestra libertad a ser absoluta.

Hegel fue el primer filósofo que insistió en la relatividad de la libertad humana. En la Fenomenología del Espíritu analiza la libertad del amo poseedor de esclavos, que se cree libre. Pero, hace notar Hegel, la libertad del amo respecto de la naturaleza no es posible sino porque estos hombres están sujetos a servidumbre, y el mismo señor depende de sus esclavos, es el esclavo de sus esclavos. Por lo tanto, la independencia es siempre una ilusión. Hegel prefiere hablar más bien de libertades que de libertad.

Para aprender la verdadera naturaleza de nuestra libertad, es menester abandonar la especulación abstracta y colocarnos el plano existencial, en el que el hombre se nos aparece como un **ser en situación**. Nuestra libertad concreta se funda en cada uno de los elementos constitutivos de nuestra situación, y en ello se encuentra a la vez auxilio y obstáculos.

Estoy en situación con respecto a la naturaleza entera, a todas las fuerzas claras y oscuras del cosmos en cuyo seno debe desarrollarse mi existencia. La naturaleza no se presta fácilmente al dominio del hombre, y el hombre no puede hacer de ella todo lo que quiera. No obstante, el hombre ha adquirido conciencia de su libertad, la ha llevado a un grado cada vez más perfecto, gracias precisamente a la lucha a que se ve obligado para enseñorearse de la naturaleza.

En toda circunstancia concreta, no podría yo hacer abstención de la libertad de otro, debo entrar en composición con ella. Más importante tal vez, para la afirmación de mi libertad, son las condiciones sociológicas, económicas, políticas de la civilización en cuyo seno vivo, y que constituyen uno de los elementos más importantes de mi situación.

Los marxistas tienen razón al decir que en tanto la libertad colectiva no se haya convertido en una realidad, la libertad individual seguirá siendo el privilegio de unos pocos. Y la de éstos exige incluso la servidumbre de las multitudes, el enajenamiento de la libertad de la inmensa mayoría de los hombres. Carente de dinero en una sociedad donde sólo el dinero cuenta, el trabajador no disfruta casi de libertad económica. La libertad de pensar, para el hombre del pueblo, desprovisto de educación, no es más que un señuelo; apenas podrá pensar de otra manera que el diario que lee o el ambiente en que vive. Hasta la famosa libertad política, con sufragio universal y democracia, es para él tan sólo un engaño, que lo pone a merced de los demagogos y las propagandas. Él no ve otro medio de afirmar y conquistar su libertad, sino luchando con todas sus fuerzas por la abolición del enajenamiento social.

Se trata entonces de conquistar, no solamente la libertad personal sobre las fuerzas del determinismo sobre nosotros, sino además la libertad social. El existente auténtico no podría tolerar un mundo en que las excesivas preocupaciones materiales, la inseguridad, la ausencia de toda posibilidad de iniciativa incluso en la organización de su vida, hacen ilusoria la libertad.

Cuanto más auténtica es la existencia, tanto mayor es la libertad. Hombres como San Francisco de Asís y Gandhi adquirieron una libertad casi perfecta; en ellos, incluso la mayor parte de los actos del hombre se encuentran subordinados a un proyecto superior, que supera los intereses inmediatos del individuo o de la especie, y se han convertido por lo tanto en actos humanos, es decir, han adquirido libertad.

Nada absolutamente puede garantizar que el hombre obrará o reaccionará según las previsiones comunes. Su libertad le dará siempre la posibilidad de inventar una acción original que ninguna ciencia podría prever.

La humanidad actual manifiesta síntomas de un grave cansancio, de pérdida de vitalidad. Es muy grande la tentación de trocar la libertad por un orden político o económico que pondría al hombre al abrigo de todos los riesgos que encierra el uso de la libertad. Se aspira a un reposo que no es el fruto de una conquista, a una felicidad supuestamente segura.

Berdiaev demostró que el crimen fundamental del comunismo materialista residía en que quería imponer a la humanidad una felicidad obligatoria y uniforme.

El hombre no tiene derecho de renunciar a sabiendas, por cobardía, a la conquista de una libertad cada vez más grande. Por este hecho mismo se condenaría a la existencia inauténtica y a un casi determinismo. Los seres timoratos sienten, más o menos confusamente, que la verdadera libertad les impediría permanecer en el reposo, en la seguridad y en la pereza; les obligaría a una perpetua superación de sí mismos y expondría su existencia a un continuo riesgo.

La vida de muchos santos prueba que el más atroz sufrimiento, libremente aceptado, pierde su calidad de fuerza disminuidora y puede convertirse en fuente de una alegría inefable, de una profunda exaltación de la existencia.

La libertad del hombre es una libertad comprometida, es la libertad de un ser en situación. En mi caso personal, mi compromiso es con la sociedad, pues como decía el gran filósofo Eli de Gortari, el hombre es el ser dominante gracias a su desarrollo social. Y, ¿cómo logró tal desarrollo social?, creando valores y practicándolos desde su inicio, desde la familia, a la cual convirtió en la unidad productiva a la que sólo podía darle cohesión, mediante la creación y práctica de virtudes. Posteriormente, al crearse la tribu y, aún más, al crearse el clan, se perdieron muchos valores, por eso se creó el Estado, para que fuera el guardián y propulsor de valores y se encargara de velar por su práctica, sin embargo, a la larga tampoco resultó, por eso lucho en favor del florecimiento de la sociedad.

La libertad constituye el dinamismo del ser humano; pero para que no destruya la autenticidad de su existencia, debe dejarse orientar y guiar por la inteligencia. La inteligencia le revela la libertad la invocación a ascender y le indica en qué sentido debe obrar su dinamismo.

Adquirir conciencia de los límites de la propia libertad, no significa en modo alguno disminuir su poder creador. Ya Hegel había reconocido que el hombre es a la vez libre y determinado, o más bien, que llega a ser libre en la lucha. La lucha entre la libertad y el determinismo, en lo más íntimo del yo, constituye la dialéctica de la existencia humana.

Descartes, que había señalado la dualidad libertad-determinismo, imaginó que el hombre era libre en su voluntad, y determinado en sus pasiones; no había más que repartir los actos humanos entre la voluntad y la pasión, y se sabría qué surgía de la libertad y qué era determinado.

Un estudio más minucioso del dinamismo humano nos enseña que esa repartición es muy simplista. La ambigüedad de la realidad humana es más profunda y compleja. La misma

voluntad es a la vez libre y determinada. Queremos lo que no queremos y rechazamos lo que queremos. Nuestros actos más voluntarios sólo son parcialmente libres.

Frente al temible poder dado a la libertad humana, los espíritus superficiales o abrumados por la desdicha o el sufrimiento, se inclinan a pensar como J. P. Sartre y acusar a la libertad de ser la fuente de todos los males que agobian a la humanidad. No es raro que se acuse a Dios de haber hecho libre al hombre. "¿He pedido ser libre?" Exclama el hombre al adquirir conciencia de las catástrofes a las que puede conducirlo o lo ha conducido ya el uso que hace de su libertad. Hay algo de terrible en la libertad humana, y sin embargo a ella debemos que nuestra existencia valga la pena de ser vivida.

La libertad que no quiere abrirse a las realidades espirituales conducirá inevitablemente, en definitiva, a la catástrofe y hasta a la pérdida de libertad. El mundo espiritual es el único donde no hay despotismo y donde toda coacción se torna imposible. En el mundo en que vivimos, la libertad no podrá reinar sino en la medida en que logremos espiritualizarlo, ya sea con sentido de trascendencia sobrenatural o, incluso, natural, que sugiera, siguiendo a Marx, que el Espíritu es lo más refinado de la materia.

Un fuerte abrazo.

P. D.

Mi ahijado Jorge Martí vive en Cozumel. Es buzo profesional y organizador de tours. Él nos llevará a bucear y a diversos tours.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE MARZO DE 2022.

Sobre la Libertad.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 13/03/2022 07:18 PM

Querido abuelo:

Con el gusto de continuar esta correspondencia.

Dices que el intelectual es alguien culto que se interesa por las cosas del espíritu. No me satisface el decir que un hombre es intelectual porque es culto. La cultura es el fenómeno más amplio de la humanidad y no excluye nada. El intelectual ha de poner su inteligencia y atención a temas trascendentes e importantes. Hay mucha cultura vana y vulgar.

No identifiquemos al intelectual por tanto con la cultura, ni con ser culto. En todo caso hablemos de un tipo de cultura muy especial.

Entendamos entonces que incluso los grandes pensadores, hacen cultura con su pensamiento, pero es una especie de cultura muy particular. Quizá habrá que definir entonces qué tipo de cultura es la que interesa a los intelectuales. No es una cultura que tenga que ver en absoluto con los placeres (el baile, la comida, el folclor, los chistes, la bebida, los juegos). Tiene que ver con cultivar el espíritu en cuanto a su relación con la realidad. Que no sea el individuo satisfaciendo las demandas de subjetividad, sino que sea el individuo queriendo salir de su misma subjetividad para dar con puntos fijos. Una cultura del pensamiento. Y ya que sólo podemos pensar en cuanto seamos capaces de poner el pensamiento en palabras, el lenguaje será para los intelectuales lo esencial de toda cultura, el comienzo de nuestro pensar. Y también el fin del pensamiento. Un ejemplo de esto es Heidegger, quien una vez agotado el lenguaje que le fue heredado para pensar, hubo de extender el lenguaje con palabras nuevas (Dasein) y de esta manera expande el pensamiento de todo aquel que herede a su vez este nuevo lenguaje.

El lenguaje es entonces el único aspecto de la cultura que le interesa al intelectual. El concepto del SER, creado por Parmenides es propiamente parte de la cultura griega. El concepto de la inmortalidad del alma es propio de Platón y de la cultura griega. Por que el lenguaje es base y estructurador de toda cultura. Y me atrevo a decir que para el intelectual que solo puede pensar con palabras, este le representa lo que la mina de oro al orfebre, el bosque al carpintero o el banco de piedra al constructor. Es decir, la fuente de su obrar.

La música puede suscitar emociones y puede inflamar el espíritu pero no es fuente de producción intelectual, lo mismo pasa con la pintura, la escultura y la arquitectura.

El no cultivar el intelecto significa renunciar a la parte más esencial de nuestra propia responsabilidad acerca de nuestra vida. Además esto trae consigo no ya un déficit de verdad y de bondad, sino incluso de felicidad posible. Porque en este sentido -y solo en este sentido- es verdad que en el riesgo está escondido el gozo más profundo.

Kant mismo en sus libros advierte al lector que quizá debería cerrar el libro y dedicarse a otra cosa. Sin embargo, el que no fomenta su intelectualidad por incapacidad, se ve obligado a actuar según convenciones y no según su propio yo. Puesto que su yo no es capaz de discernir e inteligir siquiera tales convenciones. Camina en la obscuridad confiado y esperanzado en que los demás que van delante de él conocen el camino. Por eso yo aquí te pregunto: Un hombre en tales condiciones, ¿puede tener una existencia auténtica? ¿Así como la definió Heidegger? No solo de pan vive el hombre, sino también de ideas y renunciar a pensar esas ideas es renunciar a escribir el guion de nuestra propia existencia, es vivir de prestado, es vivir sin una vida verdaderamente humana.

¿No hay un imperativo moral de buscar la verdad? ¿Pese al dolor y al gozo que esto conlleva? En el cristianismo hay este imperativo, esto lo reconoce Nietzsche.

Hemos olvidado en efecto -y esto es indudablemente trágico- la serenidad y el gozo, el ambiente de libertad y responsabilidad en que consiste la existencia filosófica.

Tanto Platón como Aristóteles conocen y exaltan un concepto enfático de felicidad en la vida intelectual. Pero no por eso dejan de considerar buenos y dichosos a quienes viven de acuerdo a la razón, sea que se sometan al gobierno de los sabios, sea que cultiven las virtudes propias de la vida política. En cambio, para Sócrates claudicar en la vida intelectual es el mal moral por autonomasia. A su juicio, todo hombre debería filosofar, incluso al precio de descuidar sus demás intereses. La práctica de la filosofía es una actividad virtuosa que hace buena y feliz nuestra existencia. Su virtud resulta así tener su propio premio. De ahí que Sócrates cree que solo la vida filosófica es feliz. Aunque Platón y Aristóteles no creen que la filosofía es un deber para todos, ni cree que solo ellos son felices, sin cree que es un modo de vida preferible. Una razón para oponerse a Sócrates es creer que no todos tienen la aptitud de filosofar. El bon sens. Y no solo es cuestión de aptitud sino de inclinaciones y vocación.

San Francisco de Asís fue como bien señalas un hombre de acción. Hannah Arendt Señala que cuando penamos dejamos de actuar y cuando actuamos dejamos de pensar. Una actividad aniquila la otra. A continuación, expondré parte de su obra "Vida de la mente".

¿Qué es lo que hizo a Juan XXIII tan universalmente admirado? ¿En qué sentido es equiparable esa admiración con la que el mundo tiene para con el Papa Francisco?

¿Qué intelectual considerarías como un libertino? Entendiendo por libertino a un hombre que habla con libertad excesiva y abusiva.

Dices: "Por eminente que sea un intelectual, si no hay equilibrio entre su inteligencia y su afectividad" Aún así sabemos que los grandes filósofos nunca se casaron: Kant, Spinoza, Leibniz, Descartes, Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, Wittgenstein, Sartre. Sócrates es de los pocos que sí se casó. Pero la excepción prueba la regla. Y es que el atender una mujer e hijos restan al hombre de energía que podría utilizar para otras cosas. Estos hombres nunca se quejaron de un déficit de afectividad ni les causaba el más mínimo problema para explotar sus capacidades cerebrales.

NIETZSCHE DECIA "A married philosopher belongs in comedy"

(Genealogy of Morals 3:7)

No creo que el objetivo de la vida sea la felicidad. Es ser autentico hombre y libre. Ser pleno aunque se sea infeliz.

“¿No está escrito que el Señor ha amado tanto al mundo que ha dado su vida por él?”

Veo que también que también vamos a entrar en tema teologicos. Te adelanto que mis dos teólogos favoritos son Paul Tillich (Luterano) y Joseph Ratzinger (Católico). Expondré un poco del pensamiento de Tillich en el próximo correo.

Por el momento de dejo aquí sólo lo que anteriormente prometí de Arendt.

"En el proverbial ausentismo mental del filósofo, todo lo presente está ausente porque algo realmente ausente está presente en su mente, y entre las cosas ausentes está el propio cuerpo del filósofo. Tanto la hostilidad hacia la política, "los asuntos mezquinos de los hombres", como su hostilidad hacia el cuerpo tienen poco que ver con las convicciones y creencias individuales, son inherentes a la experiencia misma. Mientras piensas, no eres consciente de tu propia corporalidad, y es esta experiencia la que hizo que Platón atribuyera la inmortalidad al alma una vez que se separa del cuerpo.

El pensamiento es la única actividad que no necesita nada más para su ejercicio.

Por el contrario, la voluntad se relaciona con el mundo de las apariencias en el que debe realizarse su proyecto. De ahí que el estado de ánimo normal del yo deseoso sea la impaciencia, la inquietud y la preocupación, presupone un yo-puede que no está en absoluto garantizado. La inquietud de la voluntad sólo puede ser calmada por el yo-puedo-hacer. Pero sin esta resistencia del mundo y de uno mismo, la voluntad nunca podría alcanzar el poder, ni siquiera conocería su propio poder. Sólo superando la resistencia interior la Voluntad toma conciencia de su genio: no surgió para obtener poder, el poder es su propia fuente.

El estado de ánimo predominante del ego pensante es la serenidad, el mero disfrute de una actividad que nunca tiene que vencer la resistencia de la materia...

Nietzsche: La relación de las olas con el mar del que brotan sin intención ni objetivo, creando una tremenda excitación sin propósito, se asemeja y por tanto ilumina la agitación que la Voluntad excita en el hogar del alma -siempre aparentemente en busca de algo tlll Se aquieta pero nunca se extingue, siempre lista para un nuevo asalto.

Heidegger: Querer siempre significa: llevarse a sí mismo... Queriendo. nos encontramos con nosotros mismos como lo que somos auténticamente.

TESIS: El gran realizador no es la razón sino la Voluntad. El hombre no tiene nada más soberano que la voluntad, todo lo demás está sometido a ésta.

ANTITESIS: "Si el Intelecto y la Voluntad se comparan entre sí según la universalidad de sus respectivos objetos, entonces el Intelecto es absolutamente más elevado y noble que la Voluntad". Para el Aquinate la primacía del Intelecto sobre la Voluntad no radica tanto en la primacía de sus respectivos objetos -la Verdad sobre el Bien- como en el modo en que ambas facultades "concurren" dentro de la mente humana: "Todo movimiento de la

voluntad está precedido por la aprehensión" -nadie puede querer nadie puede querer lo que no conoce- "mientras que la aprehensión no va precedida de un acto de la voluntad".

Un abrazo lleno de afecto

Santiago

PD: Responderé a la brevedad en mi siguiente correo lo que me escribes en cuanto a la libertad.

Que a todo dar que tengas un sobrino en Cozumel. Sin embargo, no tengo certeza todavía cuando podré regresar a México. Salgo de clases en Alemania el 1 de Octubre. Sin embargo, me haría gran ilusión tomar cursos de filosofía en alguna universidad renombrada de Alemania en lo que me queda del año, es decir de Octubre a Diciembre, puesto que ya estoy de vacaciones. No he encontrado que universidad ofrezca cursos de 3 meses y adecuados a mis necesidades particulares. Por todo esto que no aseguro estar en México Antes de diciembre.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE MARZO DE 2022.

SOBRE LA LIBERTAD.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 18/03/2022 06:42 PM

Querido abuelo:

Al entrar al tema de la libertad hemos entrado a una parte esencial de nuestra tarea y de todo credo. Solicito por favor que hagamos una lista de los autores que vamos a considerar para este tema. Ya has considerado algunos; Marx, Hegel entre otros. Podríamos leer para efectos de esto la obra "El concepto del hombre en Marx" de Eric Fromm. Yo quiero agregar a la lista a Paul Tillich y a Jaspers. Ya iremos viendo.

Aquí te expongo algo del pensamiento de Tillich para que lo conozcas. ¡Es un grande!

Uno tiene que tener el coraje de afirmar su propia esencia y poder convertirse en quien es, convertirse en su ser. Esto incluye un inevitable sacrificio, que de no hacerse, podría evitar alcanzar nuestra propia realización. Este sacrificio puede incluir placer, felicidad, nuestra vida. En este acto de coraje lo más esencial de nosotros prevalece contra lo menos esencial. La afirmación de nuestra parte más esencial pese a los deseos y la ansiedad, crea alegría. No es la alegría de deseos realizados. Es la felicidad de un alma elevada sobre cualquier circunstancia. La combinación de coraje y alegría muestra el carácter ontológico del coraje. Si uno analiza el coraje desde la parte ética solamente, su relación con la alegría de la propia realización se esconde. Pero en el acto ontológico de afirmar el ser esencial de uno, el coraje y alegría coinciden. Y la virtud no es otra cosa que actuar consecuentemente con nuestra esencia. Y el grado de virtud es el grado en el que uno esfuércese y sea capaz de afirmar su propio ser. Afirmarse a sí mismo entonces es, la virtud misma. Pero la afirmación a sí mismo es la afirmación de la propia esencia. Y el conocimiento de la propia esencia es posible a través de la razón y el poder del alma de tener ideas adecuadas. Por lo tanto, actuar incondicionalmente por virtud, es actuar bajo la guía de la razón, para así afirmar nuestro propio ser o nuestra propia naturaleza.

A continuación expongo mi refutación a Sartre y porque no lo consideraría en el credo:

Sartre dice: "No hay naturaleza esencial en el hombre excepto en una cosa; que él puede hacer de sí mismo lo que quiera. El hombre crea lo que es. Nada es dado a él que determine su creatividad"

Sin embargo el hombre es dado a sí mismo. Es un ser finito que recibe su ser y con ello la estructura de su ser, incluida la estructura de su libertad finita. El hombre no "es" como lo es Dios, el hombre comenzó a ser. El hombre puede afirmarse a sí mismo sólo si afirma no una cascara vacía, una mera posibilidad, sino la estructura del ser en la que él se encuentra antes de la acción. Libertad finita tiene una estructura definida y si el "yo" trata de traspasar esta estructura termina por perderse a sí mismo.

Y parafraseando a Heidegger: Solamente el que tiene el coraje de estar listo para morir en todo momento, puede vivir auténticamente...

Los siguientes párrafos los recupero del correo pasado que me escribiste puesto que estoy absolutamente de acuerdo con ellos y espero los podamos integrar a nuestro credo de alguna forma.

1. El hombre no está condenado a ser libre, pero sí está llamado a llegar a serlo; su libertad es una conquista; es la libertad misma la que realiza su libertad. Y en ningún momento, llega nuestra libertad a ser absoluta.

2. Para aprender la verdadera naturaleza de nuestra libertad, es menester abandonar la especulación abstracta y colocarnos el plano existencial, en el que el hombre se nos aparece como un ser en situación. Nuestra libertad concreta se funda en cada uno de los elementos constitutivos de nuestra situación, y en ello se encuentra a la vez auxilio y obstáculos.

3. En toda circunstancia concreta, no podría yo hacer abstención de la libertad de otro, debo entrar en composición con ella. Más importante tal vez, para la afirmación de mi libertad, son las condiciones sociológicas, económicas, políticas de la civilización en cuyo seno vivo, y que constituyen uno de los elementos más importantes de mi situación.

4. Adquirir conciencia de los límites de la propia libertad, no significa en modo alguno disminuir su poder creador. Ya Hegel había reconocido que el hombre es a la vez libre y determinado, o más bien, que llega a ser libre en la lucha. La lucha entre la libertad y el determinismo, en lo más íntimo del yo, constituye la dialéctica de la existencia humana.

Con este correo me pongo al corriente en nuestra conversación. Espero tu respuesta

Un abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE MARZO DE 2022.

Freud y Jung.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Jue 24/03/2022 01:27 PM

Querido nieto.

Me gustó mucho tu correo pasado. Busqué autores sobre el tema de la Libertad en la Enciclopedia Lalande, y resulta que son muchísimos. Aún así, iré exponiendo lo conducente, poco a poco.

Por lo pronto te platicaré un poco sobre nuestras experiencias del sábado.

Freud se esfuerza en probar que el complejo de Edipo, entendido como amor incestuoso, es primitivo y universal, y que además explica la casi totalidad de los conflictos psíquicos. Como la experiencia no puede suministrar la prueba de tales afirmaciones, Freud ha inventado el mito de una especie de pecado original edípico.

Cuenta así, que primitivamente la humanidad vivía en estado gregario, sin que nadie poseyera conciencia individual. Los machos más fuertes se apoderaban de muchas hembras, los jóvenes y los débiles sólo podían satisfacer sus necesidades sexuales en forma clandestina. Un día, un macho joven, para apoderarse de una hembra, que resultó ser su propia madre, mató al compañero de ésta, es decir a su propio padre. Éste sería el origen del complejo que describe la leyenda de Edipo. El joven parricida se habría sentido culpable de un crimen terrible y, a través de una misteriosa herencia, este sentimiento de culpabilidad estaría desde entonces impreso en todos los seres humanos. Él ha dado nacimiento a nuestras leyes morales, en particular a todos los tabús y prohibiciones sexuales. Si el impulso sexual ha sido la cusa de un crimen tan horrendo -razonaría el hombre- ¿cómo no va a estar maldito? La mayoría de las neurosis alimenta sus raíces en este mismo complejo de culpabilidad edípico. Y también el amor incestuoso sería la herencia de esta lejana pasión de un hijo por su madre.

Entre los maestros del psicoanálisis, Freud no es el único que busca en los mitos y leyendas una enseñanza psicológica. Bien sabido es el importante lugar que ocupa la mitología en la psicología de Jung. Pero las perspectivas en que Freud y Jung se sitúan difieren de manera profunda. En primer término, Jung ha estudiado con hondura las tradiciones mitológicas de los pueblos primitivos, mientras que Freud se sirve de informes de segunda mano y ha llegado a fabricarse un mito completo -el que acabo de resumir- para servir como prueba a una teoría que juzgaba necesaria para la coherencia de su sistema. Jung en cambio, ha fundado muchas de sus más celebres teorías, como las relativas al actuar colectivo y a los arquetipos, sobre mitos que pertenecen realmente al acervo cultural de muchos pueblos. El acusado por los freudianos de "misticismo" se ha comportado como un verdadero hombre de ciencia. Desgraciadamente, no se puede decir lo mismo de Freud.

Por seductora que pueda parecer a algunos espíritus la explicación freudiana de los complejos de Edipo y de culpabilidad, su grave defecto reside en que no se apoya sobre hechos observables, en que sólo es el fruto de la **imaginación** de Freud.

El incesto del joven hombre-animal y el asesinato subsiguiente del padre no puede valerse de indicios mitológicos. Puede admirarse la invención poética de Freud, pero es absolutamente imposible sacar de ella la menor enseñanza con respecto a la psicología profunda. El complejo de Edipo actúa efectivamente en el psiquismo de un cierto número de personas, pero como dice Dalbiez, debe probarse en cada caso particular y nunca ser simplemente supuesto.

Un afectuoso abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 10 DE ABRIL DE 2022.

Freud y Jung.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 10/04/2022 01:55 PM

Estimado abuelo,

ya me encuentro en Essen, mi nueva ciudad de residencia. Vivo en un pequeño departamento a 400 metros de la estación principal de tren que me conecta a toda Alemania. Por este primer mes me limitaré a conocer la ciudad en donde estoy y los alrededores. Esta zona (Zona del río Ruhr) es la zona con más densidad poblacional de toda Alemania y la cuarta de Europa. El río Ruhr es una bifurcación del Rin. Por lo pronto tengo planeado asistir el 28 de abril al concierto de una pianista que escucho y admiro mucho (Angela Duckitt) en la ciudad de Dortmund (a 20 min). Tocaré las variaciones Goldberg. Mi ciudad es mitad católica, mitad Luterana y en las luteranas se toca con mucha frecuencia la obra de Bach. Hoy me perdí desafortunadamente La passion según Juan en una de ellas. Espero el martes poder asistir sin embargo a un concierto de órgano también de Bach. Avísame si quieres o no recibir fotos vía electrónica de mi viaje.

A dos cuadras hay una bellísima y pequeña librería en la que puedo encargar casi cualquier obra. Estoy muy entusiasmado leyendo al filósofo más leído en Alemania por el momento: Byung Chul Han. Es coreano jjajajaja. En lo sucesivo te pondré algunos apuntes que hice de su libro: Sobre el poder. Ya encargué más libros suyos como El aroma del tiempo o la salvación de lo bello, los cuales leeré en Alemán. Además continuaré mi lectura de la extensa obra Psicología de las cosmovisiones de Jaspers.

Veo que has abierto una beta nueva y que dejas el tema de la libertad en pausa para seguir investigando. Ciertamente son muchos los autores que hablan de esto y quizá ningún filósofo reconocido se haya ido sin dejar algo escrito al respecto.

Muy interesante lo que escribes de Jung y Freud y su constante referenciación al mito. Basar hipótesis en narrativas explicativas o mitos, como el de Edipo me parece a primera instancia poco científico e insatisfactorio. Sin embargo, a veces es la única forma de explicar las nociones e intuiciones que tenemos de la realidad y de como pudieron haber sucedido las cosas. En cuanto a estos temas mi conocimiento es casi nulo. Por lo cual propongo leer juntos la obra; "El hombre moderno en busca de un Alma" de Jung. Si te lo parece lo conseguiré lo más pronto posible para iniciar su lectura. Si no te parece, haz entonces caso omiso de mi propuesta o expresarme explícitamente que NO.

Te dejo entonces aquí lo que escribí hoy de la obra "Sobre el Poder" de Byung Chul Han. Si quieres leerlo directamente en el portal electrónico donde lo escribí para su publicación haz click en la siguiente liga:

https://www.goodreads.com/review/show/4630098101?book_show_action=false

Con esta misma liga podrás entrar a mi perfil donde publico las obras que estoy leyendo y las que he leído.

Gran obra. El autor involucra al lector al debate filosófico y sociológico de definir EL PODER atravesando pensadores como Luhman, Heidegger, Hegel, Arendt, Foucault y Habermas. Se les cita y se hace crítica de ellos. Se torna intenso cuando Han critica a Heidegger acusándole de disociar la ontología de la sociología en su análisis de libertad y el "haber sido arrojado" del Dasein. Para Heidegger el "haber sido arrojado" es lo que posibilita la soberanía del Dasein, mientras que para Han significa el irremediable sometimiento a los poderes del mundo. Poderes, que son tan poderosos en la medida en que son inmanifiestos.

Citas favoritas:

1. "El poder capacita al yo para recobrar a sí mismo en el otro. Genera una continuidad de sí mismo. El yo realiza en el otro sus propias decisiones. Con ello el yo se continua en el otro. El poder proporciona al yo, espacios que son los suyos, y en los que, pese a la presencia del otro, es capaz de recobrar a sí mismo. El poder es un fenómeno de la continuidad. Le proporciona al soberano un amplio espacio para sí mismo. Aquí el poder no opera como una causa que ocasiona una determinada coerción en el súbdito, sino que, más bien, abre un espacio en el cual una acción obtiene una única dirección. El poder funda un lugar que es previo a las relaciones individuales de poder."

2. Lo Entrecomillado es Hegel.

"Todas las actividades del espíritu no son otra cosa que diversos modos de reducir lo exterior a esa interioridad que es el propio espíritu u el espíritu sólo llega a ser y es gracias a esta reducción, a esta idealización o acumulación de lo externo. El rasgo fundamental del espíritu es la interiorización"

Guarda lo distinto, lo externo, en un espacio interior. Con ello, estando en lo distinto, se queda en casa. Lo advertido o concebido no le resulta extraño ni externo al espíritu. Forma parte de él. Es su contenido.

"El poder se encarga de que el espíritu no sea sucumbido a la fuerza a una dispersión espacial, sino de que, más bien, su "sí mismo" siempre recorra con una claridad no empañada toda aquella multiplicidad, sin dejarla que llegue a convertirse en una consistencia autónoma. "

Por lo tanto el poder del espíritu consiste en doblegar lo externo a lo interno. En virtud del doblegamiento atraviesa la multiplicidad del mundo. Este recorrido que hace la interioridad genera una continuidad del sí mismo. El espíritu que se recobra a sí mismo en el otro, habita el mundo como un espacio interior. "Estar en el mundo" significa "recobrar a sí mismo". En vista de un objeto engrandece su interioridad sumiendo ese objeto en tal interioridad suya. Amplía y condensa su interioridad en la medida del objeto, convirtiéndolo a su subjetividad. Se acepta con esto la determinación del tiempo y espacio y en lugar de rechazarlo para huir hacia nuestro interior, lo interiorizamos, tomando posesión y haciéndolo nuestro, para en el ser libres de él como externo. Formo y doy contenido mi espíritu en función de lo externo y es en mi amoldamiento donde surge mi soberanía y libertad.

El poder es un fenómeno de la interioridad y de la subjetividad. Quien no tuviera más necesidad que recordar, quién solo tuviera necesidad de quedarse en su interior, aquel para quien no hubiera ningún afuera, estaría dotado de un poder absoluto. Una interioridad infinita significa libertad y poder infinitos.

Un saludo lleno de afecto

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE ABRIL DE 2022.

Freud y Jung.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Lun 11/04/2022 01:56 PM

Querido nieto.

Te contesto pronto, pues así economizo tiempo al no tener que releer y repensar.

No hay que descartar que un día experimentes deseos de escribir libros, y aun de hacerte escritor profesional.

El que desee escribir no debe privarse de hacerlo; pero debe comenzar con un ejercicio de aprendizaje. La manera de componer el libro depende del temperamento de cada escritor. Los metódicos comienzan por trazar un plan detallado y no se apartarán casi de él en el transcurso de la labor. Otros descubren el plan de su obra paulatinamente a medida que su trabajo avanza. Arrancan de una inspiración súbita, y sólo cuando han terminado la redacción del libro pueden escribir el prólogo y el índice. La idea de escribir tal o cual libro se les ocurre, frecuentemente, en el diálogo con otros hombres.

Lo esencial es que tengas algo que comunicar a los demás, que te sientas encargado de un mensaje.

En la obra literaria el estilo importa por lo menos tanto como el contenido, y a veces más. Hay obras de arte cuyo contenido intelectual es muy leve, cuyo valor todo reside en el arte con que está escrito.

Para el estilo no existe una regla fija. Debe ajustarse a la vez al temperamento del escritor y al asunto de la obra. El mejor estilo, a mi juicio, es el que hace agradable la lectura, agradable para toda persona culta aunque se trate de obras muy profundas y serias. El buen estilo debe ser sencillo y directo, pero no por ello desterrar las imágenes y metáforas.

Creo que la lectura asidua de buenos libros es el mejor medio de adquirir un buen estilo.

Sin ninguna duda, todo intelectual es ante todo, un servidor de su verdad.

No se es un auténtico intelectual por el hecho de haber leído mucho y saber muchas cosas. Importa además saber juzgar lo que se ha leído, visto y oído. Esto exige, indudablemente, que se disponga de un criterio de discernimiento.

Uno de los más graves reproches que se dirigen comúnmente a los intelectuales es el de que juzgan de un modo puramente abstracto, que se atienen demasiado rígidamente a los grandes principios, sin tener suficientemente en cuenta las realidades.

El hombre que posee confianza en sí mismo, lejos de huir de las influencias, elige libremente al maestro que cree más apto para ayudarlo a llegar a ser él mismo. Hasta los más altos espíritus, y sobre todo ellos, reconocen de buen grado que si en un momento dado de su

existencia, por lo general en su juventud, no hubiesen encontrado al maestro que los entusiasmará y a quien desearan imitar, probablemente no habrían llegado a ser lo que fueron.

Es evidentemente una gran suerte para un joven intelectual encontrar un maestro a quien acercarse, que se interese personalmente por él, que esté dispuesto a aconsejarlo y guiarlo. Mas también se podrá elegir un gran hombre desaparecido hace años o siglos, cuya influencia se ejercerá sobre uno a través de su obra.

Si hombres como Bergson, Einstein, Russell, por ejemplo, han sido maestros prestigiosos y benéficos para tantos hombres de nuestra época, no se debió únicamente al valor preeminente de su obra, sino otro tanto al menos a lo que eran en cuanto *hombres*. Que tu aspiración no se reduzca a convertirte en un gran intelectual, sino también, y ante todo a ser un gran hombre. Ambos no marchan necesariamente a la par, pero tampoco se excluyen.

Y ya que menciono a Bertrand Russell, y en referencia a lo que expones en tu último correo, transcribo a continuación una parte de su obra *Filosofías del Poder*.

“Mi propósito en este capítulo es considerar ciertas filosofías inspiradas principalmente por el amor al poder. No quiero decir que el poder sea su materia, sino que es el motivo consciente o inconsciente del filósofo en sus juicios metafísicos y éticos.

“Nuestras creencias resultan de la combinación, en diversos grados, del deseo con la observación. En algunas es muy pequeña la parte de uno de los factores; en otras, la del otro. Es muy poco lo que puede establecerse estrictamente por la evidencia empírica, y cuando nuestras creencias van más allá, el deseo desempeña un papel en su génesis. Por otro lado, pocas creencias sobreviven largo tiempo a la evidencia definida y concluyente de su falsedad, aunque pueden sobrevivir durante muchas edades cuando no hay evidencia ni en pro ni en contra de ellas.

“Las filosofías están más unificadas que la vida. En la vida tenemos muchos deseos, pero un filósofo está generalmente inspirado por algún deseo dominante que le da coherencia.

Zu fragmentarisch ist Welt und Leben

Ich will mich zum deutschen Professor begeben,

Der weiss das Leben zusammenzusetzen,

Und er macht ein verständig System daraus.

“[El mundo y la vida son demasiado fragmentarios. Debo acudir al profesor alemán: él sabe cómo sintetizar la vida y obtiene de ella un sistema inteligible.]

“Varios deseos han dominado la labor de los filósofos. Está el deseo de conocer, y, lo que no es de modo alguno la misma cosa, el deseo de demostrar que el mundo es conocible. Están el deseo de la felicidad, el deseo de la virtud y —síntesis de ambos— el deseo de la salvación. Está el deseo del sentimiento de unión con Dios o con los demás seres humanos. Está el deseo de la belleza, el deseo del goce y, finalmente, el deseo del poder.

“Las grandes religiones aspiran a la virtud, pero generalmente también a algo más. El cristianismo y el budismo buscan la salvación y, en sus formas más místicas, la unión con Dios o con el universo. Las filosofías empíricas buscan la verdad mientras que los filósofos idealistas, desde Descartes hasta Kant, buscan la certidumbre. Prácticamente todos los grandes filósofos, hasta Kant inclusive, se relacionan principalmente con los deseos correspondientes a la parte cognoscitiva de la naturaleza humana. La filosofía de Bentham y de la escuela manchesteriana consideran el placer como el fin, y la riqueza como el medio principal. Las filosofías del poder de los tiempos modernos han surgido en gran parte como una reacción contra el ‘manchesterismo’, y como una protesta contra la opinión de que el objeto de la vida es una serie de placeres, finalidad que condenan como fragmentaria y como insuficientemente activa.

“Siendo la vida humana una perpetua interacción entre la volición y los hechos ingobernables, el filósofo que se guía por sus impulsos hacia el poder procura disminuir o desacreditar la parte desempeñada por los hechos que no son el resultado de su voluntad. Ahora no pienso únicamente en los hombres que ensalzan el poder desnudo, como Maquiavelo o Trasímaco en la *República* de Platón; pienso en los hombres que inventan teorías que ocultan su amor al poder bajo una vestidura de metafísica o de ética. El primero de esos filósofos en los tiempos modernos, y también el más completo, es Fichte.

“La filosofía de Fichte se deriva del Yo como lo único existente en el mundo. El Yo existe porque se afirma a sí mismo. Aunque no existe otra cosa, el Yo sufre un día un pequeño choque [ein Kleiner Anstoss] como resultado del cual afirma el no Yo. Produce entonces varias emanaciones, no diferentes de las de la teología gnóstica; pero mientras los gnósticos atribuían las emanaciones a Dios y pensaban humildemente de sí mismos, Fichte considera innecesaria la distinción entre Dios y el Yo. Cuando el Yo se relaciona con la metafísica, procede a afirmar que los germanos son buenos y los franceses malos, y que, por consiguiente, es el deber de los alemanes luchar contra Napoleón. Tanto los alemanes como los franceses son, por supuesto, únicamente emanaciones de Fichte, pero los alemanes son una emanación superior, es decir, que están más cerca de la realidad última, que es el Yo de Fichte. Alejandro y Augusto aseguraron que eran dioses y obligaron a los demás a aceptar esa pretensión; Fichte, no teniendo el gobierno a su disposición, perdió su empleo porque no pudo proclamar su divinidad.

“Es evidente que una metafísica como la de Fichte no deja lugar a los deberes sociales, desde que el mundo exterior es simplemente un producto de mi sueño. La única ética imaginable compatible con esta filosofía es la del autodesarrollo. Ilógicamente, sin embargo, un hombre puede considerar a su familia y a su nación como una parte más íntima de su Yo que los otros seres humanos y más estimable en consecuencia. La creencia en la raza y en el nacionalismo es, pues, una consecuencia psicológicamente natural de una filosofía solipsística, tanto más cuanto que el amor al poder inspira evidentemente la teoría, y el poder solamente se puede alcanzar con la ayuda de los otros.

“Todo esto es conocido como ‘idealismo’ y es considerado moralmente más noble que una filosofía que admite la realidad del mundo externo.

“La realidad de lo que es independiente de mi deseo está representada filosóficamente en la concepción de la ‘verdad’. La verdad de mis creencias, en opinión del sentido común, no

depende en la mayoría de los casos de nada que yo pueda hacer. Es cierto que si creo que mañana comeré mi desayuno, mi creencia, si es cierta, lo es en parte en virtud de mi deseo futuro; pero si creo que César fue muerto en los idus de Marzo, lo que hace cierta mi creencia se basa completamente fuera del poder de mi voluntad. Las filosofías inspiradas por el amor al poder encuentran esta situación desagradable y, por lo tanto, se ponen a trabajar de varios modos para socavar el concepto común de los hechos como fuente de la verdad o de la falsedad de sus creencias. Los hegelianos sostienen que la verdad no consiste en la concordancia con los hechos, sino en la mutua correspondencia de todo el sistema de nuestras creencias. Todas nuestras creencias son ciertas si, como los acontecimientos en una buena novela, se ajustan las unas a las otras; no hay en realidad diferencia entre la verdad del novelista y la verdad del historiador. Esto da libertad a la fantasía creadora, a la que libera de las trabas del supuesto mundo 'real'.

"El pragmatismo, en algunas de sus formas, es una filosofía del poder. Para el pragmatismo una creencia es 'cierta' si sus consecuencias son agradables. Ahora bien, los seres humanos pueden hacer que las consecuencias de una creencia sean agradables o desagradables. La creencia en el mérito superior de un dictador tiene consecuencias más agradables que la incredulidad si se vive bajo su gobierno. Dondequiera que sea efectiva la persecución, la creencia oficial es 'cierta' en el sentido pragmatista. La filosofía pragmatista, por lo tanto, da a los que están en el poder una omnipotencia metafísica que les negaría una filosofía más pedestre. No quiero decir que la mayoría de los pragmatistas admitan esas consecuencias de su filosofía; únicamente digo que ésas son las consecuencias y que el ataque pragmatista contra la opinión común sobre la verdad es un resultado del amor al poder, aunque quizá más del amor al poder sobre la naturaleza inanimada que del poder sobre los seres humanos.

"La evolución creadora de Bergson es una filosofía del poder que ha sido desarrollada fantásticamente en el último acto de la obra de Bernard Shaw *Back to Methuselah* [*La vuelta a Matusalén*]. Bergson sostiene que el intelecto debe ser condenado como indebidamente pasivo y puramente contemplativo, y que sólo vemos verdaderamente durante una acción vigorosa como una carga de caballería. Cree que los animales adquirieron los ojos porque sintieron que sería agradable ser capaces de ver; sus intelectos no hubieran sido capaces de pensar sin ver, puesto que eran ciegos, pero la intuición era capaz de realizar el milagro. Toda evolución, según él, es debida al deseo y no hay límite para lo que se puede conseguir si el deseo es lo suficientemente apasionado. Los intentos realizados a tientas por los bioquímicos para comprender el mecanismo de la vida son inútiles, puesto que la vida no es mecánica y su evolución se produce siempre de tal manera que el intelecto es inherentemente incapaz de imaginarlo de antemano; únicamente en la acción puede ser comprendida la vida. De ello se deduce que los hombres deben ser apasionados e irracionales; afortunadamente para la felicidad de Bergson lo son generalmente.

"Algunos filósofos no consienten que su impulso hacia el poder domine a su metafísica pero le dan rienda suelta en la ética. El más importante de éstos es Nietzsche, que rechaza la moralidad cristiana como de esclavos y pone en su lugar una moralidad apropiada para los gobernantes heroicos. Por supuesto, esto no es esencialmente nuevo. Algo de ello se encuentra en Heráclito, algo en Platón, mucho en el Renacimiento. Pero en Nietzsche está

resuelto y puesto en oposición consciente con las enseñanzas del Nuevo Testamento. En su opinión, el rebaño no tiene valor por sí mismo, sino como un medio para la grandeza del héroe, que tiene el derecho de hacerle daño si con ello puede favorecer su propia evolución. En la práctica, las aristocracias han obrado siempre de un modo que únicamente esa ética puede justificar; pero la teoría cristiana ha sostenido que todos los hombres son iguales en presencia de Dios. La democracia puede acudir a la enseñanza cristiana para encontrar ayuda; pero para la aristocracia la ética mejor es la de Nietzsche. 'Si hubiera dioses ¿cómo podríamos soportar no ser un dios? Por lo tanto no hay dioses.' Así dice el Zaratustra de Nietzsche. Dios debe ser destronado para dejar lugar a los tiranos de la tierra.

"El amor al poder es una parte de la naturaleza humana normal, pero las filosofías del mundo externo, tanto el de la materia como el de los seres humanos, es un dato que puede ser humillante para cierta clase de orgullo, pero que únicamente puede ser negado por un loco. Los hombres que consienten que su amor al poder les da una opinión equivocada del mundo deben ser encerrados en un manicomio: un hombre puede creer que es el gobernador del Banco de Inglaterra, otro que es el rey y otro que es Dios. Las ilusiones altamente similares, si son expresadas por hombres cultos en un lenguaje oscuro, llevan al profesorado de la filosofía; y si son expresadas por hombres emocionales en un lenguaje elocuente llevan a la dictadura. Los lunáticos certificados son encerrados por su propensión a la violencia cuando sus pretensiones son discutidas; los que pertenecen a la variedad no certificada reciben la dirección de ejércitos poderosos y pueden llevar la muerte y el desastre a todos los hombres sanos que se hallan a su alcance. El buen éxito de la locura en la literatura, en la filosofía y en la política es una de las peculiaridades de nuestra época, y la forma afortunada de la locura procede casi por completo de los impulsos hacia el poder.

"Para comprender esta situación debemos considerar la relación de las filosofías del poder con la vida social, lo cual es más completo que lo que puede haberse supuesto.

"Comencemos con el solipsismo. Cuando Fichte sostiene que todo procede del Yo, el lector no dice: 'Todo procede de Johann Gottlieb Fichte. ¡Qué absurdo! Porque yo nunca supe de él hasta hace pocos días. ¿Y qué sucedió antes de que él hubiera nacido? ¿Imagina realmente que él inventó todo lo que precedió a su nacimiento? ¡Qué presunción ridícula!' Esto, repito, es lo que no dice el lector; él se pone en lugar de Fichte y encuentra que el argumento no es tan descabellado. 'Después de todo —piensa— ¿qué es lo que sé de los tiempos pasados? Únicamente que he tenido ciertas experiencias que he preferido interpretar como relacionadas con un período anterior a mi nacimiento. ¿Y qué sé de los lugares que nunca he visto? Únicamente que los he visto en el mapa, que he leído acerca de ellos o que he oído hablar de ellos. Conozco únicamente mi experiencia; el resto es una inferencia dudosa. Si prefiero ponerme en lugar de Dios y decir que el mundo es creación mía, nada me puede probar que estoy equivocado.' Fichte sostiene que existe únicamente Fichte; y Juan Pérez, leyendo el argumento, concluye que solamente existe Juan Pérez, sin darse cuenta de que no es eso lo que dice Fichte.

"De este modo le es posible al solipsismo convertirse en la base de cierta clase de vida social. Una colección de lunáticos, cada uno de los cuales cree que es Dios, puede aprender a conducirse cortésmente los unos con los otros. Pero la cortesía durará mientras cada uno de los dioses encuentra que su omnipotencia no es menoscabada por ninguna de las otras

divinidades. Si el señor A cree que es Dios puede tolerar las pretensiones de los demás en tanto que sus actos contribuyan a sus propósitos. Pero si el señor B se aventura a ponerle obstáculos y a demostrar que no es omnipotente, se inflamará la rabia del señor A y sospechará que el señor B es el propio Satanás o alguno de sus ministros. El señor B por supuesto, tendrá la misma opinión del señor A. Cada uno de ellos formará un partido y sobrevendrá la guerra, una guerra teológica, amarga, cruel y loca. En vez de A léase Hitler y en vez de B léase Stalin y se tendrá una pintura del mundo moderno. '¡Yo soy Wotan!', dice Hitler. '¡Yo soy el materialismo dialéctico!', dice Stalin. Y puesto que la pretensión de cada uno de ellos está apoyada por vastos recursos en forma de ejércitos, aviones, gases ponzoñosos y entusiasmos inocentes nadie se da cuenta de la locura de ambos.

"Veamos ahora el culto nietzscheano de los héroes, al cual deben ser sacrificados los 'chapuceros y remendones'. El lector admirador está convencido, por supuesto, de que él mismo es un héroe mientras que el pícaro Fulano de Tal que se le ha adelantado por medio de intrigas inescrupulosas es uno de los 'chapuceros y remendones'. De aquí se sigue que la filosofía de Nietzsche es excelente. Pero si el Fulano de Tal lee también a Nietzsche, y si también le admira, ¿cómo habrá de decidirse quién es el héroe? Evidentemente, sólo mediante la guerra. Y cuando uno de los dos alcanza la victoria, tendrá que seguir probando su derecho al título de héroe manteniendo el poder. Para hacer eso debe crear una poderosa policía secreta, pues vivirá con el constante temor del asesinato y, en consecuencia, los demás sentirán el terror de la delación, de ese modo el culto al heroísmo puede terminar produciendo una nación de cobardes temblorosos.

"La misma clase de perturbaciones produce la teoría pragmática de que una creencia es cierta si las consecuencias son agradables. ¿Agradables para quién? La creencia en Stalin es agradable para él, pero desagradable para Trotski. La creencia en Hitler es agradable para los nacional-socialistas, pero desagradable para los que ellos envían a los campos de concentración. La fuerza desnuda es la única que puede decidir quién gozará las consecuencias agradables que demuestran que una creencia es cierta.

"Las filosofías del poder, en lo que se refiere a sus consecuencias sociales, se refutan a sí mismas. La creencia de que yo soy Dios, si nadie la comparte, lleva a que me encierren; si otros la comparten, lleva a una guerra en la cual pereceré probablemente. El culto del héroe produce una nación de cobardes. La creencia en el pragmatismo, si se difunde, lleva al gobierno de la fuerza desnuda, que es desagradable; por lo tanto, según su propio criterio, la creencia en el pragmatismo es falsa. Si la vida social ha de satisfacer los deseos sociales se debe basar en alguna filosofía que no se derive del amor al poder."

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE ABRIL DE 2022.

Freud y Jung.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 29/04/2022 11:27 AM

Estimado abuelo:

Me ha llamado la atención esto que dices que además de buscar la intelectualidad he de procurar ser un gran hombre. Tuve que pensar en encontrar un intelectual que no haya sido un gran hombre. Y es que buscar desinteresadamente la verdad, conlleva ya nobleza de espíritu y bondad. Puedo pensar en un gran hombre que no haya sido intelectual como puede serlo San Francisco. Aunque no lo conozco mucho sé que lo su obra más que intelectual es estética como son sus poemas. El hombre, cuando quiere ser grande, si prescinde del intelecto, solo le queda la voluntad para serlo. Fuera del ámbito religioso, no he podido encontrar un gran hombre que no haya fomentado la intelectualidad. Parece que solamente es válido limitarse a fomentar la voluntad y no le intelecto cuando exista algo como una religión a cuya doctrina uno se subyugue. Y que esta subyugación misma pueda ser vista como un mérito per se. En el ámbito intelectual, subyugarse a una doctrina es más bien visto de manera negativa. Es visto como propio del comportamiento de masas, como dependencia e inautenticidad. Es algo que convierte a uno mismo en un irresponsable.

Si pensamos en hombres grandes y no intelectuales, veremos que la voluntad es lo único que ejercitan. Y aún así estos orientan su voluntad hacia lo que consideran bueno. Estos abrieron su mente en un solo momento de su vida, para luego cerrarla para siempre. Y una vez cerrada, ahora procuran que su voluntad se alinee a la misma.

La voluntad y el intelecto son las dos actividades de la mente, pero la voluntad esta subyugada a lo que le dicte el intelecto. Y estatizar el intelecto convierte a la voluntad en la eterna servidora de una idea formada en un momento determinado. No hay nobleza en la estaticidad del intelecto ni en la pretensión de verdad alcanzada.

Así que solamente la voluntad nos puede llevar a ser grandes hombres cuando está orientada a amar lo que es digno de amor. ¿O que sino, es lo que nos lleva a ser grandes hombres?

Los intelectuales buscan conocer por sí mismos lo que es digno de amor, con la premisa de que la búsqueda misma ya es digna de amor. No podemos negar que Sócrates sabía que había de ser valorado por el hombre.

En la religión en la que tu y yo fuimos criados se nos dijo que el conocimiento de lo que es más digno de amor nos viene por la Revelación. Con los griegos habíamos aprendido que habíamos de amar a la sabiduría por sobretodo. Que había que amar la justicia, por la que Sócrates decidió morir. Que había que amar la armonía y la belleza. Que había que poner lo que fuese necesario para un conocimiento más puro. Aún así hubiera que tener esclavos sirviendo a los Atenienses para que los brillantes pudieran dedicarse al ocio letrado y no

tener que preocuparse por sus necesidades materiales. Con la revelación cristiana cesó el apremio de conocer la verdad. La verdad nos estaba siendo dada. Nuestra labor se limitaba a agradecerla y honrarla. Y aunque existieron muchos teólogos y filósofos cristianos que buscaban la verdad, vivían con la tranquilidad de ya poseer las verdades más esenciales. Jesús mismo nos dijo; "Yo soy el Camino la Verdad y la Vida". El mismo, se convertía en el objeto más digno de nuestro amor. Lo más digno de ser amado. El único amor que nos convertiría en grandes hombres. Eso fue, un palestino nacido hace dos mil años...

Siendo la sabiduría a partir de ese momento más un regalo que un logro acometido por el hombre. Dentro de círculos cristianos se llama soberbio al hombre que sigue pensando que llegará a ser sabio por sus medios.

Pero a partir de entonces ya no es válido guardar esclavos. (No deja de llamar la atención sin embargo que el primer filósofo cristiano San Agustín, haya defendido la esclavitud en su época, aunque ciertamente con poca solidez de argumentación). Ya no es justificable que para que yo me pueda dedicar al ocio letrado, tenga esclavos a mi servicio pues estoy violentando su dignidad y estoy rompiendo el mandato divino. Sin embargo, aunque no es válido esclavizar en pos de la sabiduría, si es válida la guerra santa. Siendo la guerra santa no más que defender una verdad religiosa a costa de la vida de los hombres. Y entonces solamente esta sabiduría recibida por la revelación puede ponerse por encima de la dignidad de los hombres, más no la sabiduría perseguida por la filosofía. Es precisamente esta pretensión de verdad la que molesta tanto a los filósofos. Pues dicen: "Ah, su verdad, la de los cristianos, si que puede valer más que la vida de miles de hombres, y la nuestra no vale ni la libertad de un esclavo"

Si he de llamarme un Cristiano, entonces el convertirme en un gran hombre ha de ser por el camino ya definido. El de amar por sobre todo a Cristo, y luego a los hombres.

Si no he de llamarme un cristiano pero aún así busco ser un gran hombre, entonces he de encontrar por mi mismo lo que es digno de ser amado.

Compartamos cuales son aquellos de nuestros congéneres que admiramos más. Aquellos que imitamos casi inconscientemente por la impresión que en dado momento nos han causado. Entiendo que puede no haberlos y que no hay humano alguno que cumpla la condición de Modelo, pero aún así, con muchos la admiración es natural. Y lo que admiramos es lo que aspiramos a ser y lo único que potencialmente somos. Como yo he dicho de lo que definitivamente más admiro es la nobleza de espíritu. Rápidamente y sin pensarlo mucho pongo a Karl Jaspers como uno de ellos. Leerlo me hizo sentir uno con él. Luego a Paul Tillich. Luego a Ratzinger.

Me dices que no me reduzca a convertirme en un gran intelectual sino en un gran hombre, pero todos los hombres intelectuales que admiro son también grandes hombres y la forma en que en conocido su grandeza como hombres es a través de su obra intelectual.

En cuanto a lo de ser escritor. Escribir creo que siempre ha sido de mucho gozo para mí. Ahora me cuestiono cual fue la razón por la que hace 5 años cuando tenía 18 años, el perseguir una vía intelectual, ni siquiera era una opción. Ciertamente no es tarde para hacerlo. El hecho de empezar a aprender Alemán a los 21 años con la intención única de leer a los grandes filósofos alemanes en su Lengua ya demarca en mí una inclinación

intelectual. Ciertamente, que a mi edad no se puede escribir un buen libro y quizá tampoco en 10 años. Concuero que la mejor manera de fomentar un buen estilo de escritura, es leyendo buenos escritores. A eso me estaré dedicando.

A partir de la pandemia estudio la filosofía con entusiasmo. Tal estudio me ha transformado profundamente y mi vida ha tomado otro espíritu. Nunca pensé que la filosofía sería un objeto de tantas horas de gozo y que quisiera hacerla parte fundante de mí mismo. Inclusive llegué a despreciarla y desdeñarla.

Entendía pocas cosas y creía a los que estudiaban filosofía dedicabanse a revisar escritos antiguos, abstractos y poco relevantes. Nunca tuve acceso a la especulación metafísica de más joven. No puedo no mencionar que hoy, dedico más tiempo a lo relacionado con filosofía que a mi carrera de Ingeniero. Que no leo sobre temas que sean de lo que propiamente yo decidí estudiar. Me he sorprendido de la facilidad con la que leo a los grandes autores y el gozo que me da hacerlo. No creo tener dificultades para entender los textos densos y sustanciosos. Por lo menos no hasta ahora. Déjame te comento que estaré tomando dos cursos completos de Filosofía de aquí a Septiembre: Introducción a la Epistemología e Introducción a La filosofía Teórica. En esta segunda clase indagamos en temas de metafísica, filosofía del Lenguaje y filosofía de la Religión.

Un abrazo

Santiago

PD. Mañana iré a la Orquesta Filarmónica de Essen a escuchar obra de Wagner. Si quieres que te envíe el programa házmelo saber. Así mismo asistí el Miércoles a un concierto en Dortmund de las variaciones Goldberg, La interpreté lo hizo maravillosamente...

En un par de semanas me encontraré visitando la ciudad de Utrecht en los países Bajos... me queda a menos de 2 horas.

Saludos

CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE MAYO DE 2022.

Madurez intelectual.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Vie 06/05/2022 12:53 PM

Querido nieto.

Es sorprendente el alto nivel de madurez intelectual que has adquirido en el corto lapso que llevas atendiendo asuntos del espíritu.

Con una gran apertura mental has logrado evitar sectarismos y fanatismos, y has aprendido a expresar de manera elegante y precisa tus ideas. Ya estás más que listo para escribir. Puedes empezar con folletos o simples apuntes de lo que te parezca interesante, y si quieres, me los puedes enviar para su clasificación. Tengo archivados todos tus correos desde que me empezaste a escribir, y me daría mucho gusto también ir archivando lo que vayas escribiendo, aunque sólo sean breves apuntes, para irles creando los ficheros que correspondan.

La semana que entra te voy a enviar un artículo de una revista de la Ibero, en la que el Rector invita a los egresados a revolucionar el mundo, y en el que una egresada de la Licenciatura en Psicología expone un mensaje para crear un México y un Mundo mejor. También te voy a enviar algunos extractos de la Enciclopedia de la Filosofía por André Lalande, respecto de los significados de la Filosofía según diversos autores.

Por otro lado, se me había olvidado decirte que me daría mucho gusto recibir cualquier cosa relacionada con tu viaje, como programas, fotos, videos, etc. Tengo muy buenos recuerdos de los Países Bajos; ya me platicarás tus experiencias.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE MAYO DE 2022.

Madurez intelectual.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Lun 09/05/2022 11:33 AM

09, mayo, 2022

SIGNIFICADOS DE LA FILOSOFÍA

A. Saber racional, ciencia, en el sentido más general de la palabra (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1; 993^b 21; — XI, 8; 1074^b 11, etc.). Este sentido se conservó durante mucho tiempo en los modernos: “Philosophia individua dimittit; neque impressiones primas individuorum, sed notiones ab illis abstractas complectitur...; atque hoc prorsus officium atque opificium rationis”¹. BACON, *De Dignitate*, II, I, 4. Se opone en esto a la historia “quæ proprie individuorum est, i.e. quæ circumscribuntur loco et tempore”²; comprende, además de la *philosophia prima* [filosofía primera *] una *philosophia moralis* [filosofía moral], que trata de todo lo que llamamos hoy *ciencias morales* y una *philosophia naturalis* [filosofía natural], que es el conjunto de las ciencias de la naturaleza, y más especialmente la física. — Igualmente DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, Prefacio, § 2, 3 y 12: “Toda la filosofía es como un árbol..., etc.”. La expresión francesa *philosophie naturelle* [filosofía natural] se empleó en esta acepción hasta el siglo XIX, por lo menos en el estilo elevado. (Cf. en inglés *natural philosophy*, todavía usual en este sentido, aunque tiende a ser reemplazada con *physics*).

PIÉS DE PÁGINA:

¹ “La filosofía deja a un lado a los individuos; no se aplica a las impresiones primeras que producen en nosotros, sino a las nociones que se sacan de ellos por abstracción... Ahora bien, éste es el papel y la tarea de la razón”.

² “Que concierne propiamente a los individuos, es decir, a los seres circunscritos en el tiempo y en el espacio”.

Con el mismo sentido se relaciona la antigua designación *Facultad de Filosofía* (o *de Artes*), opuesta a las Facultades prácticas, profesionales, de Teología, de Derecho y de Medicina, designación que se ha conservado en las Universidades alemanas y en algunas Universidades de lengua inglesa para los estudios que corresponden a nuestras Facultades de Letras y de Ciencias. La fórmula *Dr. phil.*, en Alemania, es un título tanto científico como literario o filosófico en el sentido especial de esta palabra.

De allí, subsidiariamente, la distinción fundamental de la filosofía y la religión, en cuanto la primera se apoya en la experiencia y la razón; la segunda, en la revelación y la fe. Ver BACON, *De Dign.*, III, I, 2.

B. Todo conjunto de estudios o de consideraciones que presentan un alto grado de generalidad, y que tienden a reducir sea un orden de conocimientos, sea todo el saber humano, a un pequeño número de principios directores. “La filosofía de las ciencias, de la historia, del derecho”. — “De allí tres clases de filosofías, o de sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos...” A. COMTE, *Cours de Philos. positive*, 1ª lección, § 4.

Especialmente, en sentido fuerte (que se confunde en ciertos puntos con A): Esfuerzo hacia la síntesis total, hacia una concepción de conjunto del universo. “Knowledge of the lowest kind is ununified knowledge; Science is partially unified knowledge; Philosophy is the completely unified knowledge”¹. Herbert SPENCER, *First Principles*, 2ª parte, cap. I, § 37.

PIÉ DE PÁGINA: ¹ “El conocimiento de la especie ms inferior, es el conocimiento no unificado; la ciencia es el conocimiento parcialmente unificado; la filosofía es el conocimiento completamente unificado”. *Primeros Principios*.

C. Conjunto de los estudios que conciernen al *espíritu* *, en cuanto se distingue de sus objetos, se pone en antítesis con la *naturaleza* *; y, por lo tanto, más especialmente:

1º Estudio crítico, reflexivo de lo que las ciencias propiamente dichas consideran directamente: “La filosofía diserta sobre el origen de nuestros conocimientos, sobre los principios de la certeza, y trata de penetrar en la razón de los hechos en que se apoya el edificio de las ciencias positivas”. COURNOT, *Essai sur les Fondements de nos Connaissances*, cap. XXI, § 320. Ver, sobre este sentido, todo el capítulo XXI, en el que insiste especialmente sobre el hecho de que hay “una conexión íntima entre la indagación de la razón de las cosas y la crítica de las ideas reguladoras del entendimiento humano”. *Ibid.*, 325. De esto resulta, según él, que la filosofía es netamente distinta de las ciencias; éstas son progresivas, admiten soluciones seguras y universalmente reconocidas como verdaderas; se aumentan por la extensión de su dominio; la filosofía, por lo contrario, “está encerrada en un círculo de problemas, que, en distintas formas, continúan siendo en el fondo siempre los mismos”, y que tienen como carácter común el de no poder ser sometidos a la comprobación de la experiencia; su papel consiste en mantenerlos en discusión y su progreso, en profundizar sus términos; no es susceptible más que de opiniones probables e individuales, y en esto se asemeja al arte. Pero no por eso contribuye menos eficazmente al progreso de las ciencias positivas, por la actividad de pensamiento que mantiene con respecto a sus principios y con respecto a las construcciones sintéticas que se pueden sacar de sus conclusiones parciales.

2. Estudio del espíritu en cuanto se caracteriza por *juicios de valor*. La filosofía, en este sentido, tiene como centro el grupo formado por las tres ciencias normativas * fundamentales: ética, estética y lógica.

Se discute para saber hasta qué punto la filosofía, en el sentido C, encierra a la *psicología* *, a causa de sus relaciones con ésta.

D. Disposición moral que consiste en ver las cosas desde lo alto, en elevarse por encima de los intereses individuales y, por consiguiente, en soportar con serenidad los accidentes de la vida. "Hay una filosofía que nos eleva por encima de la ambición y de la fortuna". LA BRUYÈRE, *Caractères*, cap. XII.

E. Doctrina o sistema constituidos: "Tener una filosofía. — La filosofía de Descartes".

F. Conjunto de las doctrinas filosóficas de una época o de un país. "La filosofía griega".

CRÍTICA

Estos diferentes sentidos no se excluyen y por lo contrario se invaden unos a otros sus respectivos dominios; pero los diversos filósofos están lejos de considerar de la misma manera las relaciones que tienen entre sí. Ver al pie, *Observaciones*.

Rad. int.: Filosofi.

Filosofía primera, G. jilosojiaprwth, ARISTÓTELES. "Id est jilosojiah perita prwta, qeia, acinhtha, cwriota¹. Cf. *Metafísica*, I, 2; 982^b 9; y VI, 1, 1026^a 161 etc.". BONITZ, sub v^o; — L. *Prima philosophia*; D. *Erste Philosophie*; E. *First philosophy*; F. *Philosophie première*; I. *Prima filosofia*.

PIÉ DE PÁGINA: ¹ "Filosofía que concierne a las cosas primeras, divinas, inmutables, separadas".

Término hoy poco usado, si no es históricamente. Data de ARISTÓTELES, que se sirvió de él para calificar la parte de la ciencia que llama más propiamente *teológica* (1026^a 19); es "*primera*" por oposición a una filosofía "*segunda*", que es la física (*Metaf.*, VII, 11; 1037^a 14).

A. En ARISTÓTELES (*Met.*, I, 2: 982^b 9) en la escolástica, en DESCARTES: parte de la ciencia (o filosofía) que concierne a las "primeras causas" y a los "primeros principios", es decir, Dios, la creación, las substancias, las verdades eternas, etc. Cf. el título de las *Méditations* de DESCARTES: "Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstrantur" ¹. 2^a edición: "...in quibus Dei existentia et animæ humanæ a corpore distinctio demonstrantur" ². — Trad. fr., 1^a edición, 1647: "Meditaciones metafísicas... referentes a la filosofía primera, en las que se demuestran la existencia de Dios y la distinción real que existe entre el alma y el cuerpo del hombre".

PIÉS DE PÁGINA:

¹ "Meditaciones sobre la filosofía primera, en las que se demuestran la existencia de Dios y la inmortalidad del alma".

² “En las que se demuestra que Dios existe y que el alma humana es distinta del cuerpo”.

B. En BACON, compilación de los principios formales comunes a todas las ciencias, o por lo menos a varias de ellas. (*De Dignit.*, III, I, § 4).

HOBBS da a esta expresión un sentido semejante al de Bacon. La segunda parte del *De Corpore* [*Del Cuerpo*], que titula “Philosophia prima” [Filosofía primera], trata: “De loco et tempore, de causa et effectu, de eodem et diverso, de quantitate, etc.”¹.

Filosofía general [F. *Philosophie générale*], expresión frecuentemente empleada por Augusto COMTE, en el sentido B de la palabra filosofía; ver especialmente la 57ª lección del *Cours de Philosophie positive*. Se ha hecho corriente y ha sido adoptada en la enseñanza desde 1907 (programas de licenciatura) para designar el conjunto de las cuestiones de filosofía que suscitan la psicología, la lógica, la moral o la estética, pero que no pertenecen al dominio especial de una de estas ciencias: por ejemplo, la naturaleza del conocimiento, las nociones fundamentales que pone en juego; problemas que conciernen al Universo, Dios, el Espíritu y los espíritus individuales; las relaciones de la materia, de la vida, de la conciencia; la cuestión del progreso. Este término parece haber sido adoptado y haberse difundido rápidamente, para evitar los equívocos de la palabra *metafísica* *, y el sentido desfavorable que con frecuencia se da a ésta.

Filosofía de la naturaleza, D. *Naturphilosophie*; E. *Philosophy of Nature*; F. *Philosophie de la nature*; 1. *Filosofía della natura*.

PIÉ DE PÁGINA: ¹ “Del lugar y el tiempo, de la causa y el efecto, de lo mismo y lo otro, de la cantidad, etc.”

A. Sinónimo de *filosofía natural*. (Poco usado en francés).

B. Especialmente: conjunto de las especulaciones del idealismo romántico alemán, en particular de SCHELLING y de HEGEL, sobre la naturaleza material.

“Filosofía popular” [F. *Philosophie populaire*], D. *Popularphilosophie*. Nombre dado al conjunto de publicaciones filosóficas “que pretende continuar en Alemania la obra de emancipación emprendida por Wolff, pero desembarazándola de las formas didácticas y adaptándola a la cultura superficial de un público más extenso... Los principales representantes de la “filosofía popular”, algunos de los cuales, por, otra parte, eran personalmente estimados por Kant, fueron Mendelssohn, J.-J. Engel, Abbt, Sulzer, Garve, Feder, etc.”. Nota de Victor DELBOS a la traducción [francesa] de los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres* de KANT, pág. 77. (El pasaje a que se refiere esta nota es un curioso elogio de la tecnicidad y de la especialización del trabajo en materia filosófica. *Ibíd.*, Prefacio, § 6).

Philosophia perennis *, **plebeia** * **philosophia**. Ver estas palabras.

Filosofía de la historia [F. *Philosophie de l'histoire*], **filosofía moral** [*Philosophie morale*], **filosofía natural** [F. *Philosophie naturelle*], ver anteriormente, texto y *Observaciones*.

Sobre **Filósofo** y **Filosofía**. — Estos dos artículos han sido completados de acuerdo con las indicaciones de los señores J. Lachelier, L. Robin, C. C. J. Webb, D. Parodi y R. Berthelot. Hemos creído que debíamos conservar en el texto el orden analítico de los sentidos, más bien que adoptar el orden histórico: se verá la razón por la primera de las *Observaciones* que siguen:

1º *Historia*.

Sócrates se calificaba a sí mismo de filósofo, y en él la palabra significaba amigo de la sabiduría, en el sentido moral. La palabra es frecuente en Platón, en el cual su sentido es mucho más amplio, sea que Platón lo haya extendido él mismo, sea que haya tomado este sentido amplio de la escuela pitagórica, de acuerdo con la tradición de Heráclides de Ponto. Xenócrates, el segundo escolarca de la Academia, toma la palabra en el sentido de Platón, y divide la filosofía en tres partes: la teoría del conocimiento (“lógica”); la filosofía natural (“física”) y la ética. Esta división de la filosofía fue adoptada también por Zenón, contemporáneo de Xenócrates, y siguiendo a Zenón, por toda la escuela estoica.

Así el sentido D existía desde la época de Sócrates, y subsiste en toda la antigüedad greco-romana. El sentido C (1º y 2º) existe en Platón, unido al sentido D; la distinción entre la filosofía y la ciencia, por lo menos matemática, está claramente hecha en él, por ejemplo en la *República*. Platón da así a esta palabra una significación mejor limitada que Aristóteles, quien la extiende a todo el saber racional (sentido A). La distinción entre la filosofía y la historia es también muy clara en Platón y subsiste después de él. — En cambio, la distinción clara entre la filosofía y la religión, tal como está definida en el artículo de arriba, data solamente del cristianismo y de los Padres de la Iglesia. Anteriormente a éstos, las relaciones entre la filosofía y la religión son generalmente concebidas de manera diferente y por otra parte bastante variable: ora la religión es opuesta a la filosofía como sistema de ritos; ora es distinguida de ella como objeto de una enseñanza misteriosa, reservada a iniciados; ora, por lo contrario, la piedad religiosa, en lo que tiene de esencial, es reducida a la filosofía (por ej., en algunos diálogos socráticos de Platón).

La distinción *precisa* entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza física no data más que de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Hacia la misma época el sentido B se diferencia claramente del sentido A. (R. Berthelot).

CHATEAUBRIAND escribe aún: “Por *filosofía* entendemos aquí el estudio de toda especie de ciencia”. *Génie du Christianisme* (1802), 3ª parte, libro II, cap. I, que tiene como título: “Astronomía y matemáticas”.

La expresión *filosofía de la historia* fue creada por Voltaire, e implantada en Alemania por Herder. En Voltaire, la palabra filosofía, en esta expresión, era entendida en el sentido B; en Herder, y más aún en Hegel, está tomada a la vez en el sentido B y en el sentido C. En las expresiones *filosofía de la religión*, *filosofía del derecho*, *filosofía del arte*, que datan de comienzos del siglo XIX, ha sido tomada desde el principio más bien en el sentido C que en

el sentido B: designa la relación del arte, de la religión, etc., con la naturaleza del espíritu y el desarrollo del ideal espiritual que hace posible la existencia de juicios de valor. (R. Eucken. - R. Berthelot).

Filosofía de las ciencias es algo posterior. Creo que ha sido tomada al principio claramente en el sentido B. Su uso parece haberse difundido en Francia por el *Essai sur la Philosophie des Sciences* de Ampère (1838), que es un ensayo para clasificar sistemáticamente todos los conocimientos humanos por medio de una “clave” sacada del encadenamiento necesario de nuestros conocimientos, y en la que hace consistir el carácter filosófico de su obra (ver especialmente *Prefacio*, págs. XXX y XXXI).

2º Crítica.

La idea central, y al mismo tiempo el gran sentido tradicional de la palabra *filosofía*, me parece que es la idea de *esfuerzo hacia la síntesis total*. ¿No es la filosofía una concepción de conjunto del universo, o de la universalidad de las cosas, que concierne a la vez a los fenómenos y al espíritu, pero en sus relaciones mutuas, y que presenta los dos caracteres esenciales de ser un conocimiento a la vez unitario y reflexivo? Es decir que una filosofía, por oposición a la ciencia pura, no es nunca un simple saber sobre cierta categoría de objetos o de ideas, sino un saber acompañado de un retorno crítico sobre sí mismo, sobre su origen, sus condiciones, su método, sus límites, su valor; lo que va acompañado de una tentativa para situarlo con respecto a todo el resto del saber. (D. Parodi).

— La filosofía me parece que es esencialmente, y hasta, si se quiere que la palabra tenga un sentido propio y preciso, exclusivamente, la metafísica; y la metafísica es, según la definición de Aristóteles, la ciencia de lo existente como existente (tou ontozh on); o más bien, excediendo algo, lo reconozco, el pensamiento de Aristóteles, la ciencia de las condiciones *a priori* de la existencia y de la verdad, la ciencia de la razón y de la racionalidad universales, la ciencia del pensamiento en sí mismo y en las cosas. No entro, por muchas causas, en ningún pormenor; sólo me interesa hacer notar que esta definición no implica, de ninguna manera, que todo sea matemático y mecánico, y, por consiguiente, vano y vacío, como lo afirmaba Descartes: por lo contrario, nada está más de acuerdo con la *razón* que la existencia de un real, pleno en cierto modo, e impenetrable al *entendimiento*, de una naturaleza, de una vida, de una conciencia sensible que evoluciona, por decirlo así, a tientas, yendo de una forma imprevisible a otra forma imprevisible, y de la que se reconoce sin embargo, después, que ha tenido razón para evolucionar así, cuando se advierte que ha llegado por el perfeccionamiento gradual de los órganos de la visión y del movimiento, a la intuición de la extensión, y en contraste con esta intuición, a la conciencia clara y reflexiva, al *yo*. — ¿Es el empirismo una filosofía? Sí, en el sentido de que plantea y no puede dejar de plantear el problema de la racionalidad universal; pero como lo resuelve negativamente, debe ser llamado una filosofía negativa, o hasta una negación de la filosofía. — ¿La psicología forma parte de la filosofía? No, pero se relaciona con ella, en cuanto comprueba, como un hecho, la existencia de la razón en nosotros. El estudio mismo de la sensibilidad puede ser considerado como una introducción a la filosofía, es la del lecho en que descansa, en cierto modo, la razón; pero este estudio, hecho por sí mismo, no es más filosófico que el de cualquier otro orden de fenómenos. — ¿La moral forma parte de la filosofía? No, pero es su principal corolario, ya que la manera cómo debemos concebir y

dirigir nuestra vida depende enteramente de la idea que nos haremos de las relaciones del espíritu con la naturaleza, sea de una manera general, sea, en particular, en nosotros. — ¿La lógica forma parte de la filosofía? No por cierto; pero se puede decir que la lógica concebida a la manera de Aristóteles, la silogística, supone la realidad de los géneros y de las especies, comprendida en la de la naturaleza. — ¿Se puede decir: la filosofía de un arte, de una ciencia particular? Sí, si se entiende con ello un esfuerzo para *comprender* el objeto de ese arte o esa ciencia, como impregnado, por su parte, de la racionalidad universal. — ¿Es ser filósofo el considerar todo con calma, soportar con paciencia los males de la vida? Sí, si esta paciencia se funda en el sentimiento más o menos obscuro que se tiene de la racionalidad universal. — En cuanto a las relaciones de la filosofía y la religión, hay que ir a buscarlas en Schelling (no en Voltaire). El oficio de la filosofía consiste en *comprender* todo, hasta la religión. (J. Lachelier).

— En este concepto, dos elementos distintos y solidarios parecen siempre implicados: conocimiento especulativo de la verdad verdadera, solución práctica y firme del problema del destino humano: en una palabra: regla de vida y de carácter fundada en una certeza pensada, en una base de realidad tan adecuadamente conocida y tan resueltamente mantenida como sea posible. Y el problema último que resulta de esta dualidad y de esta solidaridad, es la cuestión de saber si la unidad, o, por decirlo así, la homogeneidad del conocimiento y de la acción puede ser obtenida por la filosofía, o si no, buscar en qué condiciones puede serlo; pues tendemos invenciblemente a esta totalización de la verdad integrada en nosotros, como a la adaptación saludable de nuestro ser al Ser. (M. Blondel).

— La filosofía estudia el espíritu, no solamente en cuanto se distingue de sus objetos, sino también en cuanto es un elemento constitutivo del universo. Mientras que la ciencia tiene por objeto la realidad como material (por eso la ciencia tiende a las matemáticas, que son la ciencia de la materia pura, o por lo menos, del espacio), la filosofía tiene por objeto la realidad como espíritu. La parte más elevada de la filosofía, como lo decía Aristóteles, es una “teología”, su objeto no es otro que el Espíritu absoluto, Dios. (Ch. Werner).

Sobre **Filosofía primera**. — Completado, en lo que concierne a Aristóteles, según una indicación del señor L. Robin; en lo que concierne Hobbes, según una indicación de F. Tönnies.

— “La filosofía de las ciencias fundamentales, que presenta un sistema de concepciones positivas sobre todos nuestros órdenes de conocimientos reales, es suficiente por esto mismo para constituir esta *filosofía primera* que buscaba Bacon...”. A. COMTE, *Cours de Phil. pos.*, 2ª lección. — El mismo sentido en J. S. MILL que en BACON, con reflexiones críticas sobre el sentido de esta palabra. *Examen de la Fil. de Hamilton*, cap. XXIV.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE MAYO DE 2022.

Madurez intelectual.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 18/05/2022 03:54 PM

Estimado abuelo:

Agradezco mucho tus comentarios. Tomo por sincero todo lo que me dices. Me genera gran gozo que veas en mí virtudes que ciertamente deseo y busco. Me ha encantado que hayas colocado estas dos palabras juntas: "Madurez intelectual". Ha sido objeto de mi reflexión.

De alguna manera, sin embargo, cortaste la conversación pasada. En esta yo preguntaba, ¿Que hacía a un gran hombre? Y yo te dije que era el amar lo que es digno de amor. Es pertinente que demos respuesta a esto, sería una parte fundante de nuestro credo. ¿No creemos en la grandeza del hombre y en el imperativo de que siempre se explote a sí mismo? ¿No es esta voluntaria explotación causada y posible por una tremenda fuerza? ¿Concuerdamos en que el amor es una fuerza? ¿Qué es la mayor fuerza? Se puede amar la idea de colonizar Marte y se puede amar la idea de construir un barco. Se puede amar nuestra comodidad o se puede amar la vanidad misma. Y la respuesta a la pregunta ¿Que amar?, en algún punto de la vida ha de determinarse. Su autenticidad será en magnitud igual a la pasión que desprenda. Yo no lo he determinado...objeto de mi propia lástima soy. Maldito sea lo que me aparta de mí y de mí determinado objeto de amor. Y sé que en buena medida que más allá de buscarlo, lo tengo que crear.

Leí el segundo correo que me mandaste. Ya habíamos visto que para Sócrates la actividad de la filosofía es en primer lugar un IMPERATIVO MORAL. San Agustín dice que no. Dice que igual de dichoso es el letrado y el no letrado siempre y cuando los dos digan a Dios. Santo Tomás dice que no, que el amor a Dios es perfecto en la proporción del conocimiento intelectual que se tiene de Dios.

Estoy harto de querer defender la filosofía como imperativo moral. La gente se ofende si les dices que son inmorales y espíritus INNOBLES por no cultivar el intelecto. La gente se ha vuelto no sólo-a-intelectual sino ANTI-INTELECTUAL. Rechazan los libros, la academia, las conversaciones letradas. Rechazan pensar. Se han vuelto simples seres cognocentes. Toda actividad mental es únicamente para solucionar problemas de la vida práctica. Un cerebro que soluciona problemas y no se libera a pensar sin un objetivo fijado previamente. El filósofo piensa por pensar, no conoce objeto, puesto que está abierto a que el mismo pensamiento se lo presente. Y luego no se compromete con ese objeto, el mismo pensamiento puede desmotivar esa búsqueda. Y así es, libre. La filosofía no es servidora ni de la política ni de la religión, dejaría de ser filosofía. Perdería soberanía. Es pensar por el gozo que genera y por la inevitabilidad que tienen de hacerlo los espíritus que han conservado el candor de la niñez, en donde todo alrededor está puesto entre signos interrogatorios.

El pragmatismo nos ha arrastrado a poner atención sólo a lo "útil" a aprender sólo lo que "nos sirva". Todo estudio tiene que tener ver con mis intereses egoístas y el yo de hoy no está dispuesto a adoptar una actitud desinteresada que se abre a la verdad. Ya he escuchado a Sócrates en este punto y no lo quiero escuchar más. No soy yo, el que tiene de escucharlo...

"¿Es ser filósofo el considerar todo con calma, soportar con paciencia los males de la vida? Sí, si esta paciencia se funda en el sentimiento más o menos obscuro que se tiene de la racionalidad universal."

¿Por qué este sentimiento es calificado de obscuro?

— En cuanto a las relaciones de la filosofía y la religión, hay que ir a buscarlas en Schelling.

Me hace tremenda ilusión leer a Schelling! Uno de mis teólogos favoritos: Paul Tillich se inspira principalmente de Schelling. Ahora me encuentro leyendo una artículo que es crítica hacia Tillich hecha por un famoso teólogo cura actual de la Universidad de Navarra Llanes Maestre. Dice que Tillich tiene tendencias panteístas. Tendencias que a mí en su momento me sedujeron. Si quieres que te comparta este artículo, dímelo.

En un segundo correo te enviaré material de los viajes y experiencias que he tenido en Alemania.

Un abrazo afectuoso

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE MAYO DE 2022.

VIAJE POR LOS PAISES BAJOS

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Sáb 21/05/2022 03:16 PM

Estimado abuelo:

Ayer por la tarde llegue a Utrecht, una de las cuatro ciudades más importantes de Holanda. Viaje sentado en el pasillo del tren, estaba repleto. Los pasajeros tenían entre 35 y 45 años. Iban a pasar el fin de Semana a Holanda como yo. Sólo que ellos a Amsterdam y yo a Utrecht. Vine con ocasión del aniversario 100 de la Sociedad Neerlandesa de Bach. La ciudad la cruzan canales y está pavimentada con ladrillos rojos y negros. Todos en bicicleta y caminando. Visité la Catedral de San Martín, que es protestante desde hace 500 años. Luego visite el convento de Santa Catarina, donde se encuentra la actual Catedral Católica. En el claustro se montó un Museo sobre la descristianización de Holanda sucedida en los años 60 y 70. Fue UNA generación la que rompió radicalmente con el pasado. Sin discutir. Sin protestar. No les hacía sentido y listo. En ese museo se encuentran videos de Iglesias siendo demolidas por falta de fieles. El ornamento de la liturgia, los calices y demás era vendido en mercados ambulantes. La gente compraba los ornamentos para usarlos de atuendo en los conciertos de Rock.

Vi también retratos de época de Calvino y Lutero.

Hoy me compré unos quesos Holandeses, solo que he probado uno. Los otros son quesos viejos y de apariencia desagradable. Recorrí la ciudad en bicicleta y escuché la Sonata No.4 para Órgano de Bach. Te pido que la escuches en cuanto leas esto. Compartirías mi experiencia de una manera más especial. Es una de las obras que en mi opinión prueban la grandeza de Bach y del género humano. Por la tarde asistí a un concierto para 2 clavicordios. Te mandaré fotos de todo esto. Mañana pasaré el día en Amsterdam, me queda a menos de 30 minutos. Mi gusto por Rembrandt es enorme. Estaré leyendo la obra de George Simmel: Rembrandt, un Ensayo sobre filosofía del Arte por la tarde.

Te mando un fuerte abrazo y espero te gusten las fotos. Lo mejor es que las veas digitalmente.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE MAYO DE 2022.

(Sin asunto)

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Sáb 21/05/2022 03:19 PM

8 Archivos adjuntos: IMG-7358.jpg; IMG-7372.jpg; IMG-7380.jpg; IMG-7392.jpg; IMG-7419.jpg; IMG-7428.jpg; IMG-7432.jpg; IMG-7435.jpg

















CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE MAYO DE 2022.

Un gran hombre.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Lun 23/05/2022 12:00 PM

Creo que un gran hombre es el que constantemente examina su vida para tratar de superarse como persona y como miembro de la sociedad. Y esto, a través de la práctica de las virtudes; principalmente de la caridad, del amor.

Se debe empezar por adquirir un conocimiento profundo de la naturaleza del hombre, por aprender a respetar su dignidad y sus derechos humanos, por tratar de ser caritativos con él, y en resumen, por practicar el amor hacia él. Esto significa que no podemos contentarnos con acatar la justicia estricta, sino que las relaciones interpersonales deben de estar apoyadas en una profunda comprensión humana: “¡qué distinta es la labor del hombre al que se le trata con estricta justicia, pero sin la motivación de otras aspiraciones que indudablemente alienta en el fondo de su alma, a la que realiza aquel otro que se siente impulsado por el entusiasmo de participar en una obra en común!”

La atención debe enfocarse primordialmente a la práctica del amor humano, la cual, siempre y cuando sea bien concebida y correctamente aplicada, procurará la satisfacción integral de los hombres, o sea, tratará de estimularlos y darles todas las oportunidades posibles para superarse en su desarrollo personal, satisfaciendo así, ellos mismos, sus propias necesidades.

Ahora, la práctica del amor no es fácil, pues: “para la mayoría de la gente, el problema del amor consiste fundamentalmente en ser amado, y no en amar” (Erich Fromm), y esto es, en parte, porque para amar es necesario borrar los impulsos egoístas negativos, y vivir desde el sitio que ocupan los otros para saber y sentir lo que ellos saben y sienten (empatía), lo cual implica sacrificio, y aunque redundaría en beneficio, no sólo de los demás, sino también del perfeccionamiento individual, los hombres, generalmente no lo comprenden, y por eso tienden más a los principios de la justicia, del derecho, que de la caridad, del amor. Así tenemos que la justicia y la caridad siempre han de distinguirse por la razón formal; la justicia tiene siempre razón de deuda; la caridad implica siempre amor, y que los hombres, por lo general, a menos de que se sientan en deuda, difícilmente harán algo por el bien de los demás. Por lo tanto, podemos darnos cuenta de la necesaria labor educativa de fondo, orientada principalmente a fomentar la comprensión y la solidaridad humanas, para lo cual el camino adecuado a seguir consiste en estimular la práctica del amor a los hombres; y decimos “la práctica del amor” pues, como lo indica Erich Fromm: “el amor es una actividad, no un arranque pasivo; es un ‘estar continuado’, no un ‘súbito arranque’. En el sentido más general, puede describirse el carácter activo del amor afirmando que amar es fundamentalmente dar, no recibir.”

Sin embargo, la esfera más importante del dar no es el de las cosas materiales, sino el dominio de lo específicamente humano. Esto es, que debemos dar buscando el bien de la

otra persona, procurando su superación humana. Por ello, además del elemento dar, el carácter activo del amor se torna evidentemente en el hecho de que implica ciertos elementos básicos, comunes a todas las formas del amor. Según Erich Fromm estos elementos son: cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento.

El amor no es un sentimiento fácil para nadie, sea cual fuere el grado de madurez alcanzado. Todos los intentos de amar están condenados al fracaso, a menos que se procure, del modo más activo, el desarrollo de la personalidad con orientación productiva; y de que ello se realice con humildad, coraje, fe y disciplina.

El amor es un arte, y por lo tanto requiere conocimiento y esfuerzo, pues no es una sensación placentera a menos que se practique pensando en el bien del prójimo.

Todos están sedientos de amor; ven películas de amores felices y desgraciados, escuchan centenares de canciones triviales sobre el amor y sin embargo, casi nadie piensa que hay que aprender algo sobre el amor.

Veamos lo que dicen algunos autores: tendencia esencialmente *opuesta al egoísmo*: 1º sea que tenga por objeto el bien de otras personas: amor a los desdichados, amor al prójimo; 2º sea que tenga por objeto una idea frente a la cual se sacrifica ms o menos completamente su interés y hasta su individualidad: amor a la ciencia, al arte, a la justicia. “El verdadero amor tiene siempre como base el renunciamiento al bien individual”. TOLSTÓY, *De la Vida*, 177.

Se ve por el análisis anterior que la palabra presenta sentidos muy diversos, algunos de los cuales pueden llegar hasta una verdadera oposición. Las fórmulas literarias que se asientan en el juego de esta oposición son innumerables: “Si se cree que se ama a su amada por amor a ella, se está muy engañado”. LA ROCHEFOUCAULD, *Max.*, 374.

— “El noventa y nueve por ciento del mal entre los hombres proviene de ese falso sentimiento que ellos llaman amor, y que no se parece al amor más de lo que la vida del animal se parece a la vida del hombre”. TOLSTÓY, *De la Vida*, pág. 170.

La asimilación es evidentemente inexacta en que las cosas o los seres deseados son concebidos como un *medio* en vista del fin que somos, y no como otros miembros de un *todo* del que formamos parte con el mismo título que ellos, o hasta subordinándonos a ellos.

El amor es menos un anti-egoísmo que un supra-egoísmo: es la tendencia fundamental del ser hacia el bien, al principio indeterminadamente; pero, en fin, este bien universal no es exclusivo de mi bien propio, que está comprendido en él: “El amor bien ordenado empieza por uno mismo”. Sin duda, a fin de impedir la monstruosa desproporción del amor propio, que usa la inclinación infinita para el bien en favor del *yo* finito e insaciable, conviene absolutamente rechazar este egocentrismo. Pero su resorte intrínseco no deja de estar en lo más íntimo de cada ser que tiene que franquear como tres etapas: 1º *amor complacentiæ et concupiscentiæ* [amor de complacencia y de concupiscencia], ingenuo apego del niño que relaciona indeliberadamente todo consigo; 2º *amor benevolentia et beneficentia* [amor de benevolencia y de beneficencia], generosidad que vuelve a poner a la persona en su lugar y la subordina a los demás; 3º *amor unionis* [amor de unión], olvido y don de sí, muerte

amorosa de una vida que, según el decir de San Agustín, *est plus ubi amat quam ubi animat* [está más en el ser que ama que en el ser que anima], pero que se vuelve a encontrar tanto más perfectamente cuanto más se ha perdido en lo que ama. Hay pues ascensión, pero no ruptura, ni oposición absoluta, en las diversas fases y en los diversos sentidos del amor. (**Maurice Blondel**).

Hay algún equívoco, según parece, en decir que el bien universal no es exclusivo de *mi* bien *propio*; y la fórmula “la caridad bien ordenada empieza por uno mismo”, después de haber servido para expresar la idea que recuerda el señor Blondel, y que nos ha sido señalada también por el señor **R. Daude**, no se emplea hoy más que en sentido irónico. No solamente parece seguro que hay casos en que la abnegación y el sacrificio son reales, y necesarios para el bien universal; sino que, aun en tesis general, hay que suponer que el ser o el bien del hombre está verdaderamente en su *yo*, en lo que puede llamar *suyo* y apropiarse, lo que está lejos de poder ser considerado como evidente. Y lo que el místico vuelve a encontrar perdiéndose en lo que ama no es quizás ese *yo* que había dejado.

El señor **Ch. Werner** recuerda “la noción platónica del amor como que es el ímpetu por el cual el alma, sensible al atractivo de la Belleza perfecta, tiende a la inmortalidad”.

Sobre la *Crítica*. — ¿Puede decirse que el amor de la ciencia, de la justicia, de Dios, sea *amor beneficentiae*? (**J. Lachelier**). — Este término escolástico es, en efecto, algo demasiado estrecho. Sin embargo, si se ama la ciencia “por la ciencia”, y no por una especie de egoísmo intelectual que se complace en ejercitar sus facultades, parecería que la finalidad de la acción sería el *bien de la ciencia* en sí misma, es decir, su progreso. Y del mismo modo para el que ama a Dios *sirviéndole*, y no sirviéndose de él para su propia salvación.

No veo que haya demasiado que reprochar a la tesis de Descartes. Ella reserva la cuestión de saber si el centro de gravedad del sistema formado por nosotros y el objeto amado está en nosotros o en ese objeto. (**J. Lachelier**). — ¿Pero no hace pasar así lo esencial al segundo plano, poniendo por lo contrario en primera fila una unidad facticia?

“Amor *verdadero*” para designar el amor en el sentido *desinteresado*, empleado por Leibniz, sería tal vez más claro. (**J. Lachelier**).

El primer paso a dar es tomar conciencia de que el *amor es un arte*, tal como es un arte el vivir. Si deseamos aprender a amar debemos proceder en la misma forma en que lo haríamos si quisiéramos aprender cualquier otro arte: música, pintura, carpintería o el arte de la medicina o la ingeniería.

¿Cuáles son los pasos necesarios para aprender cualquier arte?

El proceso de aprender un arte puede dividirse convenientemente en dos partes: una, el dominio de la teoría; la otra, el dominio de la práctica. Pero, aparte del aprendizaje de la teoría y la práctica, un tercer factor es necesario para llegar a dominar cualquier arte: el dominio de ese arte debe ser un asunto de fundamental importancia. Y, quizás radique ahí el motivo de que la gente de nuestra cultura, a pesar de sus evidentes fracasos, sólo en tan contadas ocasiones trata de aprender ese arte. No obstante el profundo anhelo de amor, casi todo lo demás tiene más importancia que el amor: éxito, prestigio, dinero, poder —

dedicamos casi toda nuestra energía a descubrir la forma de alcanzar esos objetivos, y muy poca a aprender el arte del amor.

Afectuosamente.

Tu abuelo.

P.D.: muchas gracias por compartir tus experiencias y las fotos. Son muy buenas.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE MAYO DE 2022.

Un gran hombre.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 27/05/2022 02:44 PM

Estimado abuelo:

Comienzo citando la primera parte de tu anterior escrito:

"Creo que un gran hombre es el que constantemente examina su vida para tratar de superarse como persona y como miembro de la sociedad. Y esto, a través de la práctica de las virtudes; principalmente de la caridad, del amor."

1. Defines a un gran hombre como aquél que práctica la caridad. Te recuerdo que el termino caridad es propio del lenguaje teológico y es exclusivo de un contexto cristiano. Caridad es el amor hacia Dios, a través del prójimo. No amando al prójimo en sí mismo, sino amando en el prójimo lo que en él hay de Dios. Ni el ateo, ni el agnóstico, pueden por tanto practicar la caridad. Con esto estás diciendo que un gran hombre ha de ser forzosamente cristiano. ¡Yo no lo creo! ¡Me rehúso a tu definición de un gran hombre!

Sino quisiste decir eso, has de ser más preciso en tu vocabulario o bien, irendirte al cristianismo de una vez!

2. Estoy de acuerdo en que un gran hombre ha de conocer su naturaleza, y aceptarla, amarla incluso y todavía mejor; agradecerla.

En seguida, de en consecuencia a tu convencimiento de que los grandes hombres aman, y específicamente aman a sus congéneres, desarrollas el concepto del amor apoyado en Fromm; cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento. Siendo esto posibilitado por la humildad, coraje, fe y disciplina.

Luego dices lo siguiente: **"Si deseamos aprender a amar debemos proceder en la misma forma en que lo haríamos si quisiéramos aprender cualquier otro arte: música, pintura, carpintería o el arte de la medicina o la ingeniería."** ¡A lo cual también me opongo! El amor no puede ser algo parecido a una técnica, o disciplina, sino que más bien es una simple disposición del espíritu. Ha de ser nuestro ser realizándose a sí mismo, a través del otro.

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 31 DE MAYO DE 2022.

Un gran hombre.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Mar 31/05/2022 01:14 PM

Querido nieto.

Te felicito por tu gran capacidad de análisis y de síntesis, además de tu agudo sentido crítico. Igualmente es digno de encomio lo rápido que vas avanzando en tu aprendizaje. Ya no te puedo seguir el paso. Ya me quedé muy atrás.

Me declaro incompetente e inapetente respecto a debatir razonamientos. En unos días voy a cumplir 80 años de edad, y talvez recuerdes que te dije que a partir de esa edad me volvería preferentemente sensible. Es decir, que en lo sucesivo me importará más lo relativo a los sentimientos, que a las razones.

Con gusto leeré todo lo que me escribas, y también te contestaré, pero tratando de evitar confrontaciones.

Afectuosamente.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 01 DE JUNIO DE 2022.

Un gran hombre.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 01/06/2022 06:34 AM

Estimado abuelo:

Veo que claudicas, quizá en el punto más álgido de nuestra conversación. En el punto, en donde tocaba definir, qué es un gran hombre.

El afecto que te tengo va mucho más allá que nuestras disputas y conversaciones intelectuales. Es un afecto con el que siempre contarás. Hannah Arendt indica que el concepto de perdón que introdujo Jesús a occidente, genera una tremenda sensación de libertad en las comunidades cristianas. Una libertad de ser y actuar sin reservas, sin miedo de perder al amigo. Lo incondicional como la máxima garantía en una comunidad cristiana.

Estas conversaciones nos hacen conocernos más. Aunque no sólo el intelecto permite ese conocimiento mutuo, también somos sentimientos. Pero déjame enfatizó en el “también”. No se ha de descuidar una cosa por otra. Una persona que es puro razonamiento es inaccesible, de igual manera que es inaccesible una persona que es puro sentimiento. Los sentimientos son por necesidad subjetivos y particulares, la razón objetiva y universal. Lo que sentimos influye en lo que pensamos y viceversa.

Y estoy seguro que en la medida en que compartamos opiniones así como sentimientos seremos más amigos. En San Agustín, tal era la afinidad con su mejor amigo que llego a decir que él y su amigo eran “Una sola alma en dos cuerpos”. No hay contradicción entre una relación basada en los sentimientos y otra basada en los pensamientos. El debate para mí es un acto de amor. Aquel que debate está dispuesto a poner TODAS sus razones en el campo de batalla para dilucidarse y analizarse y así “desnudarse” ante el otro. Debatir sin reservas es un acto de vulnerabilidad. No debate el que no se atreve a ser vulnerable. Es no tener reserva alguna para justificar el propio ser. Y justificándolo, hacerlo accesible al otro. Los sentimientos así como los pensamientos son también justificables. Esa justificación hace que sean accesibles al otro.

Quiero saber, por qué has decidido ser una persona que ahora quiere ser preferentemente sensible. Puedo pensar que quizá en este punto de tu vida quieras vivir una vida rodeada de afectos. Ser sensible a la compañía de otros y las bondades que puedan traer. Por otro lado, la sensibilidad a las bondades del mundo y a la belleza también es algo que se ha de ejercitar.

Por sobre todo, creo que en grandes de líneas entiendo la disposición que adoptas. No por eso dejo de esperar que tú mismo me lo digas. Si tu decisión es tomada puramente por cuestiones sentimentales, dímelas de cualquier modo, que las entenderé. Quizá estemos llegando a un punto de quiebre o tiro de timón en nuestra relación misma y es importante que se mantengan claras las razones de ello. Tú, como mi abuelo y como una de la pocas

personas con las que puedo tratar las cuestiones del espíritu, representas una significancia en mi vida personal y en mi vida intelectual. De ahí que sea importante que dejemos las cosas claras. Lo que una vez me propusiste, hace quizá un año, de hacer un Credo juntos, se ve ahora como una encomienda que ha naufragado. Como un cometido que ha de hundirse en un mar de la nada. No pudiendo definir lo que es un gran hombre, hemos de decir que hemos fracasado en todo intento de Credo. Lo que define nuestra dilectica es el fracaso.

Habiéndose frustrado tal tarea, que fue la que dio motivo a nuestra correspondencia, hemos de cambiar el formato, si en absoluto queremos continuar esta correspondencia. Es importante que cuando se fracasa, se haga total conciencia de ello, sólo así puede ser el fracaso de alguna manera fructífero. Si una vida no se llena de logros, por lo menos que se llene de fracasos. Lo que no puedo tolerar es el vacío. La neutralidad, el opio, el sosiego. La nada es lo único que temo.

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE JULIO DE 2022.

Retomando contacto

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 06/07/2022 05:42 AM

3 Archivos adjuntos: image_67237889.JPG; image_67226369.LPG;
image_67164929.JPG

Estimado abuelo,

Es un gusto volverte a contactar. El día de ayer cumplí tres meses en Alemania. Ya debería estar recogiendo frutos. Estaré aplicando exámenes la siguiente semana. No he ido más de viaje después de Leipzig. Te mando fotos de Leipzi. Iré a Berlín en un mes. Y Quizá antes me vaya por un día a Aquisgran.

Te agradeceré por tu respuesta. Espero tengas un buen comienzo de octava década.

Santiago







CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE JULIO DE 2022.

Retomando contacto

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Mié 06/07/2022 01:09 PM

Estoy seguro que disfrutaste mucho La Pasión según San Mateo, obra preferida del mismo Bach, según su segunda esposa. También creo que ya estás recogiendo abundantes frutos. Esto se podrá apreciar en los resultados de tus exámenes, la siguiente semana.

Cuando vayas a Berlín te recomiendo los tours en camión. Son de gran ayuda y te dan una idea de la belleza de esa ciudad antes de los bombardeos.

Están muy buenas las fotos que me enviaste. En especial me llamó la atención la foto de la pintura. Investigando un poco, encontré que se trata de "La Santísima Trinidad" por el pintor renacentista alemán Lucas Cranach, 1515, en exhibición en el Museo der bildenden Künste (Museo de Bellas Artes) en Leipzig, Sajonia, Alemania. Es representada con la Virgen María y San Sebastián.

Lucas Cranach el Viejo, fue un pintor alemán del Renacimiento. Abrazó con entusiasmo la Reforma Protestante y se convirtió en amigo cercano de Martin Lutero. Pintó temas católicos y más tarde, trató de encontrar nuevas formas de transmitir en el arte, preocupaciones luteranas.

El Renacimiento dio a sus intelectuales el nombre de "humanistas". Muchos de éstos se revelaron contra las barreras que la Iglesia y los Escolásticos de su tiempo habían erigido contra la libertad espiritual. Tal vez jamás en el curso de la historia fueron tan grandes la influencia y la irradiación de los intelectuales en la vida social, como durante los dos siglos del Renacimiento. La Reforma, la Contrarreforma, las querellas y las guerras de religión habrían de poner fin a ello de una manera brutal; debió esperarse alrededor de dos siglos para que los intelectuales pudieran hacer oír nuevamente su voz y ejercer una influencia real.

¿Cómo estás de salud? No hace mucho tiempo, quien quisiera ser intelectual creía que debía menospreciar su cuerpo y su salud. La salud corporal se tenía por un obstáculo a la fecunda actividad espiritual. Ya casi nadie cree en la antaño celebre teoría de la "compensación", según la cual un gran espíritu sólo podía habitar un cuerpo enclenque, mientras que la robustez física le restaría vuelo. Ciertamente es que hombres como Pascal, Dostoievski, Toulouse-Lautrec y tantos otros que, pese a sus graves impedimentos físicos, crearon obras maestras. Pero las realizaron no a causa de sus impedimentos físicos, sino a pesar de ellos. Su espíritu fue bastante poderoso para triunfar sobre los males del cuerpo. Sería presuntuoso prevalerse de estos triunfos insignes para descuidar deliberadamente la salud y el equilibrio físico y psíquico.

Los intelectuales de hoy no se avergüenzan, pues, de poseer un físico musculoso y bien alimentado, de practicar deportes ni de observar las reglas esenciales de la higiene. La

conocida máxima de Juvenal: *Mens sana in corpore sano* está a punto de reconquistar un puesto de honor en la mente de los servidores del espíritu.

En seguida recomiendo algunos principios fundamentales para la salvaguarda de la salud integral.

1. El sueño, pues no sólo sirve para descansar sino también para inspirar. Descartes no fue el único que recibió la inspiración fundamental de su filosofía mientras dormía.
2. El ejercicio físico. Si bien es deshumanizador el trabajo que sólo exige del hombre esfuerzo corporal, igualmente deshumanizadora es la actividad exclusivamente intelectual, que acarrea la atrofia del cuerpo.
3. El descanso. El trabajo intelectual expone al espíritu y a su sostén, el sistema nervioso, a una gran tensión. En consecuencia se deben efectuar prácticas relajantes como la meditación trascendental o cualquier otra que alivie la tensión. En el terreno intelectual la calidad importa más que la cantidad, pero para lograrla se hace indispensable alternar el trabajo con el descanso. También son recomendables los ejercicios de relajación (como el tenis, el ejercicio preferido de los campeones del ajedrez), no trabajar los días señalados para el descanso. Escuchar buena música (lo cual no tengo que decirte), introducir pausas en la labor. Es bueno tener varios trabajos simultáneos en marcha, pues el simple cambio de tarea proporciona ya un mínimo de distensión. Se requiere de la previsión y de la organización para evitar el trabajo excesivo, ej.: abordar las tareas más difíciles o fastidiosas por la mañana, cuando uno se encuentra descansado y en la mejor disposición, y dejar para el final de la jornada las más fáciles. Saber desligarse del trabajo a la hora prevista, y evitar buscar descanso en euforizantes.
4. El buen comer y el buen beber. Con moderación. Epicuro desarrolló toda una escuela, al respecto.

Respecto de mi octava década, el comienzo ha sido bueno. Gracias por tus buenos deseos.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 14 DE JULIO DE 2022.

Retomando contacto

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 14/07/2022 05:15 AM

Estimado abuelo,

Me entusiasma mucho que te hayas interesado por la Santísima Trinidad de Cranach. "Heilige Dreifaltigkeit" en Alemán. Sin lugar a dudas, es una de las obras que más impresión me han causado en mis meses aquí y mi obra favorita de Cranach. Tiene una fuerza tremenda para la vista. El cristo esta desahuciado y sostenido serenamente por el Padre. Y bueno el tema... cuantas cosas se pueden decir frente a ese cuadro. Cuantos pensamientos tan sublimes pueden espontáneamente salir de nosotros al contemplarlo. Casi podríamos decir que occidente se ha movido en su historia alrededor de concepciones como esta. La trinidad ha sido de los temas teológicos más difíciles. Muchos se han quebrado la cabeza, por eso yo prefiero no hacerlo. Si algún valiente hoy se lo sigue preguntando, yo prefiero esperar a ver en que resulta. Para los arrianos simplemente no podía ser, y optaron por decir que Jesús no era Dios. Con eso simplificaron enormemente la teología. Yo también quisiera simplificar las cosas. La escolástica sólo complico más todo.

De salud estoy bien. Nunca antes había estado mejor en mi vida. Peso 75 kg y mido 1.82. Hace un año pesaba cinco kilos menos. Voy al gimnasio 2 veces por semana y duermo lo necesario. Como bien, aunque podría comer más y mejor. Mi cuerpo lo trato como se le trata a un servidor, hay que darle bien de comer para que trabaje bien. No lo trato como un amo, o al menos no quiero hacerlo. En el lado intelectual me encuentro ocupado leyendo Spinoza y Schelling.

Ayer platiqué largo rato con una alemana muy bonita. Tres años menor que yo. Me dió gran gusto que al despedirla, mostró señal de afecto y gusto de habernos conocido. Yo me sentí satisfecho de haber mantenido toda la plática en Alemán aunque algunas veces tuviera que pedirle que rephrasearía lo que decía para poderla entender. Es una niña buena aunque sus lecturas son muy triviales. Nada de significativa sustancia. No la encontré muy interesante. Por eso creo que ya no la invitaré a salir.

Por lo demás estoy entretenido con mis estudios y quizá el fin de semana conozca la catedral de Xanten. Una de las más importantes de Alemania. También quisiera ir al zoológico puesto que me siento muy desconectado de nuestros hermanos los animales.

Un abrazo

Santiago

PD Ojala que cuando puedas respondas con brevedad alguna de las preguntas que planteé en mi carta donde poníamos fin a una etapa de nuestra conversación.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE JULIO DE 2022.

Amistad.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Mié 20/07/2022 12:50 PM

Archivo adjunto: Cómo promover un ambiente de salud mental en la empresa.docx

Querido nieto.

Creo que tienes razón al decir que occidente se ha movido en su historia alrededor de muchas concepciones como las que se pueden decir frente al referido cuadro de Cranach. Max Webber escribió el libro La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo, el cual me sirvió, principalmente, de base para escribir un apartado del libro, aún inconcluso, La Constitución Inglesa. En dicho apartado hago hincapié en la gran importancia que han tenido las ideas religiosas en el desarrollo económico, político, social, cultural, de las naciones de occidente, especialmente en Inglaterra. En mi próximo correo te lo envío. Ahora te estoy adjuntando la exposición, que te ofrecí, de una psicóloga de la Ibero.

Se nota que estás desarrollando tu afectividad. Es muy conveniente tratar de hacer amistades, aunque sean efímeras, lo más posible. Cuánto más rica, compleja y **afectivamente** madura es una persona, mayor número de amistades es capaz de vivir simultáneamente. Te recomiendo en especial las amistades de grupo.

Las comunidades de amigos se forman generalmente en torno de un maestro, de uno de esos catalizadores de la amistad.

La amistad entre jóvenes de ambos sexos sólo parece viable en el marco de comunidades de amigos. La pluralidad de las relaciones amistosas que ahí se establecen, así como el nivel elevado de la comunicación, constituyen la garantía **casi** segura de que la amistad no servirá de pantalla subconsciente a Eros.

En muchas cartas, Teilhard de Chardin habla con gran fervor de la comunidad amistosa que se había constituido entre los hombres de ciencia con los cuales trabajaba. Pertenecían éstos a naciones, razas y religiones muy distintas; pero todos estaban animados por el amor al conocimiento y a la verdad y creían con fervor en el progreso. Y este amor y esta fe les permitían trascender todas sus divergencias.

Hay seres radicalmente incapaces de amistad, y no a causa de su indigencia, sino de su excesiva riqueza. A veces, hombres espiritualmente evolucionados y generosos no logran hacerse de amigos, porque creen que nada tienen que esperar de los demás. O bien son seres demasiado autoritarios que no toleran ninguna originalidad en los que podrían ser sus amigos. Toda amistad verdadera no sólo tolera y salvaguarda la autenticidad personal de los amigos, sino además la impulsa y exalta.

Espero que hayas tenido acceso a la cátedra de Xanten y que hayas ido al zoológico. Por cierto, cuando vayas a Berlín tampoco dejes de ir a su zoológico, pues es maravilloso.

Un afectuoso abrazo.

Tu abuelo.

P.D. Con todo gusto trataré de responder a todas las preguntas que me plantees. Sólo te pido especificarlas entre signos de interrogación.

Cómo promover un ambiente de salud mental en la empresa

12, julio, 2022

¿Cómo promover un ambiente de salud mental en la empresa?

Mtra. Rita Castillo

Académica Depto. Psicología

Universidad Iberoamericana CDMX

16 de junio

Link: <https://youtu.be/1bT1I5Z4mB8>

¿Por qué es importante hablar de salud mental en el ámbito laboral? ¿Qué es el bienestar en el trabajo? ¿Qué medidas se pueden implementar para generar un clima favorable al talento y a la organización? Todo esto más, lo responde la Mtra. Rita Castillo, académica del Departamento de Psicología de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 17 DE AGOSTO DE 2022.

Amistad.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 17/08/2022 06:38 AM

Estimado abuelo,

Es un gusto volverte a saludar. Tu última carta fue especialmente sabia y me dejó muy reflexivo. Me encantará leer lo que has escrito así como el libro de Weber.

En específico me dejó pensando lo de la originalidad y como podemos reprimirla en los demás por nuestro autoritarismo. ¿No será que queremos que los amigos sean como nosotros, ya que el amigo es "otro yo"? ¿Que lo que nos une a los demás es la identificación y lo que desune la desidentificación? Como dices, hay comunidades diversas pero con un amor común por el conocimiento. Quizá no haya un punto que cause una más profunda unión entre las personas junto con el amor a un ideal o un Dios. Me admiro de las grandes amistades que se han formado entre filósofos, pero también entre los creyentes.

Saludos y un abrazo

PD. Tengo planeado el fin de semana ir a Colmar en Francia a ver la crucifixión de Grunewald, para muchos teólogos la más sublime de todas.

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 19 DE AGOSTO DE 2022.

Varios.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Vie 19/08/2022 06:15 PM

2 Archivos adjuntos: Influencia de las ideas religiosas; Las cuatro virtudes del estoicismo.docx

Querido nieto.

Para contestar tus preguntas consulté el libro Psicoanálisis de la Amistad del jesuita y psicólogo Ignace Lepp. A continuación transcribo algunas partes.

La amistad es la más universal de todas las relaciones interhumanas de orden afectivo. Los simples y los evolucionados, los santos y los criminales, gozan de sus alegrías, encuentran en ella el medio de salir de su soledad. La cuestión que ahora se plantea es la de saber sobre qué bases se establece la amistad entre dos seres. Ya hemos visto que la amistad halla su fuente en la energía afectiva, en la libido. Cuanto más ricos son los seres cuantitativa y cualitativamente en libido más fuertes y ricas son sus amistades; hay una inmensa diferencia cualitativa entre la amistad que unía a Sócrates y sus discípulos y la que prevalece en una banda de jóvenes pilluelos. Con todo, no es de esto de lo que se trata por el momento, sino más bien de esto otro: ¿Por qué nuestra libido se vuelve más bien hacia tal persona que hacia tal otra? ¿Según qué criterios, conscientes o inconscientes, elegimos a nuestros amigos, suponiendo que realmente los elijamos?

Hemos comprobado anteriormente que la amistad puede nacer entre hombres de religiones, de naciones, de profesiones muy diferentes. Con todo, puesto que toda amistad implica cierto grado de comunión, debe haber entre amigos cierta similitud, cierta comunidad de intereses, más o menos esenciales. Un artista elige sus amigos generalmente entre artistas; un hombre de ciencia entre hombres de ciencia; un comunista entre comunistas, etc. Ciertamente que un pintor comunista puede ser amigo de un pintor católico, y yo conozco profundas amistades entre creyentes cristianos y musulmanes.

En el primer caso es el amor a la pintura lo que crea una comunión suficientemente fuerte para resistir a las divergencias ideológicas, y en el segundo se trata de creyentes que han superado el estadio sociohistórico de la fe religiosa. Su madurez psicológica es suficiente para permitirles comprender y amar a aquellos que piensan y sienten distintamente de ellos, no a pesar, sino más allá de las divergencias. Cuando se trata de seres psíquicamente menos evolucionados, el nacimiento de la amistad presupone una similitud más tangible de las condiciones de vida, así como una mayor identidad de opiniones y creencias.

La mayor o menor comunidad de intereses, sean éstos "sublimes" o pedestres, no basta sin embargo por sí sola para explicar el nacimiento de la amistad entre dos seres humanos. He aquí un joven que se une a un grupo musical, cuyos miembros todos profesan las mismas

convicciones políticas o religiosas que él. Si al cabo de un tiempo más o menos largo se hace amigo de otro joven perteneciente al grupo, no es necesariamente porque su comunidad ideológica o musical sea más perfecta, ni porque se hayan reconocido mutuamente como "mejores". Se da en efecto en la experiencia corriente que no siempre elijamos por amigo a aquel que objetiva o subjetivamente nos parece el mejor entre los que frecuentamos. Aun la sublime y dilecta amistad que Cristo consagró a su discípulo Juan no prueba en modo alguno que Él estimase a este último más que a los otros; y he aquí la prueba: a Pedro confió el gobierno de su Iglesia. Así como el enamorado puede muy bien reconocer que otra mujer es más hermosa que la que es objeto de su pasión, y sin que de ello resulte ningún daño para ésta, yo puedo muy bien admitir que mi amigo no es el más inteligente ni el más generoso de todos los que conozco, y que muy probablemente no rehusarían tampoco ser amigos míos. En todo caso, el joven músico de que acabo de ocuparme, confiesa que en su grupo hay mejores músicos que su amigo y hasta que con algunos otros intercambia ideas sobre asuntos religiosos o políticos con mayor facilidad que con él, que es más bien taciturno. ¡Sin embargo, es éste el que se ha convertido en su amigo!

Cualquiera sea, pues, la importancia de las "cualidades" del otro, no bastan por cierto para explicar por qué lo hemos elegido precisamente a él por amigo. Existen por otra parte verdaderos "flechazos" de amistad, psicológicamente muy semejantes a los del amor. Nos encontramos con Fulano por primera vez, pocas cosas sabemos sobre él, apenas ha dejado entrever lo que piensa y cuáles son sus gustos, pero ya experimentamos por él un gran impulso de simpatía, queremos más o menos conscientemente atraer su atención, despertar en él un impulso análogo hacia nosotros. Ciertamente, esta especie de flechazo no engendra todavía la amistad; es sólo la primera chispa y son necesarias numerosas condiciones para que de ella brote una verdadera llama de amistad, capaz de resistir a los contratiempos de la vida.

Por completo que supongamos el inventario de los móviles racionales que tendríamos para querer a Fulano, no es suficiente para explicarlo adecuadamente. Esto no significa, sin embargo, que el flechazo se produzca sin motivos ni móviles, pues éstos se hallan lejos de ser siempre y exclusivamente de orden racional. Mientras nuestra conciencia quizás ignora todo todavía acerca del otro, nuestro inconsciente puede ya haber reconocido en él un amigo posible, adivinando entre él y nosotros misteriosas afinidades que tardarán años quizás en hacerse plenamente conscientes. El inconsciente parece adivinar a veces, no solamente lo que el otro ya es, sino también lo que es capaz de llegar a ser, quizás gracias a nuestra amistad, precisamente. Entre el otro y nosotros adivina un parentesco potencial de almas. También importa saber que las motivaciones, tanto inconscientes como conscientes, de la amistad, lejos están de ser todas egoístas. Importa no sólo lo que tenemos derecho de esperar y recibir del otro, sino por lo menos otro tanto lo que nos sentimos más o menos capaces de darle. La amistad es por esencia generosa.

Con todo, para que pueda nacer y desarrollarse la amistad entre dos seres, importa que uno y otro se encuentren en estado de *disponibilidad*. Me ha sucedido a menudo encontrarme en presencia de personas que se quejaban de no tener amigos; según ellas, nadie las querría por amigas. Ahora bien, he podido comprobar casi siempre que esto se debía a su propia falta de disponibilidad, porque estaban demasiado ocupadas para poder acoger al otro. Puede tratarse de un estorbo exterior, es decir, que no se dispone de bastante tiempo o de

energía afectiva para las necesidades de la amistad. Tal es el caso particular de tantos hombres de negocios, obligados por su profesión a tener innumerables relaciones, comidas de negocios tras comidas de negocios. En ellas se habla de todo, menos de lo verdaderamente personal de cada uno. Es raro que una verdadera amistad pueda florecer en tales condiciones. Lo más a menudo, sin embargo, la ocupación que hace imposible la amistad es de orden interior, subjetiva. El otro en cuanto otro no interesa al egocéntrico. Éste bien que querría tener un amigo, pero por las satisfacciones egotistas que sería capaz de procurarle. El narcisista sólo busca en el otro una especie de espejo de su propio yo hipertrófico. Toda semejanza, toda divergencia, le parecen obstáculos insuperables para lo que él entiende por amistad. No tolera ninguna contradicción, espera que el amigo lo escuche y lo apruebe, que esté siempre listo para acogerlo. Cuando experimente la necesidad de hacerlo, irá a verlo todos los días, no dejándole ninguna posibilidad para su vida personal o para otras relaciones. Después, no se lo ve más durante días y semanas, simplemente porque ya no lo desea. Poco importa que sea entonces el otro el que está solo. Nada tiene de extraño que un "amigo" semejante decepcione, y que uno evite instintivamente tomarlo por amigo. A veces la indisponibilidad de origen egocéntrico deriva de la neurosis y entonces sólo una buena psicoterapia está en condiciones de volver al sujeto capaz de amistad. En ocasiones, sin embargo, una toma de conciencia y esfuerzos voluntarios pueden bastar para ello.

En la disponibilidad de los seres hay grados, y en consecuencia más o menos oportunidades para ellos de vivir la amistad. Si la amistad surge más a menudo y más fácilmente en la juventud que en la edad madura o en la vejez, se debe a que el ser joven se halla generalmente más disponible. De esto resulta que muchos hombres y mujeres sólo tienen amigos de juventud; si éstos desaparecen, se sienten incapaces de anudar nuevos vínculos amistosos. En verdad, la amistad no es en modo alguno privilegio de la juventud únicamente. Yo conozco una anciana dama que pasa los ochenta años de edad y está siempre dispuesta a trabar nuevas amistades, y efectivamente todavía las hace, tanto entre gentes de su propia generación como entre los jóvenes. Se podría aducir, quizás, que la persona de edad capaz de hacerse de nuevos amigos ha conservado joven su corazón, o que ha vuelto a serlo. Sin embargo, normalmente, es decir, si supiese proteger su intimidad, al menos parcialmente, contra la agitación del mundo, el adulto evolucionado y no neurótico debería ser más apto para la amistad que el adolescente. En efecto, en este último es normal cierto grado de narcisismo, y si a pesar de todo logra hacer amigos, es porque la disponibilidad lleva en el generalmente ventaja sobre el narcisismo. La necesidad y el deseo de la amistad triunfan del miedo de amar. El adulto, a menos que se encuentre inhibido por conflictos psíquicos, debería estar más al abrigo de la tentación del narcisismo. Y los obstáculos exteriores a la disponibilidad deberían dejarse vencer más fácilmente, a condición, por su puesto, de que su deseo de amistad no sea una simple veleidad.

El impulso amistoso, como hemos visto, brota a menudo de las profundidades afectivas de nuestro psiquismo, mucho antes que hayamos podido adquirir el conocimiento racional del otro. Nuestra libido se encuentra estimulada por nuestra disponibilidad para la amistad, por nuestra necesidad de amistad. Pero si nuestro impulso nos lleva hacia tal ser más bien que hacia los demás, es porque nuestro inconsciente cree reconocer en él una pareja potencial para el diálogo, para la comunión. Ha adivinado instintivamente que hay algo en común, algún parentesco fundamental entre el otro y nosotros; si no, el diálogo sería

impensable. Sin embargo, entre seres que se parecen demasiado, al punto de no ser más que un eco mutuo, no podría desarrollarse verdadero diálogo. Las divergencias, las divergencias complementarias, importan en efecto tanto, por lo menos, como las similitudes, para que sea posible la comunicación amistosa. Por otra parte, para saber si nuestra amistad con otro es viable, nuestro inconsciente hace el inventario, no tanto de los **yos** estáticos del otro y nuestro, como del ideal del **yo** de uno y otro.

Innumerables factores entran en la formación de nuestro ideal del **yo**, de esta imagen ideal que querríamos realizar en nosotros y que da cierta convergencia a nuestras energías y a nuestros esfuerzos dispersos. En el niño, ese ideal del **yo** se compone casi por entero de la proyección de la imagen que inconscientemente se ha formado de sus padres, lo que no quiere decir que sea el exacto retrato de estos últimos. Ella quiere llegar a ser como mamá; él, ser en todo semejante a papá. Pero tampoco es raro que el niño se encuentre en conflicto afectivo con uno u otro de sus padres, sobre todo porque cree que lo quieren poco o que no lo quieren. Entonces su ideal del **yo** es exactamente el reverso del progenitor con quien está en conflicto, quiere llegar a ser radicalmente distinto de este último. El niño elige entonces sus amistades no en función de lo que él mismo es, sino en función de su ideal del **yo** de origen parental. El muchacito que está en su casa rodeado por un amor maternal demasiado protector, puede buscar en la escuela, como amigo, a alguno más fuerte y prestigioso, capaz de ejercer para con él el mismo papel protector. Pero también puede ocurrir que su inconsciente se rebele contra esta protección maternal excesiva, aun cuando conscientemente se sienta a gusto con ella. Entonces, por un proceso de sobrecompensación psicológica, se aficionará a uno más débil, al cual podrá a su vez proteger y dominar.

Poco a poco, a partir de la adolescencia, el ideal del **yo** se va haciendo más complejo, al alimentarse en otras fuentes que la familia. Los héroes de las novelas y las películas, los personajes históricos, los maestros admirados, contribuyen, cada uno por su parte y en grados ' diversos, a la formación de nuestro ideal del **yo**. Lo más a menudo, todo esto permanece muy confuso, pero no por ello influye menos en muchas de nuestras decisiones y elecciones, en particular en la elección de nuestros amigos.

Este ideal del **yo** querríamos, por cierto, realizarlo en nosotros mismos, y más o menos asiduamente nos esforzamos en ello. Pero es sobre todo en aquellos a quienes quisiéramos hacer nuestros amigos, donde buscamos su eco, su reproducción. Toda vez que nace en nosotros el deseo de tener por amigo a tal ser que quizás hemos tratado por primera vez, es que nuestro inconsciente ha adivinado ya que al menos por ciertos aspectos de su personalidad corresponde a nuestro ideal del **yo**, sea en acto, sea tan sólo potencialmente.

Sin embargo, no basta para que nazca la amistad, que el otro sea más o menos conforme a nuestro ideal del **yo**. Hace falta además que este nuestro ideal del **yo** coincida por lo menos en parte con el del otro. Si falta esta coincidencia, el impulso amistoso que nos leva hacia el otro cae a menudo en el vacío.

El amor erótico puede muy bien ser solamente unilateral. Hasta es lo que ocurre con frecuencia entre los adolescentes, que ni siquiera se atreven a solicitar reciprocidad al objeto de su pasión. Entre los mismos adultos, el amor unilateral estuvo muy de moda en la época romántica. Por otra parte, es más bien raro que el "flechazo" traspase a dos seres en el mismo momento. Por lo menos durante un tiempo, la mayor parte de los amores son

unilaterales. "Si te quiero, ¿qué te importa?", dice un enamorado romántico a la mujer que ama. La literatura y la vida abundan por igual en ejemplos de amor sin reciprocidad. Lo más a menudo, cuando tal estado de cosas se prolonga, es que se trata de lo que se ha convenido en llamar "amor desdichado". Pero conozco también casos en que el amante unilateral acepta sin sufrir demasiado la falta de reciprocidad, y hasta llega a encontrar en su amor la fuente de un gran enriquecimiento existencial. Así Max, joven que había caído muy bajo moralmente, se enamoró de la esposa de su mejor amigo. Sabiendo que era una mujer virtuosa y además enamorada de su marido, ni por un solo instante pensó en que ella lo amase y por otra parte nada hizo para lograrlo. Pero por lo menos quiso hacerse digno de la amada, y en su manera de vivir se produjo un cambio radical.

La amistad, por el contrario, es inconcebible sin reciprocidad. Claro que puede uno decirse amigo de la naturaleza o amigo de los animales, sin que entre en juego la noción de reciprocidad. Pero se trata en tal caso de una extensión puramente analógica de la palabra amistad. En su sentido propio, la amistad implica necesariamente diálogo, comunión, y supone entonces, por definición, dos términos. Yo no puedo llamarme amigo de Fulano, si no es cierto que él, a su vez, también está dispuesto a reconocerme a mí por amigo.

Esta exigencia de reciprocidad hace, evidentemente, más aleatorio el nacimiento de la amistad. Yo puedo creer que he hallado en Fulano la perfecta encarnación de mi ideal del **yo** y sentirme llevado por un gran impulso amistoso hacia él; pero si él no reconoce en mí su propio ideal del **yo**, o si, más simplemente, se encuentra en ese momento indisponible para la amistad, mi impulso corre riesgo de no hallar ninguna acogida. Surge entonces la tentación, a la que muchos sucumben, de creer que la amistad es imposible, de estimarse indignos de la amistad de aquellos a los que querrían tener por amigos. Sin embargo, es puro romanticismo creer que nuestro ideal del **yo** se encuentra encarnado en un solo ser, y que si éste no nos quiere por amigos, estamos definitivamente condenados a la soledad. Ante todo, importa saber que **ningún ser humano realiza perfectamente nuestro ideal del yo**; luego, que hay ciertamente muchos, quizás una multitud, que lo encarnan parcialmente, en diverso grado, pero lo suficientemente para que entre nosotros y cada uno de ellos pueda establecerse una auténtica comunicación existencial. El que busca la amistad con sinceridad y perseverancia, tiene todas las posibilidades de encontrarla un día. Lo importante es no dejarse descorazonar jamás por los fracasos, por mucho que se repitan.

Para que la amistad nazca y crezca son indispensables, como hemos visto, ciertas similitudes, aunque también ciertas desemejanzas. Al parecer, entre ciertos grupos de caracteres y temperamentos, es casi imposible la amistad. Un hombre que los caracterólogos clasificaran entre los activos primarios emotivos, tendería sin duda en vano a la amistad con un no activo secundario no emotivo. Es necesario que por lo menos exista similitud en uno de los tres planos. Asimismo, entre un introvertido y un extraverso, la amistad es difícil, si no imposible. Con todo, en el primero puede lograrse cierta extraversión, al menos mediante la psicoterapia, así como en el segundo cierta introversión, con lo que estarán en condiciones de formar la más ideal pareja de amigos, desempeñando aproximadamente el uno cerca del otro el papel que Jung atribuye al *ánima* respecto del *ánimus*, y viceversa. Una identidad demasiado grande entre los caracteres o temperamentos demuestra a menudo ser un obstáculo para la comunicación amistosa. Ésta, al no tropezar en apariencia con una dificultad, corre el peligro de detenerse en la

superficie entre dos extravertidos, de quedar en una sentimentalidad demasiado ineficaz cuando se trata de dos introvertidos.

Con bastante frecuencia se observan amistades entre seres que parecen radicalmente opuestos entre sí. Tal linda niña tiene por "amiga del alma" a una feota; el mejor de la clase es inseparable del más holgazán. Los sujetos de esta situación serían lo más a menudo los últimos que pudieran dar una explicación racionalmente satisfactoria de tales amistades. Por otra parte, no siempre es verdad, como lo afirma la opinión corriente, que la niña bonita quiera hacer resaltar mejor su belleza, obligando a compararla con la fealdad de su amiga. En el trascurso del análisis psicológico, muy a menudo se revela que se trata más bien de una especie de compensación. La linda niña como el alumno aventajado tienen la sensación, más o menos intensa, de que no merecen ser lo que son, y tener por amigos a la fea y al holgazán, es para ellos un modo de "pagar". Pero, más sencillamente, también puede ocurrir que el inconsciente de la niña hermosa y del alumno brillante hayan adivinado en la fea y en el mal estudiante cualidades más secretas, que a ellos les faltan. En cuanto a la fea y al holgazán, su inclinación puede emanar también de una necesidad inconsciente de compensación. En todo caso, nada nos autoriza a considerar a priori tales amistades como inauténticas. Si bien existen sobrecompensaciones neuróticas, también las hay perfectamente sanas.

Respecto a que hay seres radicalmente incapaces de amistad, y no a causa de su indigencia, sino, podría decirse, de su excesiva riqueza. A veces, hombres espiritualmente evolucionados y generosos no logran hacerse de amigos, porque creen que nada tienen que esperar de los demás, pues piensan que poseen todo cuanto les hace falta. Por ello están dispuestos a dar y no a recibir. O bien son **seres demasiado autoritarios, que no toleran ninguna originalidad** en los seres a quienes aman o a los que querrían tener por amigos. No es la comunicación dialógica lo que querrían realizar con estos últimos, más bien la fusión, es decir, la destrucción del **yo** de los demás, su absorción por su propio **yo**. Toda afirmación de sí de los otros les irrita y provoca su agresividad, y si no consiguen subyugar a aquel a quien querrían por amigo, lo rechazan, declaran que la amistad es imposible y se repliegan en su orgulloso solipsismo. Tales hombres no conocerán nunca los goces de la amistad ni disfrutaran de la promoción de que ella es agente. Los demás no pueden aportarles ningún enriquecimiento, como tampoco ellos pueden brindar nada existencialmente valioso a los demás; sólo pueden provocar en éstos una reacción de autodefensa.

Fundada sobre el amor, toda amistad verdadera no sólo tolera y salvaguarda la autenticidad personal de los ' amigos, sino además la impulsa y exalta. Nada más falso y peligroso para la amistad que el difundido prejuicio de que para favorecerla es preciso renunciar a los rasgos distintivos de la propia personalidad, esforzándose por imitar servilmente al otro. **La amistad no es de ningún modo una esfera anónima de repeticiones e imitaciones; para que florezca y dé fruto, importa que cada uno de los amigos se convierta al máximo en él mismo.** Si el otro no encuentra en mí más que una pálida imagen o un débil eco de él, ¿qué podrá esperar de su amistad conmigo que ya no posea?

Ser capaz de amistad, de comunión espiritual con otro no es en absoluto indigno del hombre superior. Muy al contrario, es lícito ver en tal capacidad precisamente el signo de la

superioridad espiritual y de una fuerte personalidad. Los mediocres están demasiado apegados al éxito y la eficacia inmediatos, son demasiado egocéntricos y por lo tanto muy poco respetuosos de la personalidad del otro. Si no son bastante fuertes para subyugar a los demás, se someten servilmente a ellos, y en ningún caso puede haber entonces amistad.

La verdadera amistad sólo es posible a condición de que reconozcamos y aceptemos las diferencias que más bien que separarnos, nos distinguen de los demás. Ciertamente que el orgullo y el amor propio ponen obstáculos a la comunión amistosa; necesariamente tendremos que despojarnos de ellos. Pero hay que tener cuidado para no arrojar, juntamente con esas escorias, lo que constituye precisamente la riqueza de nuestra personalidad, porque la amistad es, en efecto, más bella y fecunda cuando uno de los amigos es verdaderamente él mismo. Ahora bien, haciéndonos cada vez más disponibles para los demás, nos volvemos cada vez más nosotros mismos. En la amistad descubrimos lo que somos, pero más aún quizás, lo que somos capaces de llegar a ser.

Verdad que es normal y necesario que el amigo ejerza influencia sobre el amigo. Pero esta influencia no tiene por finalidad principal comunicar al otro nuestras riquezas, sino más bien hacerle descubrir las suyas. De aquí que la amistad exija gran discreción, mucho desinterés, olvido de sí y renuncia al amor propio. Debemos escuchar a nuestros amigos, incluso y sobre todo cuando no dicen gran cosa, estar atentos a todas las manifestaciones de su ser íntimo. En la práctica esto demuestra ser, a menudo, mucho más difícil que darles lo que ya poseemos y recibir lo que tienen de acabado. Si nos abandonáramos a semejante facilidad, seríamos ineptos para una amistad auténtica.

En otro orden de ideas, en el último número de la revista Istmo, Héctor Zagal expone que "la verdad está en los matices. Para pintar la realidad, no basta el blanco y el negro, ni siquiera el gris. La verdad es policroma".

Ramón de Campoamor, poeta español del realismo literario, recita:

En este mundo traidor, nada es verdad ni es mentira.

Todo es según el color, del cristal con que se mira.

Y la tercera virtud del estoicismo reza: justicia; dar a todos lo que les corresponde, tomando en cuenta sus derechos y **sus verdades**.

También en el último número de Istmo, tu tío Luis Felipe publica un artículo sobre la cultura organizacional, dice: "Una cultura no se gesta de un día para otro, requiere de cierta tradición. Por ello en una organización es fundamental el cultivo de un ambiente laboral que transmita los valores". "La ética y los negocios hacen énfasis en la formación del carácter, el liderazgo auténtico como ejemplo de una vida íntegra y la cultura organizacional como el entorno en el que se cultivan virtudes morales".

LA CONTROVERTIDA FIGURA DE

Wagner

CHRISTA STAHL

Compositor, director de orquesta, poeta, ensayista, escenógrafo, dramaturgo y teórico, Richard Wagner (1813-1883), ese torbellino alemán, sigue irrumpiendo en nuestra cultura, tal y como lo ha hecho durante tantos años que ya son siglos. El subtítulo de la obra lo recalca: «Arte y política a la sombra de la música».

Alex Ross (1996) sabe bien de lo que escribe. Fue pluma referente en *The New York Times* y ahora lo es en *The New Yorker*, y es uno de los más notables ensayistas y críticos musicales contemporáneos. Su primer libro, el best seller internacional, *El ruido eterno* (2009), fue galardonado con numerosos premios como el

«National Book Critics Circle Award», el «Guardian Book Award» o el Premio del «Pen Club Musical Japonés» al mejor libro del año. Aparecía, años después, *Escucha esto*, obra que invadía fronteras entre la música clásica y el pop, fraternizando a Brahms con Radiohead, por ejemplo. Ross no es un historiador, sino un crítico -a la manera de los trovadores-, que ama la música y disfruta al divulgar su evolución y huella en el andar humano.

En sus textos, Wagner sobresale como figura «rompedora» en todos los ámbitos y, asimismo, singularmente inabarcable, dada su vaporosa y ambigua personalidad. El arquetipo por

antonomasia es vincularlo con la doctrina nacionalsocialista: al subir Hitler al poder, en 1933, y cumpliéndose el 50 aniversario de la muerte del compositor, se realizó un magno concierto bajo el nombre «Wagner y la nueva Alemania», ahí, Hitler señaló que Wagner «les había dado a los alemanes un arte nacional independiente». Así, la música wagneriana se contaminó por la ideología del Tercer Reich, al grado que, aun hoy, su obra es prácticamente desconocida en Israel.

Es cierto que Wagner negaba la creatividad de los judíos para las artes y asumía como imposible su identificación con el espíritu alemán; sin embargo, mantuvo profundas y duraderas relaciones de amistad, colaboración y trabajo con un buen número de judíos. Sucede algo similar en su relación con Inglaterra: siendo él un pensador netamente nacionalista, su música encaja a la perfección con la resurrección de los mitos artúricos y cuanto se vincule a la fuerza todopoderosa y catártica del ser humano. De ahí la cercanía, a través de los siglos, de la música de Wagner con la cinematografía, por ejemplo; al decir de Ross, sería impensable la banda sonora de *Excalibur*, *Apocalypse Now*, *Star Wars* y, en un encuentro más cercano, de la serie *Game of Thrones*, sin el legado del compositor.

Como excepcional investigador, Ross señala las pistas para entender la manera en que la controvertida figura de Wagner se asocia a culturas e ideologías tan disímiles como el nazismo, el feminismo, la corriente gay, el satanismo... Al final, el enigma Wagner sigue vigente y embona bien con el relativismo contemporáneo, donde todo tiene la virtud de ser y hacerse todo. </>

«UNA OBRA INDISPENSABLE DE HISTORIA CULTURAL... EXTRAORDINARIA»
THE WALL STREET JOURNAL

WAGNER ISMO

ARTE Y POLÍTICA

■ A LA SOMBRA ■
DE LA MÚSICA

POR EL AUTOR DE EL RUIDO ETERNO

ALEX ROSS

TRADUCCIÓN DE LUIS GAGO

Seix Barral

Wagnerismo
Alex Ross
Seix Barral, España.
2021, 976 págs.

Adjunto al presente correo:

- Los Estoicos.

- Influencia de las ideas religiosas, complementada con enseñanzas de San Pablo. Están en un correo que le dirigí a un amigo.

Me despido con un afectuoso abrazo.

Influencia de las ideas religiosas.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: José Luis Hoyo Arena <hoyojl@gmail.com>

Jue 12/09/2019 02:32 PM

Estimado José Luis.

El presente es con el fin de tratar de complementar nuestra pasada plática, como sigue:

I. Que Dios les haya dicho a Adán y Eva, al expulsarlos del Paraíso, que en lo sucesivo se ganarían su sustento con el sudor de su frente, no significa que fuera un castigo, sino simplemente un cambio de estatus; por ello, en el Antiguo Testamento, nos encontramos con varios profetas que enaltecen al trabajo. Jesús tuvo su oficio y lo realizaba con gusto, como se infiere de los relatos al respecto en el Nuevo Testamento.

II. Alfonso Salvini, O. S. B. en su libro **San Pablo Apóstol**, entre otras cosas, nos dice:

Los padres de Saulo habitaban en Tarso. Eran hebreos emigrados de Giscala de Galilea, fervorosos en su religión y a pesar de su bienestar pertenecían a la secta más rigurosa: eran fariseos.

La educación de Saulo fue austera, como convenía a un hijo de un observante de la Ley.

En su niñez aprendió también **un oficio**. Es verdad que **no tenía necesidad de él** para su sustento. Sus padres eran personas de posición desahogada, y aun ricos, potentes según la carne, como él mismo se verá obligado a decir una vez para su defensa; pero **era costumbre entre los hebreos que los jóvenes que se daban al estudio** y se preparaban para doctores de la Ley, escribas, rabinos, etc., **tuviesen también una profesión manual, un oficio**.

Saulo aprendió el **oficio de fabricar tiendas**, aprendió a distinguir las lanas, a manejar la lanzadera y la carda gruesa y pesante de hierro, la carducha. Aún jovencito había conseguido aprender el oficio para poder sufragar los gastos de la vida.

Cuando estaba sentado al telar, como aprendiz, seguramente no pensaría que un día aquel oficio le habría de dar el sustento cotidiano para él y alguna vez también para sus compañeros; de suerte que **podría decir con arrogancia: "No he comido el pan a expensas de otro"** (P. 8, 9 y 10).

Los Apóstoles, ordinariamente, eran acompañados en las misiones de alguna mujer piadosa, que atendía a los quehaceres de la casa. Pablo jamás quiso pensar en esto. Tecla le hubiese seguido y servido con toda fidelidad. Quién sabe cuántas se hubiesen tenido por muy honradas con haberle tenido cerca de sí, para suministrarle todo lo necesario para vivir. Él

jamás consintió en ello. **Todo lo que podía ser necesario para su sustento y el de sus hermanos misioneros, provenía del trabajo de sus manos** (P. 128).

Pablo se dirigía a Tesalónica, ciudad que por su puerto y por la posición que tiene es, lo mismo hoy que entonces, un centro de primerísimo orden: la desembocadura natural de toda Macedonia que converge allí por los valles del Asio y del Estrimón.

Pablo se hospedó en casa de un judío llamado Jasón, bien porque era su pariente, o más bien porque se dedicaba en grande al mismo **oficio que ejercía Pablo**. El Apóstol se puso en seguida a trabajar tejiendo las esteras cilicias, según había aprendido en su patria.

Las gentes de baja condición —como empleados del puerto, mozos de cuerda, descargadores y barqueros— fueron conquistados en seguida por **un hombre que trabajaba** como ellos, y más que ellos. Iban a escucharle también **cuando estaba trabajando**. Mientras se cansaban las manos en el manejo de la carducha y de la lanzadera, **fluían de su boca palabras de verdad**.

Pablo era feliz en medio de aquel elemento popular. Era el padre, el consejero. **Si veía que alguno no atendía lo debido al trabajo, le exhortaba pacientemente, le rogaba considerase que él mismo trabajaba, aunque muy bien podría no trabajar, porque el que sirve al altar tiene derecho a vivir del altar; les hacía reflexionar que el mismo Jesús había trabajado, y si con todo esto no les convencía, les arrojaba en rostro aquella frase** que ciertos demagogos modernos usan con frecuencia sin entenderla, y que es de Pablo: **“¡El que no trabaja que no coma!”**.

En la carta que más tarde les escribió se vio obligado a repetirles esta misma máxima. La venida del Cristo libertador se había grabado en la mente de aquellas gentes ignorantes; su imaginación había trabajado en torno a ella, y muchos creían inminente la segunda venida.

Se propagó entre ellos que el gran día estaba muy cerca. ¿Entonces —se decían— para qué trabajar, para qué ahorrar para el día de mañana? Bastaba trabajar lo poco que era suficiente para conservar la vida, y si la caridad daba también para esto, tanto mejor.

El Apóstol se vio obligado a escribirles una carta para demostrarles que ninguno sabía el tiempo y época precisa de aquel día; por lo tanto **cada uno debía atender con todo cuidado a cumplir con su obligación y trabajar**. Fue en esta carta en la que repitió la frase célebre: **“Así es que aun estando entre vosotros, os intimábamos esto: quien no quiere trabajar tampoco coma”**.

Por esta carta se ve que la *“parousía”* debió ser predicada con frecuencia en Tesalónica por los Apóstoles (P. 138, 139, 140 y 141).

Corinto era conocida por su industria de la fusión del bronce en una mezcla particular que se llamó metal de Corinto, y por otra industria más lucrativa aún, lo mismo entonces que hoy, la de imitar los objetos antiguos que se encontraban en las excavaciones que se hacían en sus alrededores. Por cada uno de los que encontraban, aquellos astutos traficantes fabricaban cientos, que presentaban como auténticos antiguos, vendiéndolos a un precio fabuloso.

Una ciudad de tales recursos no podía estar en crisis. Concurrieron a ella griegos y hebreos y toda clase de negociantes de las diversas partes del mundo.

Pablo, apenas llegó a la ciudad, se informó dónde estaba el barrio judío, y en él también preguntó si había alguno de **su mismo oficio de tejedor**.

El espíritu del Señor le hizo encontrar a un matrimonio que hacía poco había venido de Roma, Aquilas y Priscila: habían sido obligados a salir de Roma por el decreto de Claudio que había expulsado de allí a todos los judíos. Probablemente eran ya cristianos, acaso instruidos y bautizados por San Pedro. Lo cierto es que éstos le acogieron cordialísimamente.

En Corinto su comercio no había tenido gran desarrollo, pero debían de tener una pequeña tienda, en donde trabajaban solos, o a lo más con algún obrero. **Pablo se acomodó bien. Se puso a trabajar con ellos, con aquel vigor y entusiasmo que le era característico, a pesar de que su salud se resentía con facilidad** y la fiebre le atormentaba frecuentemente. El sábado descansaba, o mejor dicho cambiaba de trabajo. Iba a la sinagoga, y valiéndose del título de doctor de la Ley, se hacía escuchar de sus compatriotas, a los cuales anunciaba a Jesús (P. 158 y 159).

Escribió desde Efeso su carta primera a los corintios.

Después de darles las gracias y elogiarles por su religiosidad, afronta la primera cuestión: “he sabido por los de la familia de Cloe, que hay entre vosotros contiendas, quiero decir, que cada uno de vosotros toma partido diciendo: ‘Yo soy de Pablo; yo, de Apolo; yo, de Cefas; yo, de Cristo’. Pues qué, ¿acaso Cristo se ha dividido? ¿Y por ventura Pablo ha sido crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo? Ahora que sé esto doy gracias a Dios de que a ninguno de vosotros he bautizado por mí mismo” (P. 167).

Después trata de **los deberes** de los esposos, de las vírgenes, de los padres, de las viudas; vuelve a hablar de la licitud condicionada de comer la carne ofrecida a los ídolos; después **afronta otra acusación** que se le había hecho **por su modo de vivir con su propio trabajo**, no queriendo aceptar servicios ni ayudas económicas, como si esto lo hubiese hecho por no tener derecho a exigir esas cosas. En efecto, Pedro y los demás Apóstoles llevan consigo algunas mujeres para los quehaceres domésticos. ¿Por qué Pablo no hacía algo semejante? Sus detractores, en vez de alabarle por esto, sacaban de ello motivo de descrédito, pero el Apóstol rebate la acusación con energía:

“¿Acaso no tenemos derecho a ser alimentados a expensas vuestras? ¿Por ventura no tenemos facultad de llevar en los viajes alguna mujer, hermana en Jesucristo, para que nos asista, como hacen los demás Apóstoles y los hermanos o parientes del Señor, y el mismo Cefas o Pedro? ¿Quién milita sólo a sus expensas? ¿Quién planta una viña, y no come de su fruto? ¿Quién apacienta un rebaño, y no se alimenta de la leche del ganado? ¿Y por ventura esto que digo es solamente un raciocinio humano? ¿O no dice la Ley esto mismo? Pues en la Ley de Moisés está escrito: —No pongas bozal al buey que trilla—. ¿Será que Dios se cuida de los bueyes? ¿Acaso no dice esto principalmente por nosotros? Sí, ciertamente, por nosotros se han escrito estas cosas: porque la esperanza hace arar al que ara; y el que trilla lo hace con la esperanza de percibir el fruto.

“Si nosotros, pues, hemos sembrado entre vosotros bienes espirituales, ¿será gran cosa que recojamos un poco de vuestros bienes temporales? Si otros participan de este derecho a lo vuestro, ¿por qué no también nosotros? Pero con todo, no hemos hecho uso de esa facultad: antes bien todo lo sufrimos y padecemos por no poner estorbo alguno al Evangelio de Cristo. ¿No sabéis que los que sirven en el templo se mantienen de lo que es del templo, y los que sirven al altar participan de las ofrendas? Así también dejó el Señor permitido que los que predicán el Evangelio, vivan del Evangelio.

“Mas **yo de ninguna de estas cosas me he valido**. Ni ahora escribo esto para que así se haga conmigo; porque **tengo por mejor el morir, que el que alguno me haga perder esta gloria**. Como quiera que por predicar el Evangelio no tengo gloria, puesto estoy por necesidad obligado a ello, y desventurado de mí si no lo predicare. Por lo cual si lo hago de buena voluntad, premio aguardo; pero si por fuerza, entonces no hago más que cumplir con el cargo que tengo. Según esto, pues, **¿dónde está mi galardón? Está en predicar gratuitamente el Evangelio, sin ocasionar ningún gasto, para no abusar del derecho que tengo por la predicación del Evangelio**”.

¡Es singular esta afirmación de Pablo!

Predica el Evangelio porque ha recibido el mandamiento expreso de hacerlo, pero al cumplimiento de esta orden él quiere añadir, para dar satisfacción a su fervor, el predicar el Evangelio con grandes sacrificios en busca de los cuales va constantemente el Apóstol por su voluntad (P. 171, 172 y 173).

“Yo soy el mínimo de los Apóstoles, y ni merezco ser llamado Apóstol, pues que perseguí la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no ha sido estéril en mí, antes **he trabajado más copiosamente que todos: pero no yo, sino más bien la gracia de Dios que está conmigo**” (P. 189).

Los hebreos no le dejaron en paz; siempre que tuvieron ocasión de hacerle mal la aprovecharon, convirtiéndose en algunas circunstancias en enemigos tan furiosos como fieras, y es probable que aluda a ellos el Apóstol, cuando dice que en Efeso ha tenido que luchar con las Fieras. Por lo demás la estancia en Efeso del Apóstol fue de continuo padecer. Nos lo indica él mismo en aquel período de la primera carta a los Corintios que escribió en Efeso: “Hasta la hora presente andamos sufriendo el hambre, la sed, la desnudez, los malos tratamientos, y no tenemos donde fijar nuestro domicilio. Y **nos afanamos trabajando con nuestras propias manos**. Nos maldicen, y bendecimos; padecemos persecución y la sufrimos con paciencia; nos ultrajan, y retornamos súplicas; somos, en fin, tratados, hasta el presente, como la basura y las heces del mundo, cuando la escoria de todos”.

¡Qué terribles y bajas persecuciones debieron desatar contra él los judíos, para hacerle prorrumpir en un lamento tan doloroso!

Pero el ser perseguido es una gloria para los justos, la gloria más grande, según la palabra de David; “Se han multiplicado los que me atormentan; pero tú, oh Señor, eres mi sostén y mi gloria”.

Una espaciosa aula servía para dar clases de filosofía y de gramática al maestro llamado Tiranno. Le hizo a éste la proposición y se pusieron de acuerdo. Tiranno, lo mismo que

todos sus colegas de aquel tiempo, daba las lecciones por la mañana: desde el amanecer hasta las once, o a lo sumo hasta el mediodía. La tarde se destinaba al paseo, a la conversación, a los ejercicios físicos y al baño.

También para Pablo el horario era muy cómodo. **La mañana la dedicaba al trabajo en el taller** de Aquilas. A las cuatro o a las cinco de la mañana solían comenzar entonces los operarios el trabajo, y cuando llegaban, Pablo estaba ya en el taller.

¡Cuántos forasteros, cuántos curiosos, al pasar por delante de la escuela de Tiranno, y ver, en vez del acostumbrado grupo de muchachos, aquella **multitud de obreros** y oír aquella voz nueva, entraron y quedaron prendados de aquella doctrina!

Veían que Pablo estaba pobremente vestido como los otros, y veían sus **manos de trabajador**, callosas, pero, después de haberle oído, no podían contener un sentimiento de simpatía hacia él. Algunos volvían al día siguiente; otros, apenas quedaban libres de sus ocupaciones; muchos se convertían en oyentes asiduos, y así la iglesia de Efeso crecía y se agigantaba (P. 205, 206 y 207).

Hemos visto buena parte del trabajo de Pablo en Efeso.

Por la mañana, **trabajo manual sin descanso**; después del medio día, predicación y discusión en la escuela de Tiranno. Las últimas horas de la tarde tampoco las tenía libres. Debía instruir de un modo particular a los que había designado para presidir las numerosas iglesias que se iban formando en toda la región.

Pero antes del alba, el Apóstol estaba en su puesto del telar para **el trabajo manual**. De esta manera el día estaba por completo ocupado, y bien ocupado para el servicio de Dios. Todo esto con una salud enfermiza, con un cuerpo quebrantado por la enfermedad, pero no domado; con frecuencia con los escalofríos y la calentura de la fiebre.

Los frutos fueron copiosos. La misión de Efeso produjo, en verdad, el ciento por uno (P. 211 y 212).

Faltaban sólo veinticinco días para Pentecostés y había decidido celebrar esta solemnidad en Jerusalén. Apenas llegaron a Mileto, envió Pablo a Efeso a llamar a los ancianos o presbíteros de la iglesia, para saludarles y darles los consejos que juzgaba necesarios.

El discurso que les dirigió, y que Lucas ha conservado en sus líneas maestras, es una cosa solemne. Pablo les anuncia su pasión que se acerca, pero con calma y grandeza de ánimo.

El discurso no necesitaba preámbulos. Pablo les dijo:

“Vosotros sabéis de qué manera me he portado todo el tiempo que he estado con vosotros, desde el primer día que entré en el Asia, sirviendo al Señor con toda humildad y entre lágrimas, en medio de las adversidades que me han sobrevenido por la conspiración de los judíos contra mí; cómo nada de cuanto os era provechoso he omitido de anunciaroslo en público y por las casas, exhortando a los judíos y a los gentiles a convertirse a Dios y a creer sinceramente en nuestro Señor Jesucristo.

“Al presente, constreñido del Espíritu Santo, yo voy a Jerusalén, sin saber las cosas que me han de acontecer allí. Solamente puedo deciros que el Espíritu Santo en todas las ciudades

me asegura y avisa que en Jerusalén me aguardan cadenas y tribulaciones. Pero yo ninguna de estas cosas temo; ni aprecio más mi vida que mi alma, siempre que de esta suerte concluya felizmente mi carrera, y cumpla el ministerio que he recibido del Señor Jesús, para predicar el Evangelio de la gracia de Dios.

“Ahora bien, yo sé que ninguno de todos vosotros, por cuyas tierras he discurrido predicando el reino de Dios, me volverá a ver. Por tanto os protesto en este día, que yo no tengo la culpa de la perdición de ninguno, pues que no he dejado de intimaros todos los designios de Dios.

“Velad sobre vosotros y sobre toda la grey, en la cual el Espíritu Santo ha instituido obispos, para gobernar la Iglesia de Dios, que ha ganado él con su propia sangre. Porque sé que después de mi partida os han de asaltar lobos voraces que destrocen el rebaño, y de entre vosotros mismos se levantarán hombres que sembrarán doctrinas perversas con el fin de atraer a sí discípulos. Por tanto estad alerta, teniendo en la memoria, que por espacio de tres años no he cesado de día ni de noche de amonestar con lágrimas a cada uno de vosotros.

“Y ahora, por último, os encomiendo a Dios, y a la palabra o promesa de su gracia, a Aquel que puede acabar el edificio de vuestra salud, y haceros participar de su herencia con todos los santos. **Yo no he codiciado ni recibido de nadie plata, ni oro, ni vestido, como vosotros mismos lo sabéis; porque cuanto ha sido menester para mí y para mis compañeros, todo me lo han suministrado estas manos con su trabajo.** Yo os he hecho ver en toda mi conducta, que **trabajando de esta suerte es como se debe sobrellevar los flacos, y tener presente las palabras del Señor Jesús cuando dijo: ‘Mucho mayor dicha es el dar, que el recibir’**”.

Más de uno de aquellos cristianos conoció los males que esperaban a Pablo en Jerusalén. Por eso le rogaban permaneciese con ellos para Pentecostés y procuraban disuadirle de su viaje, pero él sabía que iría a Roma y conocía que antes debía ir a Jerusalén. Por eso apenas la nave estuvo pronta se embarcó (P. 229, 230, 231 y 233).

La caravana apostólica tuvo una acogida afectuosa, la tarde que llegaron, por parte de los cristianos helenitas, que si bien en corto número, aún se conservaban en Jerusalén (P. 236).

Cerca de quinientos soldados rodeaban a Pablo la noche, cuando por última vez salió de Jerusalén. Había sido necesario un pequeño ejército para librarle de la manos de sus enemigos (P. 252).

Pablo fue puesto en aquella categoría de prisioneros, a los que se concedía, mientras esperaban el juicio, una cierta libertad. Ésta consistía en **poder estar fuera de la prisión y atender a su propio oficio o trabajo** bajo la vigilancia de un pretoriano, que, en las salidas por la ciudad, tenía atada a su misma mano izquierda la cadena que sujetaba la derecha del sometido a vigilancia.

Pablo, que siempre había tenido buen cuidado de no causar gastos y molestias a los hermanos, no creyó oportuno aceptar la hospitalidad de los de Roma, si se exceptúa por aquellos pocos días que le fueron necesarios para encontrar **un local que tomó en arriendo**.

Muchas son las opiniones, y bastante dispares acerca del punto donde radicaba la casa santificada por San Pablo. Con probabilidad en el Arénula, que estaba pegando al Tíber, y

que puede decirse que llegaron los judíos a ocupar casi totalmente. Sobre las orillas del río podían ellos con toda comodidad dedicarse a aquellos bajos **oficios** que no desdeñaba la plebe judía, y Pablo habría encontrado también más cómodo el ejercicio de su **oficio de fabricante de tiendas** en un punto en que se trabajaba en **oficios** de cierta afinidad con el suyo.

Tenía habitación para él y para el soldado que le custodiaba, para Lucas, Timoteo y Aristarco y algunos otros que en este tiempo vivieron con él, para los huéspedes que recibió, como Epafrodito, obispo, y Onésimo, esclavo. Allí se encontraba también el ángulo que hacía de **taller para su trabajo manual**, y una vasta habitación, en que reunía a los cristianos y hablaba a los hebreos y gentiles predicándoles el Evangelio para que se convirtiesen (P. 283, 284 y 285).

¡Qué diferencia aparece entre Pablo que habla en el Areópago, que se defiende en lo alto de la Torre Antonia de Jerusalén y delante de Agripa en Cesarea, y el Pablo que predica en **el taller** de Aquilas y Priscila, **sentado en el telar, con las manos encallecidas y los músculos contraídos por el esfuerzo del trabajo!**

Y no obstante, todo se armoniza en él, la dulzura, la benignidad, la seguridad en el mando, la profundidad en la ciencia y la humildad en exponerla, la grandeza del taumaturgo y la bondad del padre, la extensión y amplitud de sus obras y el inmediato cuidado de todas las necesidades de sus hijos espirituales (P. 316 y 317).

III. Así mismo, en la Edad Media, los escolásticos, Santo Tomás de Aquino, etc., hicieron mucho énfasis en la importancia del trabajo: “el trabajo dignifica y ennoblece”, “el trabajo fecundo y creador”, etc.

IV. Max Weber expone en *“La Ética Protestante y El Espíritu del Capitalismo”*, que siguiendo la génesis histórica de la palabra “**profesión**” a través de las distintas lenguas, se ve en primer término que los pueblos preponderantemente **católicos** carecen de una expresión coloreada con ese matiz religioso para designar lo que los alemanes llaman *Beruf* (en el sentido de posición en la vida, de una esfera delimitada de **trabajo**), como careció igualmente de ella la antigüedad clásica, mientras que existe en todos los **pueblos de mayoría protestante**. En segundo lugar se advierte que esa existencia no es debida a una condicionalidad étnica de los respectivos idiomas (el ser, por ejemplo, la expresión de un “espíritu popular germánico”), sino que en su sentido actual la palabra nació precisamente de traducciones de la Biblia, y no del espíritu del texto original, sino precisamente del espíritu del traductor. En la traducción luterana de la Biblia, parece haber sido utilizada por vez primera, en nuestro actual sentido, en un pasaje de Jesús Sirach (11, 20 y 21). No tardó el lenguaje profano de todos los pueblos protestantes en adoptar su significación actual, mientras que anteriormente no se encuentran huellas de ésta en la literatura sagrada ni profana de esos mismos pueblos, como no sea en un místico alemán que influyó grandemente sobre Lutero.

Pero no sólo el sentido literal, también la idea es (supuestamente) nueva: es (supuestamente) producto de la Reforma. Ni en la Edad Media ni en la Antigüedad (en el helenismo de la última época) se dieron las premisas (supuestamente) para esa estimación del **trabajo cotidiano en el mundo** que implica esta idea de **profesión**. En todo caso, lo absolutamente nuevo (supuestamente) era considerar que el más noble contenido de la propia **conducta moral** consistía justamente en **sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional**

en el mundo. Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo, y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes, opuesto a la distinción que la ética católica hacía de las normas evangélicas en *praecepta* y *consilia* y que como único modo de vida grato a Dios no es la superación de **la moralidad terrena** por medio de la ascesis monástica, sino precisamente **el cumplimiento en el mundo de los deberes** que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte en “profesión”.

En **Lutero**, esta idea se desarrolla durante el primer decenio de su actividad reformadora. En un principio, siguiendo en absoluto la tradición medieval tal como la representaba, por ejemplo, santo Tomás de Aquino, estimaba (supuestamente) que el trabajo en el mundo, aun cuando querido por Dios, pertenece al orden de la materia, siendo como el fundamento natural indispensable de la vida religiosa, no susceptible de valoración ética, como el comer o el beber. Pero a medida que se fue afirmando en la idea de la *sola fides*, con todas sus consecuencias, y que fue creciendo su oposición a los “consejos evangélicos” del monaquismo católico “dictados por el diablo”, la idea de “profesión” delimitó más claramente sus perfiles y se impuso en toda su significación. Según Lutero es evidente que la vida monástica no sólo carece por completo de valor para justificarse ante Dios, sino que además es el producto de un desamor egoísta, que trata de sustraerse al cumplimiento de los deberes que precisa cumplir en el mundo. Surge así como contraste la idea a la vez profana y religiosa del trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo, recurriéndose para demostrarlo a razonamientos que, por lo demás, nada tienen de profanos y que están en casi grotesca oposición con los conocidos principios que más tarde había de exponer **Adam Smith**, afirmándose que la división del trabajo obliga a cada cual a trabajar para los demás. Pero esta fundamentación “esencialmente escolástica” no tardó en desaparecer y sólo quedó la afirmación, cada vez más enérgicamente sostenida, de que el cumplimiento en el mundo de los propios deberes es el único medio de agradar a Dios, que eso y sólo eso es lo que Dios quiere, y que, por lo tanto, **toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor.**

Es indudable, y “todo el mundo está de acuerdo con ello”, que esta valoración ética de la vida profesional constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma y, por tanto, de modo especial, de Lutero. Semejante concepción está alejada por todo un mundo, del profundo odio con el que el alma contemplativa de Pascal rechazaba el amor a obrar en el mundo, sólo explicable a su juicio por vanidad o astucia; y todavía lo está más de la adaptación utilitaria al mundo, obra del probabilismo jesuítico. Ahora bien, cómo haya de representarse en concreto el alcance práctico de aquella aportación del protestantismo, es cosa más oscuramente sentida que claramente conocida.

La lucha contra la situación privilegiada, de hecho o de derecho, de algunas grandes compañías mercantiles de los siglos XVI y XVII podría compararse a la campaña que hoy se lleva contra los trusts, y ni una ni otra son en sí mismas la expresión de una mentalidad tradicionalista. También los hugonotes y los puritanos emprendieron ruda campaña contra esta mentalidad, contra los lombardos, los “trapezitas” y los monopolistas, **grandes especuladores y banqueros favorecidos por el anglicanismo, los reyes y los parlamentarios de Francia e Inglaterra.** Cromwell escribió al Parlamento después de la batalla de Dunbar (septiembre 1650): “Ruego que evitéis los abusos de todas las profesiones, y hay una que

hace muchos pobres para hacer ricos a los menos: eso no es provechoso para la comunidad". Cuando Lutero lanza diatribas contra la usura y el préstamo a interés, da pruebas de una mentalidad estrictamente "reaccionaria" en "su concepción" de la ganancia, frente a la escolástica tardía.

La era apostólica del cristianismo, tal como se expresa en el Nuevo Testamento, y de modo especial la doctrina de san Pablo, adopta una actitud de indiferencia, o al menos de tradicionalismo, ante la vida profesional en el mundo, puesto que aquellas primeras generaciones cristianas estaban transidas de esperanzas escatológicas: ya que todo esperaba la llegada del Señor, cada cual puede seguir ocupando en el inundo la situación y oficio en que le ha encontrado Su "llamamiento", y seguir trabajando como hasta ahora; de ese modo, el pobre no es gravoso para sus hermanos; y en todo caso, se trata de una corta espera. Lutero leyó la Biblia con los lentes de su propia mentalidad, la cual no sólo fue tradicionalista en los años de su evolución ideológica entre 1518 y 1530, sino que cada día lo fue más.

En los primeros años de su actividad reformadora, y a consecuencia de su concepto excesivamente materialista de la profesión, dominó en él, ante toda suerte de actividad en el mundo, una concepción muy semejante a la idea escatológica paulina que reveló la epístola primera a lo Corintios, 7: cualquier estado es bueno para conseguir la bienaventuranza; en este breve viaje de peregrinación que es la vida, no tiene sentido atribuir excepcional importancia al género de profesión que se ejerce; **la aspiración a acumular bienes materiales en medida superior a la propia necesidad, manifiesta un estado de gracia insuficiente, por lo que es condenable, ya que además sólo puede tener realización a costa de otros.** Pero Lutero estima en más el trabajo profesional a medida que se enzarza en las disputas y negocios de este mundo; entonces, se perfila cada vez más claramente la idea de que el ejercicio de una determinada profesión concreta constituye como un mandamiento que Dios dirige a cada uno, obligándole a permanecer en la situación en que se encuentra colocado por la divina providencia. Y como después de sus luchas con los "espíritus fanatizados" y las rebeliones de campesinos, Lutero siente con mayor claridad que antes como derivación directa de la divina voluntad el orden objetivo histórico en que por designio de Dios se encuentra el individuo, la acentuación cada vez más fuerte del elemento providencial en todos los acontecimientos de la vida humana conduce irremisiblemente a una concepción de tipo tradicionalista análoga a **la idea del "destino"**; cada cual debe permanecer en la profesión y estado en que le ha colocado Dios de una vez para siempre y contener dentro de estos límites todas sus aspiraciones y esfuerzos en este mundo. Resulta así que el tradicionalismo económico, que al principio es resultado de la idea paulina, es fruto más tarde de la creencia cada vez más fuerte en **la predestinación**, que identifica la obediencia incondicional a los preceptos divinos y la incondicional resignación con el puesto en que cada cual se encuentra situado en el mundo. Lutero, pues, no llegó a basar en principios realmente nuevos o verdaderamente fundamentales su vinculación del trabajo profesional con las ideas religiosas.

El luteranismo representa incluso un retroceso frente a los místicos, ya que en Lutero y, sobre todo, en su Iglesia, fueron hartamente inseguras las bases psicológicas para una ética racional de la profesión, mientras que las concepciones místicas recuerdan más bien en este punto la psicología de la **fe pietista y cuáquera**; además, la tendencia a autodisciplinarse

ascéticamente pareciale despreciable, por lo cual ocupaba en su Iglesia un plano cada vez más secundario.

Las “ideas” alcanzan eficiencia histórica. Mas, para evitar equívocos acerca de esta eficiencia real que atribuirnos a motivos puramente ideales, séanos permitidas algunas consideraciones en torno al mismo asunto.

No intentamos en modo alguno valorar el contenido ideal de la Reforma en aquellos aspectos que para la conciencia religiosa tienen que aparecer como periféricos, puramente exteriores; pues sólo se trata de iluminar la envoltura externa dada por ciertas ideas religiosas a la trama de la evolución de nuestra civilización moderna, a la que innumerables motivos históricos orientaron en un sentido específicamente terrenal y profano. Preguntamos, pues, únicamente qué contenidos característicos de esta civilización cabría imputar a la influencia de la Reforma. Para ello conviene emanciparse de aquella concepción que pretendería explicar la Reforma como debida a una “necesidad de la evolución histórica”, deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico. **Para que fuese posible la subsistencia de las nuevas Iglesias creadas, es evidente que hubieron de cooperar incontables constelaciones históricas** que no sólo no encajan en ninguna “ley económica”, sino que son radicalmente insusceptibles de ser consideradas desde puntos de vista económicos.

Los representantes históricos del **protestantismo ascético** son fundamentalmente cuatro: primero, **el calvinismo**, en la forma que adoptó en los principales países del occidente europeo en que dominó, principalmente en el siglo XVII; segundo, **el pietismo**; tercero, **el metodismo**; cuarto, **las sectas nacidas del movimiento bautizante**. Ninguno de estos movimientos fue absolutamente extraño al otro y ni siquiera se llevó a cabo con demasiado rigor la separación de las Iglesias reformadas no ascéticas. **El metodismo nació hacia la mitad del siglo XVIII dentro de la Iglesia oficial anglicana** y en la intención de sus fundadores no aspiraba a ser tanto una nueva Iglesia como una renovación del espíritu ascético dentro de la Iglesia antigua; sólo más tarde, y sobre todo al pasar a América, se separó de la Iglesia anglicana. **El pietismo** vio la luz por vez primera en el seno del **calvinismo inglés** y singularmente del holandés, y a través de paulatinas transiciones quedó unido a la ortodoxia y más tarde, a fines del siglo XVII, y debido a la acción eficaz de Spener, se incorporó al luteranismo en parte por razones dogmáticas. Como tal, permaneció dentro de la Iglesia, y sólo la dirección que seguía a Zinsendorf, tal vez por reminiscencias de influjos husistas y calvinistas dentro de la confraternidad de Moravia, se vio convertida como el metodismo, contra su voluntad, en secta aparte. En un principio, **calvinistas y bautizantes** se hallaron en ruda oposición, pero ya a fines del siglo XVII mantenían estrechas relaciones, y en las sectas independentistas de Inglaterra y Holanda la transición fue gradual desde comienzos del mismo. También se realizaba paulatinamente el tránsito al **luteranismo**, como en el caso del pietismo, y lo mismo ocurría entre el calvinismo y la Iglesia anglicana, tan semejante a la católica en sus rasgos externos y en el espíritu de sus fieles más consecuentes. El movimiento ascético, que, en el más amplio sentido de esta palabra (tan rica en significados), llamamos nosotros “**puritanismo**” atacó en la masa de sus partidarios y, sobre todo, en sus defensores más consecuentes, los fundamentos del anglicanismo; pero también aquí, con la lucha, se fue agudizando progresivamente la oposición. El hecho es el mismo si prescindimos de aludir a la cuestión previa (aun cuando

sin interés en este lugar) en torno a la constitución y la organización. Las diferencias dogmáticas, aun las más importantes, como las relativas a la justificación y la predestinación, mezclábanse en las más variadas combinaciones y de ordinario, no siempre, impedían ya a comienzos del siglo XVII el mantenimiento de una comunidad eclesiástica. Y conviene advertir que las manifestaciones más importantes (para nosotros) de la conducta moral se encuentran al mismo tiempo en todas las sectas surgidas de una o de la combinación de varias de las fuentes antes señaladas. Ya veremos después que las mismas máximas morales pueden apoyarse en fundamentos dogmáticos diferentes. También se influenciaron mutuamente con el curso del tiempo ciertos escritos que constituían una preciosa ayuda para la cura de almas, como los compendios casuísticos, entre los que no es raro hallar grandes semejanzas, a pesar de diferir notoriamente el modo de comportarse en la vida, según las distintas sectas.

Según eso, cabría pensar que lo mejor sería prescindir en nuestra consideración tanto de los fundamentos dogmáticos como de las **doctrinas éticas**, para atenernos exclusivamente a la **práctica moral**. Empero, no es así. Es cierto que se secaron las raíces dogmáticas, tan distintas entre sí, de la moralidad ascética, tras enconadas luchas; pero ese primitivo enraice en aquellos dogmas no sólo ha dejado potentes huellas en la moralidad posterior “antidogmática”, sino que sólo por el conocimiento de aquel prístino contenido ideal comprendemos cómo iba vinculada la moralidad con el pensamiento ultraterreno que dominaba a todos los hombres más interiores de la época, y sin cuyo poder omnipotente no hubiera podido realizarse renovación ética alguna que de modo serio aspirase a influir en la vida. Es natural que no nos interese, por ejemplo, lo que de un modo teórico y oficial se enseñaba en los compendios morales de la época —a pesar del evidente alcance práctico que poseían por la influencia de la disciplina eclesiástica, la cura de almas y la predicación—, sino algo totalmente distinto: indagar cuáles fueron los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron orientaciones para la vida y mantuvieron dentro de ellas al individuo. Pero estos impulsos variaban con las distintas modalidades confesionales. El hombre de aquel tiempo meditaba sobre dogmas aparentemente abstractos en una medida sólo comprensible cuando se descubre su conexión con intereses prácticos de la religiosidad. Por eso **es ineludible** lanzarse por la vía de algunas **consideraciones dogmáticas**, que para los lectores no teólogos resultarán tan fatigosas, como precipitadas y superficiales para los que posean alguna formación teológica. Recurriremos para ello a nuestro método de sistematización en “tipos ideales”, siquiera en la realidad histórica sea difícil hallarlos. Pero es justamente la imposibilidad de trazar contornos precisos en la realidad lo que impone la exclusiva investigación de sus formas más consecuentes, como medio de captar de modo más seguro sus efectos específicos.

El calvinismo es la idea religiosa a que primeramente hemos de referirnos, por haber sido la determinante de cuantas luchas se llevaron a cabo en torno a la religión y la cultura en los países civilizados más progresivos desde el punto de vista del capitalismo (Países Bajos, **Ingllaterra** y Francia), durante los siglos XVI y XVII. Entonces, como ahora, su dogma característico es el de la “**predestinación**”, aun cuando se ha discutido si, en efecto, es el dogma más “esencial” de la Iglesia reformada o un añadido secundario. Ahora bien, los juicios en torno a la esencialidad de un fenómeno histórico son o simples valoraciones o creencias (cuando se piensa en lo que únicamente “interesa” o se considera “valioso” de modo duradero), o imputaciones históricas (cuando se piensa en lo que, por su influencia

sobre otros acontecimientos históricos, posee significación causal). Cuando se adopta este último punto de vista —tal es nuestro caso—, forzosamente ha de hacerse gran aprecio de los efectos histórico-culturales del dogma por cuyo alcance nos preguntamos. La lucha por la cultura emprendida por Oldenbarneveldt se estrelló en él; las discrepancias en la **Iglesia anglicana** fueron insuperables desde el momento en que **la corona y el puritanismo** (en la época de **Jacobo I**) mantuvieron diferencias dogmáticas justamente en torno a esta doctrina; y, en general, ésta fue considerada como el elemento antiestatal del calvinismo, por lo que fue combatida oficialmente por las autoridades. Los grandes sínodos del siglo XVII, especialmente los de Dordrecht y Westminster (prescindiendo de otros menos importantes) tomaron a empeño la convalidación canónica del dogma; éste fue, a su vez, el sostén de muchos héroes de la *ecclesia militans*, y tanto en el siglo XVIII como en el XIX ha sido la causa de escisiones eclesiásticas y a su conjuro se han dado los gritos para la batalla en los grandes *revivals* de la fe. No podemos pasar indiferentes por su lado, y puesto que sólo algunos ilustrados lo conocen, reproduciremos su contenido auténtico expresado en las proposiciones de la *Westminster confession* (1647), repetidas en este punto por todas las **confesiones independentistas y bautizantes**:

En todos los grandes espíritus de apasionada y activa religiosidad (tan conocidos por el cristianismo desde san Agustín), el fenómeno del sentimiento religioso de la redención va unido con la seguridad de tener que agradecerlo todo a la acción exclusiva de un poder objetivo y nada al propio valer: el que ha sido pecador y ha logrado superar el pecado, se siente invadido por una sensación tal de piadosa seguridad, que ya no le queda la posibilidad de imaginarse que este inesperado obsequio de la gracia pueda deberse en parte a la propia cooperación ni que pueda ir unido, siquiera parcialmente, a realizaciones o cualidades del propio creer o querer. Cuando **Lutero**, en la época de su mayor genialidad religiosa, era capaz de escribir su *Libertad del hombre cristiano*, los “designios inescrutables” de Dios eran para él la fuente exclusiva e irracional de la conservación de la gracia. Más tarde, no abandonó formalmente este dogma, pero a medida que se vio impulsado a orientar en sentido “realista” su política eclesiástica, le fue relegando a un plano cada vez más secundario. Melanchthon se negó en la confesión de Augsburgo a aceptar la “peligrosa y oscura” doctrina, y para los padres de la Iglesia luterana era dogma incontrovertible que la gracia podía perderse (*amissibilis*), recuperándose por medio de la humildad y el arrepentimiento, la confianza creyente en la palabra de Dios y los sacramentos. Justamente lo contrario ocurrió en **Calvino**, para quien cada vez fue más fundamental aquel dogma, en sus discusiones con los adversarios dogmáticos. En la tercera edición de su *Institutio* aparece plenamente elaborado y, muerto él, fue el eje de todas las grandes luchas por la cultura, a que trataron de poner término los sínodos de Dordrecht y **Westminster**. **Calvino** no “vive” como Lutero el *decretum horribile*, sino simplemente lo “imagina”, y por eso puede aumentar su importancia a medida que aumenta la consecuencia lógica en la dirección de su interés religioso, orientado tan sólo a Dios y no a los hombres; pues Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede (también, por tanto, el hecho indudable para Calvino de que sólo un pequeño número de hombres está llamado a salvarse) no tiene sentido sino en calidad de medio para el fin de que la Majestad de Dios se honre a sí misma. Por eso es absurdo aplicar a sus decretos soberanos la medida de la “justicia” terrenal, y constituye una lesión de su majestad, ya que sólo Dios es libre, es decir, no está sometido a ley alguna, y sus designios

sólo pueden ser comprensibles y aun conocidos en tanto que le plugo comunicárnoslos. Sólo a estos fragmentos de la eterna verdad podemos atenernos; todo lo demás —el sentido de nuestro destino individual— está rodeado de tenebrosos misterios, que es temerario e imposible tratar de aclarar. El condenado que se quejase de su destino por considerarlo innmercido, obraría como el animal que se lamentase de no haber nacido hombre. Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el solo fin de hacer honra a su propia majestad. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino, significaría tanto como pensar que los decretos eternos y absolutamente libres de Dios podían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo. Del “Padre celestial” del Nuevo Testamento, tan humanamente comprensible, que goza con la vuelta del pecador como se alegra la pobre mujer que recupera los céntimos perdidos, surge ahora un ser trascendente e inaccesible a toda humana comprensión, que desde la eternidad asigna a cada cual su destino según designios totalmente inescrutables, y que dispone hasta el más mínimo detalle en el cosmos. La divina gracia —siendo inmutables los designios de Dios— es tan inamisible para el que le ha sido concedida como inalcanzable para el que le ha sido negada.

Con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que la vivó en toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre. En el asunto que para los hombres de la Reforma era más decisivo: la felicidad eterna, el hombre se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido era capaz de comprender espiritualmente la palabra de Dios; no los sacramentos, porque éstos son, es verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria (por lo que han de practicarse absolutamente), pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjektivamente) simples *externa subsidia* de la fe. Tampoco la Iglesia, pues aun cuando se afirma el principio *extra ecclesia nulla salus* (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos por Dios), a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de ese modo la eterna felicidad —cosa imposible—, sino porque también ellos deben ser forzados, *ad gloriam Dei*, a observar sus preceptos. Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos, a los que Dios había decidido en la eternidad ofrecer el sacrificio de su vida. Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de “desencantamiento” del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación. **El puritano auténtico** rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstition*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental. Ni medios mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela. Si se recuerda, además, que el mundo de lo creado hállase infinitamente lejano de Dios y que nada vale de por sí, se verá que el aislamiento interior del hombre explica, de una parte, la actitud negativa del puritanismo

ante los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y la religiosidad subjetiva (en cuanto inútiles para la salvación y fomentadores de ilusiones sentimentales y de la superstición divinizadora del mundo) y su radical apartamiento de la civilización material; de otra parte, es una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista todavía influyente en el “carácter popular” y las instituciones de los pueblos de pasado puritano (en cruda oposición con la visión, tan distinta, que la “ilustración” tuvo del hombre). En la época que nos ocupa, encontramos claras huellas de la influencia de esta doctrina de la predestinación en elementales manifestaciones de la conducta y el modo de sentir la vida, aun allí donde ya el dogma había perdido su vigencia; pues era únicamente la forma más extrema de la exclusividad de la confianza en Dios, cuyo análisis interesa hacer aquí; así, por ejemplo, **en la literatura inglesa, singularmente puritana**, se halla repetida con insistencia curiosa la advertencia de no confiar demasiado en la ayuda y la amistad de los hombres. Aun **el suave Baxter** aconseja desconfiar del amigo más íntimo, y **Bailey** recomienda abiertamente no confiar en nadie y no comunicar a nadie nada que sea comprometedor para uno: Dios debe ser el único confidente del hombre. Del mismo modo, a diferencia del **luteranismo**, desapareció también la confesión privada, contra la que el mismo **Calvino** sólo experimentaba algunos recelos por la posible falsa interpretación sacramental: hecho éste de gran trascendencia, en conexión igualmente con el modo total de sentirse la vida. Pues, en primer lugar, revelaba el peculiar modo de obrar de esta forma de religiosidad; por otra parte, ponía de relieve la evolución psicológica de actitud ética. Así se eliminó el medio de que la conciencia afectiva de la culpa pudiese “reaccionar” periódicamente; más tarde insistiremos en la influencia que todo esto ejerció sobre la moralidad media de las gentes. Pero son claras, desde luego, las consecuencias que tuvo en relación con la entera situación religiosa del hombre; el comercio del calvinista con su Dios se verificaba en el más profundo aislamiento interior, a pesar de la necesidad de pertenecer a la verdadera Iglesia para salvarse. Quien quiera darse cuenta de los específicos efectos de esta atmósfera peculiar, vea en **el libro más leído de toda la literatura puritana: el *Pilgrim's progress*, de Bunyan**, la descripción de la conducta de *Christians* cuando, dándose cuenta de que está en la “ciudad de la corrupción”, y habiendo oído el llamamiento de Dios que le ordena emprender inmediatamente la peregrinación a la ciudad celestial, rechaza la compañía de su mujer y sus hijos y, tapándose los oídos, va gritando a campo traviesa: *life, eternal life!* Ningún refinamiento podría reproducir mejor que el ingenuo goce del calderero que en su prisión hacía poesías, ante el aplauso de un mundo creyente, el estado de ánimo del creyente puritano ocupado sólo de sí mismo, pensando sólo en su propia salvación, ese estado de ánimo que se manifiesta en las conversaciones llenas de unción (que en algún punto recuerdan el *Gerechter Kammacher* de Gottfried Keller) que mantenía en el camino con otros hombres guiados por la misma aspiración. Y sólo una vez que ya se siente en lugar seguro, se le ocurre pensar que sería hermoso tener la familia a su lado. Es un temor ante la muerte y el más allá, idéntico al que se encuentra en Alfonso de Ligorio, descrito por Döllinger, pero que ahora es sentido por todos de modo penetrante, profundamente **alejado del espíritu de orgullosa mundanalidad de que dio muestra Maquiavelo** en su elogio de aquellos ciudadanos florentinos para quienes —en lucha con el Papa y la excomunión— “el amor a la ciudad natal estaba por encima del temor por la salvación de su alma”; **y más alejado todavía de sentimientos como los que Ricardo Wagner manifiesta** por boca de Sigmundo ante el encuentro mortal: “Saluda a Wotan; saluda a Wallhala... Pero no me habléis de los ásperos placeres del Wallhala”. Ahora bien, los efectos de esta angustia son

esencialmente distintos en Alfonso de Ligorio y en Bunyan: la misma angustia que impulsa al primero a rebajarse hasta límites inconcebibles estimula al segundo a una lucha incansable y sistemática con la vida. ¿De dónde viene esta diferencia?

A primera vista, parece un enigma cómo sea posible enlazar la tendencia a emancipar al individuo de los lazos que le unen al mundo, propia del calvinista, con la indudable superioridad del calvinismo en la organización social. Por raro que parezca, ello es una consecuencia del matiz que adquirió el cristiano **“amor al prójimo”** bajo la presión del **aislamiento interior** del individuo realizado por la fe calvinista. Por de pronto, en el orden dogmático. El mundo está exclusivamente destinado para honrar a Dios, el cristiano elegido tampoco existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, realizando sus preceptos en la parte que le corresponde. Ahora bien, Dios quiere que los cristianos hagan obra social, puesto que quiere que la vida social se adapte en su estructura a sus preceptos y se organice de modo que responda a aquel fin. **El trabajo social del calvinista** en el mundo se hace únicamente *in maiorem Dei gloriam*. Y exactamente lo mismo ocurre con la **ética profesional**, que está al servicio de la vida terrenal de la colectividad. Ya en **Lutero** vimos derivar el trabajo profesional especializado del “amor al prójimo”. Pero lo que en él era atisbo inseguro y pura construcción mental, constituye en **los calvinistas** un elemento característico de su sistema ético. Como el “amor al prójimo” sólo puede existir para servir la gloria de Dios y no la de la criatura, su primera manifestación es **el cumplimiento de las tareas profesionales impuestas por la *lex naturae***, con un carácter específicamente objetivo e impersonal: como un servicio para dar estructura racional al cosmos que nos rodea. Pues la estructura y organización (pletóricas de maravillosa finalidad) de este cosmos, que según la revelación de la Biblia y el juicio natural de los hombres parece enderezada al servicio de la “utilidad” del género humano, permite reconocer este trabajo al servicio de la impersonal utilidad social, como propulsor de la gloria de Dios y, por tanto, como querido por Él. **El puritano y el judío** realizan con la misma facilidad, aun cuando por razones diferentes, la eliminación absoluta de todo problema de teodicea y de todas esas cuestiones en torno al “sentido” del mundo y de la vida, que tanto preocupan a otros; en general, esta postura es compartida por toda la **religiosidad cristiana antimística**. Aparte de esta economía de fuerzas, presenta el calvinismo un segundo rasgo: el desconocimiento del dualismo entre el “individuo” y la “ética” (en el sentido de Sören Kierkegaard), a pesar de que el calvinismo pone al individuo a solas consigo mismo en cuestiones religiosas. No es éste el lugar de analizar el fundamento y significación de este punto de vista en relación con el racionalismo político y económico del calvinismo; en todo caso, ahí radica la fuente del **carácter utilitarista de la ética calvinista** y de los más característicos aspectos de la concepción profesional del calvinismo. Insistamos todavía, empero, en la **doctrina de la predestinación**.

Estimamos que el problema fundamental a resolver es el de cómo pudo ser soportada esta doctrina en una época en la que los problemas de la otra vida preocupaban infinitamente más que todos los intereses de la vida terrena. Todo creyente tenía que plantearse necesariamente estas cuestiones: **¿Pertenezco yo al grupo de los elegidos?** ¿Y cómo estaré seguro de que lo soy? Tales cuestiones relegaban a segundo término toda preocupación terrena. Para Calvino, personalmente, esto no constituía un problema: se sentía “instrumento” de Dios y estaba seguro de hallarse en posesión de la gracia. Por eso, a la apremiante cuestión de cómo podrá estar el individuo seguro de haber sido elegido para la vida eterna, no sabe dar en principio otra respuesta que ésta: debemos contentarnos con el

conocimiento del decreto divino y la perdurable confianza en Cristo que se logra por la verdadera fe. Sobre todo, rechaza el supuesto de que la conducta ajena pudiese revelar el destino de quien la practica; sería un intento vano pretender descifrar así los designios de Dios. Los elegidos no se distinguen aparentemente en nada, en esta vida, de los condenados, y en éstos son posibles incluso las mismas experiencias que en los elegidos (como *ludibria spiritus sancti*), con la sola excepción de la confianza creyente *finaliter* perdurable. Los elegidos son, pues, como la Iglesia invisible de Dios. Naturalmente, no ocurre lo mismo con los epigonos (así, Beza) y sobre todo con la extensa capa de los hombres vulgares. Para éstos, la cuestión de la *certitudo salutis*, la cognoscibilidad del estado de gracia, tenía que alcanzar una importancia primordial, y en general así ocurrió en cuantos lugares tuvo vigencia la doctrina de la predestinación, en los que atormentó de continuo la cuestión de si existen indicios seguros que permitan reconocer la pertenencia al grupo de los *electi*. Esta cuestión no sólo fue el eje de la **evolución pietista**, iniciada en el seno de la **Iglesia anglicana**, sino que en algún momento alcanzó significación constitutiva en cierto sentido, y aún más: vemos la importancia que **aun fuera del pietismo** tuvo durante todo el siglo XVII el problema de la posibilidad de constatar el estado de gracia por el propio individuo, es decir, por ejemplo, de su posibilidad de acceso a la comunión, al acto central del culto, el más decisivo para la posición social de los que en él participaban.

Planteadas la cuestión en torno al propio estado de gracia, resultaba imposible conformarse con el criterio de **Calvino**, nunca abandonado, en principio al menos, por la doctrina ortodoxa: recurrir al autotestimonio de la fe perdurable lograda en el hombre por la gracia. No lo podía, desde luego, la cura de almas, que a cada momento tenía que vérselas con las torturas que en las almas causaba la doctrina, recurriendo a diversos expedientes para resolver las dificultades. En los casos en que la doctrina no era interpretada con excesiva libertad, o no se la atenuaba en términos que implicaban un abandono de la misma, **hallamos dos tipos de consejos característicos para la cura de almas: en primer término**, se prescribe como un deber **el considerarse elegido y rechazar como tentación del demonio toda duda acerca de ello**, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia. **La advertencia del Apóstol de "afianzarse" en la propia profesión se considera ahora como un deber** para conseguir en la lucha diaria la seguridad objetiva de la propia salvación y justificación; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos "santos" seguros de sí mismos, que vemos personificados en ciertos hombres de negocios de la era heroica del capitalismo y aún hoy, en ciertos ejemplares aislados. **En segundo lugar**, como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, **se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia**.

La más elevada experiencia religiosa a que aspira **la piedad luterana** (singularmente en el curso de su evolución durante el siglo XVII) **es la unio mystica con Dios**. Como ya lo indica la palabra (desconocida para la Iglesia reformada), se trata de un sentimiento sustancial de Dios: el sentimiento de una efectiva penetración de lo divino en el alma creyente, cualitativamente análogo a los efectos de la contemplación en los místicos alemanes, y caracterizado por su carácter pasivo, enderezado tan sólo a satisfacer el anhelo de reposar en Dios, y su pura afectiva interioridad.

Lo decisivo para conocer el alcance práctico de la “**santificación de las obras**” es, sobre todo, el conocimiento de las cualidades características de la correspondiente conducta, tan distintas del comportamiento en la vida del cristiano medio medieval, que podría describirse aproximadamente del modo siguiente: en el aspecto ético, el cristiano corriente vivía en la Edad Media “al día”; cumplía, por de pronto, sus deberes tradicionales y realizaba además ciertas “buenas obras” que, normalmente, no constituían una serie racionalizada de acciones, ni eran esenciales, ni iban necesariamente unidas a un determinado sistema de vida, más bien eran realizadas ocasionalmente, con el fin, por ejemplo, de reparar ciertos pecados, o por influencia del clero, o sobre todo, en las proximidades de la muerte, como una especie de prima de seguro. Naturalmente, la ética católica era “ética de la intención”; pero acerca del valor de cada acción decidía su concreta *intentio*; y cada acción, buena o mala, era imputada a su autor, influyendo sobre su destino temporal, y eterno. La Iglesia pensaba así, con criterio realista, que el hombre no constituye en absoluto una unidad determinada y valorable desde un único punto de vista, sino que, normalmente, la conducta humana es algo contradictorio, por la influencia de opuestas motivaciones. Ciertamente, la Iglesia exigía también del hombre, como ideal, un radical cambio de vida; pero esta exigencia quedaba atenuada (para el tipo medio de hombre) justamente por uno de sus instrumentos más importantes de poder y educación: el sacramento de la penitencia, cuya función iba íntimamente ligada con la más profunda peculiaridad de la religiosidad católica.

El “desencantamiento” del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la **religiosidad puritana** (o, anteriormente, en la judía). Para el católico, la gracia sacramental de su Iglesia estaba a su disposición como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago que realizaba el milagro del cambio y que tenía en sus manos el poder de las llaves; se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él administraba penitencias y otorgaba esperanzas de gracia, seguridad de perdón y garantizaba la emancipación de la terrible angustia, vivir en la cual era para el calvinista destino inexorable, del que nada ni nadie podía redimirle; para él no había esos consuelos amistosos y humanos y ni siquiera podía esperar, como el católico y aun **el luterano**, reparar por medio de las buenas obras las horas de debilidad y liviandad.

Ahora bien, sólo una vida guiada por una constante reflexión podía ser considerada como superación del *status naturalis*; el *cogito ergo sum* cartesiano fue acogido por los **puritanos** de la época a través de una interpretación ética análoga. Esta racionalización dio a la piedad reformada su **carácter ascético**; al propio tiempo, constituye la razón de su íntima semejanza y de su específica oposición al catolicismo, al cual, naturalmente, no era extraña una actitud semejante.

Es indudable que el ascetismo cristiano albergó en su seno matices harto diferentes, tanto en sus manifestaciones externas como en su sentido más íntimo. Se educaba (objetivamente) al monje como trabajador al servicio del reino de Dios y (subjektivamente) se le aseguraba, a su vez, la salvación del alma. Pues bien, este activo dominio de sí mismo que era el fin de los *exercitia* de san Ignacio y de las formas más altas de las virtudes racionales monacales, venía a coincidir con la racionalización de la conducta exigida por el **puritanismo**. En el profundo desprecio conque en los relatos sobre los interrogatorios de sus matices se opone la fría y reposada serenidad de sus confesores a la desenfundada

algarabía de los nobles, prelados y funcionarios, resalta la alta estimación del reservado autocontrol que representaban aún hoy los mejores tipos del **gentleman inglés y angloamericano**. En nuestro lenguaje corriente: el **ascetismo puritano** (como todo ascetismo “racional”) trabaja por capacitar a los hombres en la afirmación de sus “motivos constantes” (singularmente los que aquél les inculcaba) frente a los “afectos”; aspiraba, por tanto, a educarlo como “personalidad” (en este sentido psicológico-formal de la palabra). La finalidad, contra lo que creía el vulgo, era poder llevar una vida alerta, clara y consciente; por ello, la tarea más urgente era terminar de una vez con el goce despreocupado de la espontaneidad vital, y el medio más adecuado de lograrlo, poner **un orden** en la conducta de los ascetas. Todas estas características existen también en las reglas del **monacato católico** con precisión no menor que en los principios de conducta del calvinismo.

En el ámbito de la **religiosidad calvinista** hemos presupuesto la doctrina de la **predestinación** como **fundamento dogmático de la ética puritana**, como conducta ética metódicamente racionalizada. Pero, de hecho, ése fue profesado aun fuera del círculo de los partidos religiosos más estrictamente adictos a la doctrina de Calvino: los “**presbiterianos**”, que constituyeron la piedra angular de toda la doctrina reformada; no sólo fue admitido en la independentista *Savoy declaration de 1658*, sino también en la *Hanserd Knollys confession bautizante de 1689*; y aun dentro del **metodismo**, **John Wesley**, el gran talento organizador del movimiento, era ciertamente partidario de la universalidad de la gracia; pero el gran agitador de la primera generación metodista y su más consecuente pensador, **Whitefield**, así como los adeptos de **Lady Hutingtop** (que durante algún tiempo ejercieron gran influencia) profesaban el “particularismo de la gracia”. En su grandiosa plenitud, fue esta doctrina la que, en la época decisiva del siglo XVII, sostuvo en los activos representantes de la “vida santa” la idea de que constituían instrumentos de Dios y ejecutores de sus providenciales designios y la que impidió el colapso prematuro de la espiritualidad en una santificación de las obras de orientación puramente utilitaria y terrenal, que hubiera sido incapaz de realizar tan extraordinarios sacrificios en favor de finalidades ideales e irracionales. Y el enlace de la fe en normas incondicionalmente válidas, con el absoluto indeterminismo y la plena trascendencia de la divinidad (realizada de modo genial a su manera), era también mucho más “moderna” en principio que aquella otra doctrina, más suave y más accesible al sentimiento, que subordinaba al mismo Dios a la ley moral.

Históricamente, la idea de la predestinación constituye el punto de partida de aquella dirección ascética que se suele designar corrientemente como “**pietismo**”. Mientras este movimiento se mantuvo en el seno de la Iglesia reformada, es casi imposible trazar un límite preciso entre los calvinistas pietistas y no pietistas. Casi todos los representantes más notables del **puritanismo** han sido incluidos entre los **pietistas**; y, desde luego, es completamente lícito considerar como una prolongación pietista de la auténtica doctrina de **Calvino** los intentos de conexionar la idea de la comprobación y la doctrina de la predestinación, con la aspiración a adquirir una *certitudo salutis* subjetiva. El origen del *revival* ascético dentro de las comunidades reformadas fue unido de ordinario, singularmente en Holanda, con un renacimiento de la doctrina de la predestinación, ya casi olvidada o, al menos, grandemente atenuada. Por eso, **en Inglaterra** no suele usarse en tales casos el concepto de “pietismo”.

La tendencia de los santos a aislarse del mundo podía conducir (en el caso de una exacerbación sentimental de la misma) a organizar la sociedad en un régimen semicomunista, siguiendo el modelo monástico, a lo que siempre ha mostrado cierta propensión el pietismo, aun dentro de la Iglesia reformada. Ahora bien, mientras no se llegó a esta consecuencia extrema a que hubiera llevado el cultivo del sentimentalismo religioso, mientras el pietismo reformado se conformó con asegurarse la bienaventuranza dentro de la vida profesional realizada en el mundo, el único efecto práctico de los principios pietistas fue un control ascético de la conducta profesional mucho más severo y un más hondo enraice religioso de la ética profesional, del que podía tener la simple “honradez” de los cristianos reformados normales, a quienes los pietistas “finos” consideraban cristianos de segunda categoría. La aristocracia religiosa de los santos (que en el curso de la evolución del ascetismo reformado fue mostrando sus perfiles, tanto más acusados cuanto más en serio se le tomó), pronto fue objeto de organización voluntaria (así, en Holanda) en forma de conventículos, mientras que en el **puritanismo inglés** dio lugar a la distinción formal entre cristianos activos y pasivos en la constitución de la Iglesia, y también a la formación de nuevas sectas.

Cuando **Wesley** combatía **la justicia de las obras** de su tiempo, no hacía más que reproducir la **vieja idea puritana** de que las obras no son el fundamento real, sino tan sólo el fundamento cognoscitivo del estado de gracia, y aun esto a condición de que sean realizadas exclusivamente *ad gloriam Dei*. Esto no lo hace por sí sola la conducta correcta, como él la había experimentado en sí mismo: tenía que añadirse el sentimiento del estado de gracia. En alguna ocasión llegó a considerar las obras como “condición de la gracia”, y en la declaración de 9 de agosto de 1771 insistía en que quien no realiza ninguna obra buena no puede ser buen creyente; los metodistas ponían especial empeño en hacer notar que lo que les diferenciaba de la Iglesia oficial no era la doctrina, sino la práctica de la piedad. El valor del “fruto” de la fe fue apoyado en el Evangelio de san Juan; y se consideró la conducta como claro signo de la regeneración.

Primero es la fundamentación religiosa de la idea puritana de la profesión y después sus efectos en la vida económica. Pese a todas las diferencias de detalle y a la acentuación de tal o cual elemento de los varios que nosotros hemos considerado como decisivos, éstos, en conjunto, existieron y actuaron en todas las confesiones religiosas ascéticas. Digamos, en resumen, que lo esencial para nosotros es la doctrina (común a todos los grupos) del “estado religioso de gracia” como un *status* que aparta al hombre del “mundo”, condenado como todo lo creado, y cuya posesión (fuese cualquiera el medio que para lograrla marcara la dogmática de cada confesión) no podía alcanzarse por medios mágico-sacramentales, ni por el descargo de la confesión ni por cualquier otro acto de piedad, sino tan sólo por la comprobación en un cambio de vida, clara e inequívocamente diferenciada de la conducta del “hombre natural”; seguía de ahí para el individuo el impulso a controlar metódicamente en la conducta su estado de gracia, y por tanto, a ascetizar su comportamiento en la vida. Pero, como ya vimos, este nuevo estilo de vida significaba **la racionalización de la existencia, de acuerdo con los preceptos divinos**. Y este ascetismo no constituía ya un *opus supererogationis*, sino una realización exigida a todo el que quisiera estar cierto de su bienaventuranza. Lo más importante es, empero, **que la vida propia religiosamente exigida al “santo” no se proyectaba fuera del mundo**, en comunidades monacales, sino que precisamente había de realizarse dentro del mundo y sus ordenaciones. Esta racionalización

de la conducta en el mundo con fines ultramundanos **fue el efecto de la concepción que el protestantismo ascético tuvo de la profesión.**

Al renunciar al mundo, el ascetismo cristiano, que al principio huía del mundo y se refugiaba en la soledad, había logrado dominar el mundo desde los claustros; pero quedaba intacto su carácter naturalmente despreocupado de la vida en el mundo. Ahora se produce el fenómeno contrario: se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo.

Un representante del **puritanismo inglés** dio a la idea de profesión su fundamentación más consecuente. **Richard Baxter** se distingue de muchos otros propagandistas de la ética puritana por su posición eminentemente práctica e irénica, y al propio tiempo por la universal acogida de que fueron objeto sus trabajos, de los que se hicieron abundantes ediciones y traducciones. **Presbiteriano y apologeta del sínodo de Westminster**, pero emancipándose paulatinamente (como tantos otros de los mejores espíritus de su tiempo) de la tutela dogmática de la ortodoxia calvinista, contrario en el fondo a la usurpación de Cronwell (por su hostilidad a toda revolución, al sectarismo y al celo fanático de los “santos”), pero tolerante ante las discrepancias en materias no fundamentales y siempre objetivo ante el adversario, buscó su campo de acción en el fomento de la vida ético-eclesiástica y (demostrando un sentido realista excepcional), por servir esta finalidad, púsose a la disposición del gobierno parlamentario, de Cronwell y de **la Restauración**, hasta que durante esta última, y antes del “día de san Bartolomé”, dimitió su cargo. Su ***Christian Directory*** es el más amplio compendio existente de **moral puritana**, y, en general, trata de satisfacer las necesidades prácticas de la cura de almas.

Cuando se leen el *Christian Directory* o la *Eterna paz del Santo*, de Baxter, o cualquier otro trabajo análogo, lo primero que sorprende en los juicios emitidos sobre la propiedad y su adquisición es la especial acentuación de los elementos ebioníticos del Nuevo Testamento: la riqueza constituye en sí misma un grave peligro, sus tentaciones son incesantes, y el aspirar a ella no sólo es absurdo por comparación con la infinita superioridad del reino de Dios, sino que es también éticamente reproable. Lo que realmente es reproable para la moral es **el descanso en la riqueza**, el gozar de los bienes, con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida “santa”. Sólo por ese peligro del “descanso en la riqueza” es ésta condenable; pues el “reposo eterno del santo” está en la otra vida; pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia, tiene que “realizar las obras del que le ha enviado, mientras es día”. Según **la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino el obrar**; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para “afianzar” nuestro destino. **Perder el tiempo** en la vida social, en “cotilleo”, en lujos, incluso en dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud —de seis a ocho horas como máximo—, es absolutamente **condenable** desde el punto de vista moral. El tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios. Por eso es también disvaliosa e incluso moralmente reproable en ciertos casos la contemplación inactiva, por lo menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional; pues para Dios es aquélla mucho menos grata que el cumplimiento de su

voluntad en la profesión. Y en último término, ya existe el domingo para dedicarlo a la contemplación; a este propósito observa Baxter que los que permanecen ociosos en su profesión son precisamente los mismos que nunca tienen tiempo para Dios cuando llega la hora de dedicárselo.

A esto se debe la insistente **predicación de Baxter** en su obra principal a favor del trabajo duro y continuado, corporal o espiritual. Dos motivos cooperan a ello. En primer lugar, el trabajo es el más antiguo y acreditado medio ascético, reconocido como tal por la Iglesia occidental en todos los tiempos, no sólo contra el Oriente, sino contra casi todas las regias monásticas del mundo; además, es el preventivo más eficaz contra todas aquellas tentaciones que el **puritanismo** agrupó bajo el concepto de *unclean life*.

Contra la tentación sexual, como contra la duda o la angustia religiosa, se prescriben distintos remedios: dieta sobria, régimen vegetariano, baños fríos; pero, sobre todo, esta máxima: “trabaja duramente en tu profesión”.

Pero, además de esto, el trabajo es fundamentalmente un fin absoluto de la vida, prescrito por Dios. El principio paulino: “**quien no trabaja que no coma**” se aplica incondicionalmente a todos; sentir, disgusto en el trabajo es prueba de que falta el estado de gracia.

Baxter no sólo no admite infracciones del deber ético del trabajo, sino que la riqueza no desliga para él de su cumplimiento, y en esto insiste repetidamente con la mayor energía. **Si el rico no trabaja, no tiene derecho a comer**, pues aun cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades, está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre. Pues Dios ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, **una profesión** (*calling*), que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar, y que **no constituye, como en el luteranismo, un “destino”** que hay que aceptar y con el que hay que conformarse, **sino un precepto** que Dios dirige a todos los hombres con el fin de promover su propia honra. Esta diferencia de intrascendente apariencia produjo, sin embargo, efectos psicológicos de gran alcance y estuvo en conexión con el desenvolvimiento de la interpretación providencialista del cosmos económico que ya era corriente en **la Escolástica**.

Lutero nunca rompió del todo con la “indiferencia” paulina hacia el mundo: de donde derivaba la obligación de aceptarlo tal y como es, obligación estrictamente religiosa. En cambio, en la **concepción puritana** adquiere matices nuevos el carácter providencial de la interacción de los intereses económicos-privados. Cual sea el fin providencial de la adscripción del hombre a una profesión, se reconoce en sus **frutos**, según el esquema puritano de interpretación pragmática. Acerca de esto, **Baxter** hace manifestaciones que en más de un punto recuerdan directamente los conocidos elogios que hacía **Adam Smith** de la división del trabajo. La especialización de las profesiones, al posibilitar la destreza (*skill*) del trabajador, produce un aumento cuantitativo y cualitativo del trabajo rendido y redundan en provecho del bien general (*common best*), que es idéntico con el bien del mayor número posible. La motivación, pues, es puramente utilitaria y afín en absoluto a criterios ya corrientes en la literatura profana de la época; por eso, la envoltura puritana aparece cuando **Baxter** pone al frente de todos sus razonamientos el siguiente motivo: “cuando el hombre carece de una profesión fija, todos los trabajos que realiza son puramente ocasionales y efímeros, y en todo caso, dedica más tiempo al ocio que al trabajo”; de donde

concluye que “él (el trabajador profesional) realizará en orden su trabajo, mientras que el otro vivirá en perpetuo desorden, y su negocio no conocerá tiempo ni lugar... y, por eso, **lo mejor para cada uno es poseer una profesión fija**” (*certain calling*; en otro lugar dice *stated calling*). La vida de quien carece de profesión no tiene el carácter metódico, sistemático, que exige la ascetización de la vida en el mundo.

Los puritanos rechazaban como no inspirados los Evangelios apócrifos, de acuerdo con su **rígida contraposición de lo divino y la naturaleza**. De los libros canónicos influía preferentemente el Libro de Job, en el que la profunda veneración a la Divina Majestad (absolutamente soberana y sustraída a toda humana medida), tan cara a las concepciones calvinistas, aparecía combinada con la seguridad final (tan secundaria para Calvino como importante para el puritanismo) de que Dios acostumbra a derraman sobre los suyos sus dones, incluso materiales, precisamente —y, según el Libro de Job, sólo— en esta vida. Por parte de **Baxter** se abandonó tanto el quietismo oriental que se revela en muchos de los salmos más inspirados y en las sentencias de Salomón, como el matiz tradicionalista del párrafo primero de la epístola a los Corintios, no obstante su fundamental importancia para determinar el concepto de profesión. Por eso se insistió tanto en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que ensalzan la rectitud, la honradez formal como signo de la conducta grata a Dios. Se pensaba que la ley mosaica sólo había sido desprovista de validez por la nueva Ley en sus preceptos puramente ceremoniales o cuyo alcance histórico se limitaba al pueblo judío, mientras que en los demás seguía en plena vigencia como expresión de la *lex naturae*: esta doctrina hacía posible, por una parte, prescindir de aquellos preceptos que ya no podrían hallar cabida en la vida moderna, dejando en cambio vía libre para que se fortaleciese el espíritu de legalidad austera y honrada propio de la ascesis profana de este protestantismo, tan afín en muchos de sus rasgos a la moral de la antigua ley. Por tanto, cuando no sólo los escritores de la época, sino incluso los contemporáneos, califican de **English hebraism** el sentido fundamentalmente ético del **puritanismo inglés**, proceden con acierto, a condición de que dicha designación se entienda debidamente. No hay que pensar únicamente en el judaísmo palestino de la época en que se dieron los preceptos del Antiguo Testamento, sino en el judaísmo tal como se fue formando lentamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista, legalista y talmúdica; y ya por eso precisa proceder con la máxima cautela al señalar paralelismos. Al puritanismo era completamente ajeno el sentido despreocupado de la vida que caracterizaba tanto al antiguo judaísmo, como a la ética económica del judaísmo medieval y contemporáneo, en aquellos rasgos específicos que marcan su posición en el desarrollo del *ethos* capitalista. La mentalidad judaica coincidía más bien con la del capitalismo “aventurero” de tipo político-especulador; su *ethos*, en una palabra, era el del capitalismo del paria, mientras que el puritanismo tenía el *ethos* de la industria racional burguesa y de la organización racional del trabajo, y sólo lo que encajaba en estos moldes fue lo que tomó de la **ética judaica**.

El suave **Baxter** agradecía a Dios haberle permitido nacer en **Inglaterra** y en el seno de la verdadera Iglesia, no en otra parte alguna; y un reconocimiento análogo dominaba todo el sentido de la vida de **la burguesía puritana**, que se sentía de **conducta irreproachable** por la gracia de Dios, determinando el **carácter formalista, austero y correcto** propio de los ejemplares representativos de aquella época.

Ya sabemos que la ascesis se dirigía, ante todo, contra el goce “despreocupado” de la existencia y de cuanto en ella puede proporcionar alegría; este rasgo se manifiesta del modo más claro en la lucha en torno al *Book of Sport* que **Jacobo I** y **Carlos I** elevaron a ley con el fin de combatir el puritanismo, y cuya lectura ordenó el último que se efectuase en todos los púlpitos. Los puritanos combatieron con furia la disposición real, que toleraba legalmente ciertos esparcimientos populares en domingo, fuera de las horas dedicadas al cumplimiento de los deberes religiosos, no sólo porque perturbaba el descanso del sábado, sino porque implicaba una directa oposición a lo que debe ser la **ordenada conducta del santo**. Y cuando **el rey** conminó con severos castigos todo ataque contra la legalidad de aquellos deportes, lo hacía precisamente con el fin de **acabar con ese rasgo ascético que parecía peligroso para el Estado**. La sociedad monárquica-feudal protegía a cuantos se sentían inclinados a la diversión, contra la naciente moral burguesa y los conventículos ascéticos enemigos de la autoridad.

El goce desenfrenado de la vida, tan alejado del trabajo profesional como de la piedad, era el enemigo del ascetismo racional, ya se manifestase aquél como deporte “señorial” o como la frecuente asistencia al baile y la taberna por parte del hombre vulgar.

En consecuencia, también ofrece rasgos de desconfianza, cuando no de hostilidad directa, la actitud ante los bienes culturales no valorables directamente desde el punto de vista religioso. No quiere decirse con esto que el ideal de vida del **puritanismo** implicase precisamente un recelo hosco o un marcado desprecio hacia la cultura, pues la verdad está exactamente en lo contrario, al menos en lo que respecta a la ciencia (salvo, claro es, la aborrecida escolástica); y **los más grandes representantes del movimiento puritano poseen hondísima formación renacentista**: los sermones del **ala presbiteriana** del movimiento rezumaban **clasicismo**, y los mismos radicales, a pesar de hacer de ello un motivo de crítica, no desdeñaban hacer uso de ese tipo de cultura en la polémica teológica.

La ascesis fue lo que sofocó la alegría vital de la vieja Inglaterra.

No debe olvidarse que **el puritanismo encerraba un mundo de contradicciones**, más afinado en sus jefes que en los “caballeros”. Pero esto en nada modifica el cuadro de conjunto por cuanto que la poderosa interiorización de la personalidad que pudo ser y fue de hecho la consecuencia del **creciente imperio del estilo vital puritano**, favoreció predominantemente a la literatura y las generaciones posteriores.

El puritanismo y, concretamente, **Baxter**, tuvieron en gran estima la agricultura, como rama particularmente importante de la actividad económica y específicamente compatible con la piedad; pero las simpatías no se concentraban en el *lordman*, sino en el *yeoman* y el *farmer*; y en el siglo XVIII, no en el *Junker*, sino en el “agricultor racional”. **La sociedad inglesa** de la época **aparece dividida** desde el siglo XVII por la separación entre la *squirearquía*, representante de la “**antigua alegre Inglaterra**”, y **los círculos puritanos**, cuyo poder social era todavía inseguro. Estos **dos rasgos**: la ingenua alegría vital, de una parte, y el dominio de sí mismo, severamente regulado y reservado junto con un cierto convencionalismo ético, de otra, **coexisten todavía hoy en la imagen del “carácter nacional” inglés**.

El **utilitarismo** se fue imponiendo insensiblemente, a medida que se iba secando la raíz religiosa. La ética medieval no sólo había tolerado la mendicidad, sino que había llegado a glorificarla en las órdenes mendicantes; y los mendigos seculares habían llegado a constituir una “clase” y ser valorados en esa calidad, por cuanto que daban al rico ocasión de realizar buenas obras al dar limosnas. Y todavía estuvo harto cercana a esta actitud **la ética social anglicana** de los Stuarts. Estaba reservada al **ascetismo puritano** la colaboración en la **dura legislación inglesa sobre los pobres**, que introdujo en esta materia los cambios más radicales; y pudo hacerlo, porque las sectas protestantes y las comunidades estrictamente puritanas no admitían en su seno la mendicidad.

Cuanto a los trabajadores, la **variedad pietista** de Zinzendorff, por ejemplo, glorificaba al trabajador fiel a su profesión, que no se preocupa de la ganancia, que vive con arreglo al modelo apostólico y está urgido, por tanto, con el carisma de los discípulos. Más radicales todavía eran las ideas, de tipo análogo, que en un principio se habían extendido entre **los bautizantes**. Desde luego, toda la literatura ascética de casi todas las confesiones estaba dominada por la idea de que el trabajo honrado es también cosa grata a Dios, aun cuando se realice por bajo salario por parte de aquel a quien la vida no ha brindado otras posibilidades más favorables; en esto, la ascesis protestante no introdujo novedad alguna, pero no sólo profundizó en esta idea con la mayor agudeza, sino que desarrolló lo que más importaba para la eficacia de la norma: el impulso psicológico motivado por la concepción de este trabajo como profesión, como medio preferible y aun único de alcanzar la seguridad de la gracia; por otra parte, **legalizaba la explotación de esta buena disposición para el trabajo**, desde el momento que **también el enriquecimiento del empresario constituía una “profesión”**. Ya se ve, pues, cuán poderosamente tenía que influir sobre la “productividad” del trabajo en sentido capitalista la exclusiva aspiración a alcanzar el reino de Dios por medio del cumplimiento del deber profesional y el severo ascetismo, que la disciplina eclesiástica imponía como cosa natural a las clases desposeídas. Para el trabajador moderno, la consideración del trabajo como “profesión” es algo tan característico como la correspondiente concepción del enriquecimiento para el empresario. Por eso, podía chocar entonces que un observante **anglicano** tan austero como **Sir William Petty** imputase el poderío económico holandés en el siglo XVII al hecho de que, en Holanda, los *Dissenters*, particularmente numerosos (**calvinistas y baptistas**) eran gentes que **consideraban “el trabajo y la industria como un deber para con Dios”**. A la **constitución social “orgánica”** (en la orientación fiscal-monopolista que adoptó en el anglicanismo bajo los Estuardos y sobre todo en la concepción de Laud), **y a la alianza del Estado y la Iglesia con los monopolistas** sobre una base cristiano-social, **oponía el puritanismo** (cuyos adeptos eran apasionados adversarios de este capitalismo oficialmente privilegiado de los grandes comerciantes, de los explotadores del trabajo a domicilio y de los mercaderes coloniales) los impulsos individuales de lucro racional y legal conseguido gracias a **la propia capacidad e iniciativa**, que de modo tan decisivo contribuyeron al florecimiento de las industrias creadas sin el apoyo del poder público, mientras que las industrias monopolizadas privilegiadas por el Estado desaparecieron nuevamente en **Inglaterra**.

A juicio de **Baxter**, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como “un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo”. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche.

En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, **el afán de lucro**, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agonales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte.

El hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del **influjo que las ideas religiosas han tenido** sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional; remata Max Weber.

Por otro lado, expongo el título del libro y sus capítulos e incisos, en el que incluí tu ensayo sobre la obra de Niklas Luhmann, como lo podrás notar en el inciso LA COMUNICACIÓN EN LA SOCIEDAD, del capítulo XVI. LA HUMANIDAD.

Libro: EDUCACIÓN INTEGRAL.

ÍNDICE:

- I. GENERALIDADES.
- II. "POLÍTICA Y EDUCACIÓN".
 - RELACIONES ENTRE POLÍTICA Y CIENCIA.
 - LOS INTELECTUALES Y LA POLÍTICA.
 - VIEJA Y NUEVA UNIVERSIDAD.
- III. FORMACIÓN PARA PREVENIR LA CORRUPCIÓN.
 - LA IMPORTANCIA DE LA ÉTICA.
 - LA PÉRDIDA DE LOS PRINCIPIOS EN MATERIA ELECTORAL.
 - EDUCACIÓN BASADA EN VALORES.
 - PROPUESTAS CÍVICAS Y ÉTICAS PARA MÉXICO.
 - LA REALIDAD SOCIAL A PARTIR DE LA FAMILIA.
 - ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD PARA PREVENIR LA CORRUPCIÓN.
- IV. TOLERANCIA, COOPERACIÓN, RECIPROCIDAD, CONSIDERACIÓN Y RESPONSABILIDAD COMO VALORES BÁSICOS DE LA CONVIVENCIA.
- V. LOS VALORES CÍVICOS Y LA FORMACIÓN CIUDADANA.
 - EJEMPLO DE UN CANTO A LA BANDERA.
 - VALORES CÍVICOS.
 - VALORES ASIÁTICOS.
 - LOS VALORES COMPARTIDOS EN SINGAPUR.
 - MATICES DE LOS VALORES ASIÁTICOS.
 - COMUNIDAD E INDIVIDUO.
 - INMUTABILIDAD DE ELEMENTOS CONFUCIANOS.
 - EL CONFUCIO CAPITALISTA.
 - REIVINDICACIÓN DE VALORES ASIÁTICOS.
 - DESFAZ DEL CONCEPTO MODERNIDAD.
- VI. LIBERTAD.
- VII. JUSTICIA.
- VIII. LA DEMOCRACIA COMO FORMA DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA.
- IX. PARTICIPACIÓN, TOMA DE DECISIONES Y COMPROMISOS.
- X. RELACIONES FAMILIARES.

- TIPOS DE RELACIONES FAMILIARES.
 - CICLO VITAL DE LA FAMILIA.
 - PROBLEMAS DE LA FAMILIA.
 - LA VIOLENCIA EN LA FAMILIA.
 - ¿CÓMO HA CAMBIADO LA FAMILIA?
- XI. LA AMISTAD.
- XII. RELACIONES SENTIMENTALES EN LA ADOLESCENCIA.
- XIII. ORGANIZACIONES SOCIALES.
- XIV. ENTORNO Y MEDIO SOCIAL.
- DEFINICIÓN DEL MEDIO SOCIAL O ENTORNO.
 - FUNCIONAMIENTO DEL MEDIO SOCIAL Y VALORES QUE LE DAN COHESIÓN.
 - EL SENTIDO DE PERTENENCIA AL MEDIO SOCIAL.
 - IMPORTANCIA DEL SENTIDO COMUNITARIO EN UN INDIVIDUO.
 - LOS GRUPOS SOCIALES INTERMEDIOS ENTRE LA FAMILIA Y LA NACIÓN.
 - ¿CÓMO LOGRO SER CONGRUENTE CONMIGO MISMO EN MIS DIFERENTES INTERACCIONES SOCIALES?
 - FACTORES QUE TRANSTORNAN LA VIDA COMUNITARIA.
- XV. ELEMENTOS QUE FORMAN UNA NACIÓN, UN PAÍS Y UN ESTADO.
- LEGISLACIÓN VIGENTE.
- XVI. LA HUMANIDAD.
- VISIÓN HISTÓRICA Y PROSPECTIVA.
 - LA COMUNICACIÓN EN LA SOCIEDAD.
 - CULTURA DE LA INTEGRIDAD.
 - LA CONCIENCIA SOCIAL Y CULTURAL.
 - IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN PARA UN PAÍS.
- BIBLIOGRAFÍA.

Reproduzco enseguida el inciso de referencia:

- LA COMUNICACIÓN EN LA SOCIEDAD.

Los hombres ya no son el sujeto activo y rector de esta sociedad, sino el entorno del sistema social, el cual está compuesto de comunicación, como lo expresó el **Dr. José Luis Hoyo Arana** en su ensayo sobre la obra de Niklas Luhmann, del mes de enero de 2017, el cual se expresa a continuación:

Conocí personalmente a Niklas Luhmann a principios de los años noventa en la Universidad Iberoamericana, en un curso de actualización para profesores impartido por él mismo. Todo parecía ir en la línea de Talcott Parsons, hasta que el ponente afirmó que ***“La sociedad no se compone de hombres, sino de comunicación”***. De ahí en adelante hube de entablar intensas discusiones con el autor, cuya obra me intrigó cada vez más, de manera que para entenderlo hube de leer la bibliografía más frecuentemente citada en sus variados escritos, labor que culminó con la redacción de mi tesis doctoral. Fue una desgracia la prematura muerte de Luhmann a finales del siglo pasado, pues una vez reconocido como profesor emérito de la Universidad de Bielefeld, RFA, había aceptado pasar un año con nosotros en México para darnos a conocer a profundidad su teoría.

Podemos decir que la obra de **Luhmann supera a todos los autores sociológicos del S. XX, incluido el propio Max Weber**, cuya obra, reciclada y reinterpretada, parece sobrevivir como remanente de actualidad a ya casi un siglo de haber sido elaborada. Luhmann no sólo es un severo crítico de Parsons, sino de la propia teoría de la acción de Weber, cuya viabilidad pone en tela de juicio.

Luhmann escribió más de 40 libros y cerca de 500 artículos. Las fuentes en las que se alimenta para escribir su obra original es de carácter exponencial. No menos dificultosa es la lectura de sus escritos, escasamente comprendidos y las más de las veces tergiversados. La teoría general de sistemas, la teoría de la evolución, la teoría de la comunicación y la diferenciación de la sociedad, plantean nuevos horizontes teóricos reconocidos por el propio Jurgen Habermas, con quien sostuvo una discutida controversia que lo catapultó a la primera línea de la investigación sociológica en la República Federal de Alemania.

Raúl Zamorano Farías es un estudioso de la obra de Niklas Luhmann. Pero Zamorano parece olvidar que el medio académico y el público en general, no están empapados con la terminología del autor, por lo que habría hecho falta una breve introducción a su obra, misma que sucintamente me permito exponer sin el permiso del autor.

Luhmann parte de la Teoría General de Sistemas, en particular de la obra de Ludwig von Bertalanffy, biólogo austriaco que desde los años treinta del siglo pasado, comprobó que no podía progresar en sus investigaciones científicas conforme a los cánones tradicionales de las ciencias naturales, por lo que se vio precisado a elaborar una teoría que él mismo denominó Teoría General de Sistemas, y que al compartir con científicos de diversas ramas científicas, pudo comprobar que esa misma vertiente ha sido esbozada por sus colegas bajo distintas denominaciones. Esta teoría, de carácter fundamentalmente epistemológico, le permite separarse de los rígidos cánones de la física para ampliar sus horizontes en la biología, con resultados que son reconocidos hasta la fecha. El mismo autor apunta al final de su obra que, si bien el hombre ha logrado dominar el mundo físico y hasta cierto punto el biológico, le queda pendiente por dilucidar el orden social, tarea que Luhmann se atrevió a emprender con base a la Teoría General de Sistemas.

Lejos de emprender una investigación de carácter analógico al estilo de Comte, Luhmann reelaboró la Teoría General de Sistemas y la complementó con base al constructivismo en su vertiente radical, corriente epistemológica elaborada entre otros por Heinz von Foerster, físico de origen austríaco, en la que la concepción epistemológica vétero europea de sujeto-objeto es sustituida por la de sistema-entorno. Ello dio como resultado la utilización de una nueva epistemología que deja atrás la concepción clásica causa-efecto y la relación sujeto-objeto, para concebir el sistema social en un sistema compuesto por subsistemas, independientes los unos de los otros, que a la vez fungen como entorno recíproco que permite la evolución y diferenciación del sistema social.

Estos subsistemas sociales dejan atrás la concepción tradicional de la sociedad articulada centralmente por el Estado, para concebir una sociedad acéntrica, cuyo vínculo fundamental consiste en la comunicación. Los hombres ya no son el sujeto activo y rector de esta sociedad como en la koinonía griega, sino el entorno del sistema social, el cual está compuesto de comunicación. En el proceso de diferenciación de la sociedad se han establecido Medios de Comunicación Simbólicamente Generalizados, que permiten al

individuo reducir la complejidad del entorno y agilizar la comunicación. Surgen así, en el transcurso de la evolución social, los subsistemas de la política, de la ciencia, del derecho, de la economía, del arte, de la religión etc., se reproducen a sí mismos independientemente los unos de los otros, con base a códigos binarios que articulan su evolución y diferenciación social: El código de reproducción del sistema político es el de poder/oposición, el de la ciencia verdad/error, el del derecho legalidad/ilegalidad, el de la economía propiedad/no propiedad, el del arte estético/no estético, el de la religión trascendencia/inmanencia etc.

En la medida en que la sociedad evoluciona, estos subsistemas se van diferenciando e independizando los unos de los otros, lo que permite reducir la complejidad social y articular el sistema social en su conjunto. La evolución a su vez, elaborada por Darwin y con frecuencia concebida linealmente, es clarificada por Luhmann como un proceso de variación, adaptación y estabilización, lo que da como resultado una cadena articulada que conserva al sistema a la vez que le permite adaptarse a las nuevas circunstancias de un entorno inestable y en cambio continuo.

El concepto de complejidad es fundamental en la obra de Luhmann. Un sistema es por naturaleza complejo, pues la complejidad se perfila cuando ya no somos capaces de diferenciar la relación causa-efecto entre los distintos elementos que lo componen. Y el más complejo de todos los sistemas, sean de carácter físico, biológico o psíquico, es el Sistema Social.

Para abordar el Sistema Social Luhmann parte de la comunicación. **Una sociedad que no se comunica**, como él mismo solía decir, es un agregado de cuerpos, pero **no constituye una sociedad**. Esta sociedad se reproduce a sí misma mediante la comunicación, para lo cual recoge el concepto de autopoiesis de otro biólogo chileno, Humberto Maturana, quien por su parte habría de revolucionar también el campo de la biología, al descubrir que lo que realmente define al ser viviente, por encima de cualquier otra concepción, es su capacidad para producir y reproducir por sí mismo los elementos que lo constituyen.

Conforme a ello, **Luhmann elabora un nuevo concepto de comunicación** que deja atrás el concepto tradicional manejado por los comunicólogos —*comunicare*, poner en común— para descubrir que la comunicación constituye un proceso de doble contingencia, que empieza por la selección de un tema por parte del emisor (Ego), luego la forma en que lo concibe, en seguida la manera en que lo trasmite (A), y la aceptación de la notificación por parte del receptor (Alter), quien a su vez hará una selección de lo comunicado y lo entenderá según su capacidad psíquica, sus antecedentes vivenciales, la confianza para con su interlocutor, la percepción de su entorno su interés personal etc., para finalmente aceptar o rechazar el comunicado, que de todas formas habrá operado una transformación en su sistema psíquico (B), pues ha recibido una comunicación que altera de una u otra manera, para bien o para mal, pero necesariamente con alguna consecuencia, todo su conocimiento anterior.

Si esto sucede entre dos personas, imaginemos el maremágnum de comunicación que se opera en el sistema social, sobre todo a partir de las redes sociales que han alterado sustancialmente los medios tradicionales de comunicación colectiva. Las recientes elecciones en los EE.UU. son un claro ejemplo de cómo la comunicación, aun basada en contenidos

irracionales, puede significar para el ignorante un medio que le permite reducir la complejidad del entorno a esquemas simplificados al alcance de su percepción.

En el proceso de comunicación, es fundamental en Luhmann la categoría de *Sentido* (Sinn), misma que recupera de la obra de Husserl. El sentido es lo que permite y hace posible la comunicación, pues aún una comprensión errónea o tergiversada de lo comunicado tiene sentido. Incluso el desorden de la teoría del caos tiene sentido, tal como lo tienen las ruinas de un edificio. El sentido se produce y reproduce mediante la comunicación, y en el proceso participan los hombres con sus sistemas psíquicos —o se a su conciencia— no como actores, sino como entorno del sistema social, el cual se compone fundamentalmente, como apuntamos arriba, de comunicación.

Es muy claro el apartado que Zamorano dedica al Poder como Medio de Comunicación Simbólicamente generalizado, pues el poder deja de ser un objeto de carácter ontológico (el término *empoderar* es el peor de los sofismas), para constituir un instrumento de reducción de complejidad, en el que tanto intenciones como expectativas están también sujetas a una doble contingencia por parte de quien manda y de quien obedece, y en cuyo juego y rejuego la confianza constituye un factor fundamental. **Luhmann, a diferencia de Weber, distingue entre poder y coerción**, pues en este último caso la responsabilidad del oprimido es asumida por el opresor. El poder real, paradójicamente, es libremente asumido por las partes, de manera que la amenaza se utiliza únicamente como una posibilidad que el detentador del poder prefiere no aplicar.

Zamorano ubica el nacimiento del Estado con Hobbes en el S. XVII. De hecho, la concepción del Estado es anterior a Maquiavelo, quien la codifica en el primer párrafo de su obra *De Principatibus*: “*Tutti li stati, tutti e dominii...*”. Zamorano concibe al estado como agente de terror, cuando en realidad es un ente artificial —a diferencia del *zoon politikon* aristotélico— al que los individuos, mediante un pacto de sangre, hacen entrega de su voluntad —de ahí el cuerpo compuesto por hombrechitos— para que los proteja de sí mismos: *homo homini lupus*. Para Hobbes, el Gran Leviatán es un poder en la tierra al cual no hay poder que pueda oponerse. Su función es la de proteger la vida, bienes y seguridad de los súbditos; es un dios terrenal sin el cual no existiría ni producción, ni intercambio, ni cultivo de las ciencias y las artes, *ni sociedad* sin su cobijo omnímodo. Para Hobbes, el Estado es antecedente y supuesto necesario para la aparición y existencia de la sociedad.

El acoplamiento estructural entre los subsistemas de **la política y el derecho** ciertamente constituyen la médula del **Estado moderno**, pues el derecho sin el acompañamiento de la coerción física sería para el hombre como las llamadas a misa en la madrugada del domingo. Pero la sociedad acéntrica también contiene los subsistemas de **la economía** y de **la ciencia**, sin los cuales el subsistema de la política no podría reproducirse, pues constituyen parte del entorno necesario del que se alimenta. Maquiavelo nos hablaba ya de que todo estado requiere; para poder mantenerse, de *buenas leyes y buenos ejércitos*, a semejanza del centauro Quirón, que era mitad hombre y mitad bestia, estructuralmente acoplados el uno con el otro...

Por lo que concierne al **orden social en México**, es interesante estar bajo la lupa de un observador que nos ve desde la barrera y que, aun cuando no se encuentra en el entorno sino dentro del sistema, su posición de observador le permite ver fenómenos a los que, por

estar acostumbrados o familiarizados con ellos, solemos pasar por alto aquellos a los que aquí nos tocó vivir. Por ello resulta interesante la **observación periférica de Zamorano**, que puede descubrir nuestro punto ciego y llamar la atención sobre problemas que nos pasan desapercibidos.

Si ya es de suyo difícil concebir la conformación y evolución de un Estado determinado, es aún más complejo concebirlo a nivel regional. Difícilmente son homologables los Estados del Cono Sur con Centroamérica y menos aún con México: los procesos de colonización, las raíces culturales, la inmigración posterior a la independencia y los procesos de diferenciación son distintos en el norte y asimétricos con el sur. Quizá el único acontecimiento común y simultáneo sean los movimientos de independencia a partir de la invasión napoleónica a España, que acarreó consigo una crisis de legitimidad que provocó respuestas políticas variadas en el continente.

Cabe mencionar que en México tuvimos no uno, sino al menos **tres proyectos constitucionales**, el último de los cuales procede de una revolución social (F. Katz) que antecede a la revolución soviética y que sirve a ésta como modelo para elaborar la constitución propia. El derecho de huelga, la propiedad diferenciada (privada, social, estatal, ejidal, comunal), la propiedad del Estado sobre los bienes del subsuelo, el derecho a la educación y otros tantos atributos sociales, son elementos que no estaban vigentes en las constituciones liberales europeas ni en la norteamericana, sino que fueron producto de un movimiento social que plasmó en la constitución el compromiso de clases emanado de la revolución mexicana.

Cabe mencionar también que la inmigración masiva de europeos al cono sur, principalmente italianos, españoles, portugueses, centroeuropeos e ingleses, constituye una base social distinta a la mexicana, país gobernado históricamente y centralmente por tlatoanis y virreyes, conforme al modelo del Gran Turco de Maquiavelo, y no conforme al modelo del Rey de Francia, propio de los regímenes parlamentarios europeos, lo que trae consigo una cauda de generales y caudillos que monopolizan el poder político, hasta derivar en el régimen presidencial unitario que nos rige. País conformado desde la colonia por castas, dirigido en el S. XIX por criollos, en el que surgieron dos imperios absolutos contrarios a la democracia, gobernado por decreto por un indio oaxaqueño y luego por un mestizo que le dio a la nación su forma definitiva de Estado, país vapuleado por una revolución originada en la cúpula oligárquica y no en las bases campesinas como reza el mito, revolución que disolvió las castas y creó la idea del mestizaje (¿mito o realidad?) para igualar a los mexicanos, revolución que no fue de carácter burgués ni mucho menos proletaria, de la que salió triunfante la clase media y que sigue en búsqueda de su propia identidad hasta la fecha, diferencias que marcan una profunda sima con la evolución política de los estados conosureños. A ello hay que agregar que la ilustración, movimiento cultural que da paso a la modernidad, si bien ni siquiera pudo arraigar en España, mucho menos llegó echar raíces en el continente; a lo sumo sus principios de igualdad y libertad fueron enarbolados como ideología libertaria, pero en absoluto concebida como lo fue en Europa, o sea como la etapa en la que el individuo alcanza la mayoría de edad del conocimiento y se hace responsable de sus propias acciones y decisiones, el hombre racional que se atreve a pensar por sí mismo (Kant) al margen de la tutela eclesiástica o civil, sino que prefiere someterse mansamente bajo el cobijo paternal del gobernante en turno para poder culparlo después

de sus desventuras. El movimiento de independencia en México con Hidalgo fue en el fondo un movimiento de restauración (llamado a Fernando VII) y una rebelión contra la Ilustración, y la consumación de la Independencia en 1821 se debió a juramentación de la Constitución de Cádiz por parte del Rey de España, lo que Iturbide consideró como una aberrante abolición de la monarquía.

Si bien los transitólogos, con Juan Linz a la cabeza, tratan de explicar la transición del Estado autoritario a la democracia, ello no deja de ser más que una analogía del caso español, la transición del franquismo a la democracia. Pero al menos desde Comte sabemos que las analogías son inoperantes, pues fuera de las semejanzas superficiales no llegan a matizar las diferencias de fondo que subyacen en los cambios sociales. Para Luhmann, el cambio social es cotidiano y continuo, hasta que la evolución del sistema se adapta a las variaciones del entorno y logra nueva estabilización.

Para que exista un **acoplamiento estructural entre poder y derecho**, primero es necesaria una plena diferenciación y autonomía de los sistemas. Cuando los subsistemas no están totalmente diferenciados o se imbrican entre sí, ambos sistemas se corrompen (Luhmann, Sistemas Sociales). Así, el poder no diferenciado utiliza el derecho como arma contra el adversario (a los amigos consideración y benevolencia; a los enemigos, la ley a secas), y a la inversa, el derecho invoca casuísticamente y en reciprocidad el poder coercitivo del Estado según el arbitrio del juez en turno.

Zamorano pasa por alto que un **requisito fundamental de la democracia**, desde la Grecia antigua hasta la actualidad, necesariamente supone la igualdad entre los hombres. Si esta igualdad pareciera natural en el cono sur, no lo ha sido en México desde el Virreinato, cuando había hombres de razón, peninsulares o criollos por un lado, y los que la tenían escasa o disminuida, o sea los naturales de estas tierras por el otro, por lo que tenían necesariamente que ser tutelados por los conquistadores, país diferenciado además racialmente por más de treinta castas en orden piramidal. No era lo mismo español que criollo, ni indio que mestizo ni mulato que cambujo.

Según F. Katz, los únicos habitantes que llegaron a ejercer la democracia en México de mediados a finales del S. XIX, fueron los colonos mexicanos del noroeste del país, rancheros y pequeños propietarios libres que se consideraban iguales entre sí, y que hombro con hombro con los hacendados hubieron de hacer frente a los apaches y pueblos originarios de las praderas.

Después de la revolución triunfante, tampoco hubo igualdad entre quienes participaron activamente en ella y quienes fueron vencido o se mantuvieron al margen del movimiento: *"nosotros los revolucionarios"*, solía decir Fidel Velázquez, *"conquistamos el poder por las balas; los panistas quieren conquistarlo con votos: ¡que vengan, a ver de a cómo nos toca!"* El triunfo revolucionario les dio a los caudillos el derecho de abanderar las conquistas populares emanadas de la Revolución y ostentarse como protectores de los desvalidos: el Estado paternalista, no populista, toma en sus manos la dirección de la economía, impidiendo su diferenciación y manteniendo con ello el principio de Estado centralizado y omniabarcador, en el que el federalismo sólo servía para atenuar las diferencias regionales. Cuando Vicente Fox cedió a principios de este siglo el poder central y el presupuesto federal a los gobernadores, surgieron los virreyes regionales cuyos abusos ya no pudieron ser

contenidos hasta la fecha, si no por el presidente en turno, menos aún por los poderes locales y mucho menos todavía por los ciudadanos.

El meollo de la democracia en Luhmann no sólo consiste en la diferenciación social y en el binomio poder/oposición; la parte medular de su tesis es la transformación del poder piramidalmente estructurado en **una escisión cupular**, mediante la cual poder y oposición cogobiernan, el primero por la necesidad de su propia legitimación y reconocimiento por parte de la oposición, la segunda por la expectativa de un acceso futuro al poder político. Por lo demás, el imperio del Leviatán tiene sus bemoles en México: puede inspirar terror a los europeos y atemorizar a los sudamericanos; pero en un país familiarizado con la muerte, acostumbrado a la fatalidad y en el que la canción popular afirma que la vida no vale nada, hace falta mucho más que el temor para gobernarlo.

El mundo de las expectativas no es un esquema estático, sino continuamente cambiante. No sólo opera la experiencia personal de ego, sino también la expectativa de la expectativa del otro, ambas permeadas por la desconfianza, sobre todo en el medio político. Y sin embargo, los políticos se entienden y atienden los mensajes del adversario. Aun cuando muchas veces no exista una comunicación directa, al menos en apariencia, la prensa hablada y escrita funciona como el buzón de los políticos, como algún comentarista dijera. El código de la política no se reduce a la simple aceptación o rechazo, sino a la aceptación o rechazo condicionados, lo cual establece un sistema de comunicación autopoietico por encima de los ciudadanos.

No sé si Zamorano tenga razón en cuanto a la “desdiferenciación” de los sistemas; yo pienso que más bien la evolución de la sociedad no ha terminado cabalmente la diferenciación de los sistemas, lo que hace que los sistemas se imbriquen y corrompan entre sí, como arriba apuntamos. Históricamente es difícil librarse de un esquema de privilegios (etimológicamente: por encima de la ley) heredados del virreinato, por lo que cualquiera que se sienta miembro del clan gobernante en turno, que posea riqueza, nombre o ascendencia insigne reclama para sí la impunidad ante cualquier falta, sino que el supuesto de la igualdad es una tarea pendiente de acabar: en el país, como en la novela de Orwell, continúan existiendo unos más iguales que otros. Más aún, México es el único país donde existe el vocablo “igualado”, que en el diccionario de la lengua española significa un pollo al que ya le están saliendo plumas y se va haciendo igual al gallo, pero que en nuestro país “no seas igualado” quiere decir: somos diferentes, no estás a mi altura, yo soy más que tu, tu eres ignorante, yo sabio, tu eres pobre, yo rico, yo soy poderoso, tú no eres nadie, yo soy gente educada, tu naco. El régimen de castas ha dado paso a nuevos estratos sociales que ignoran, desconocen y ningunean al de abajo, pero que se conocen, reconocen y comunican entre sí.

Un atisbo de los sistemas sólo formalmente diferenciados que menciona Zamorano tiene un precedente en el clásico libro de D. Pablo González Casanova, *La democracia en México*: apunta acertadamente que en el México de aquellas épocas existía una democracia formal, con división de poderes, representantes populares, congreso y sistema de partidos; pero que en realidad existía lo que Enrique Krause llamaría posteriormente “La presidencia imperial”, o sea la centralización del poder único en manos del presidente, quien libre y personalmente

disponía no sólo el nombramiento de sus colaboradores y Secretarios de Estado, sino también del regente de la ciudad y gobernadores de los Estados.

No podemos ignorar que a partir del 68 existe ya una población urbana que se aleja del México agrario de la Revolución, y que paulatinamente va exigiendo **derechos y participación política real**. La “Apertura democrática” iniciada por Luis Echeverría abriría pauta para la participación de la izquierda en las instituciones, y Don Jesús Reyes Heróles advertiría que si el régimen no abría las puertas de palacio a las nuevas generaciones, éstas las abrirían a patadas. El cambio democrático se inicia paulatina pero inexorablemente, hasta lograr los primeros cambios efectivos de gobernadores en el norte del país, luego la jefatura de gobierno con el hijo del General Cárdenas y finalmente con la presidencia de Vicente Fox al iniciar el siglo.

Zamorano apunta a los abusos de poder, desde el “Góber precioso” hasta Duarte, pero pasa por alto que, si bien no pudieron ser destituidos por el poder presidencial, sí perdieron sus respectivos estados, hasta entonces ininterrumpidamente gobernados por el PRI, a manos del voto ya efectivamente libre y secreto del ciudadano ofendido.

En cuanto a la autonomía universitaria, podría decirle que si bien que si bien en su origen encarnó un proyecto contrarrevolucionario y la opinión presidencial innegablemente fue tomada en cuenta en el siglo pasado, Barros Sierra desafió al poder presidencial al encabezar una manifestación de estudiantes y profesores contra los abusos del poder en la época de Díaz Ordaz, que tanto Fox como Calderón se desentendieron de los asuntos universitarios y que ahora la cercanía presidencial se usa como arma efectiva para descalificar al candidato a rector, como acaba de suceder en la sucesión de la UNAM y del COLMEX en fecha reciente. Más bien habría que cuidar la autonomía universitaria de la injerencia de partidos políticos y delegaciones políticas, a quienes no cuesta nada mantener becarios a sueldo que representen sus intereses dentro de la comunidad universitaria. En lo que concierne a la designación de directores, he sido personalmente testigo de que no siempre ha prevalecido la preferencia del rector en turno por alguno de los candidatos, sino que la Junta de Gobierno ha decidido conforme a su soberano parecer la designación del director en turno. La junta de gobierno fue establecida por el gobierno mexicano en la Ley Orgánica de la UNAM a principios de los años cuarenta, para evitar la duplicidad de ganadores y conflictos subsiguientes a la elección de rectores. Una mejor fórmula no ha sido hasta la fecha encontrada.

En resumen, el libro de Zamorano significa la aplicación de un nuevo enfoque epistemológico al estudio del Sistema Político Mexicano, esfuerzo que parcialmente ensayé en la colaboración que suscribí en el libro compilado por León y Ramírez, *Dilemas de la democracia: No basta con conocer la teoría política y social de Niklas Luhmann*, ya de por sí difícil y compleja. Es llegado el momento de **aplicarla** al estudio de nuestros problemas concretos, para que tanto académicos como políticos estén en condiciones de entender una sociedad compleja que, para ser aprehendida, requiere de una teoría aún más compleja. Y así concluye su ensayo el Dr. José Luis Hoyo Arana.

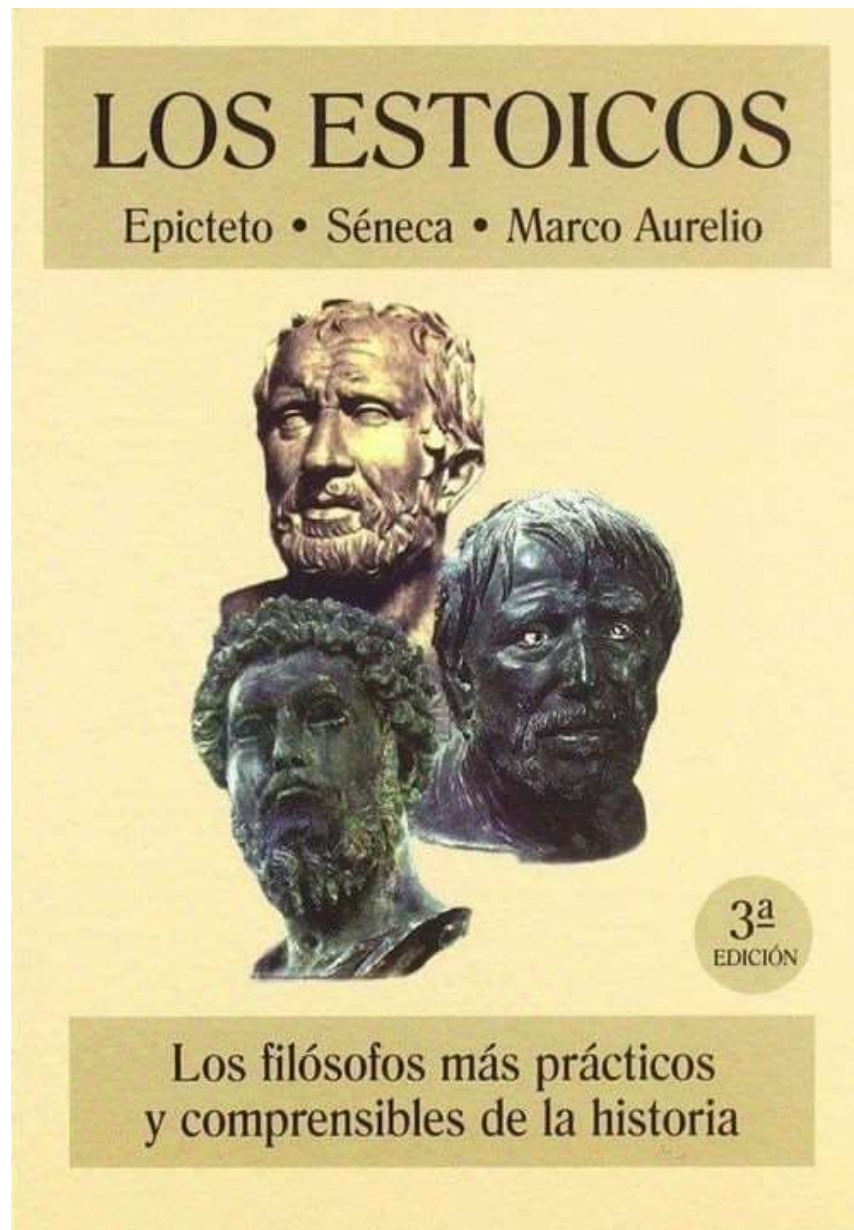
Quedo en espera de tus comentarios, y ojalá nos volvamos a reunir pronto, pues todos te apreciamos mucho; en especial, a mi hijo mayor le gustaría volver a platicar contigo.

Además, quiero devolverte tu libro que olvidaste, al cual seguramente le tienes mucho cariño.

Un abrazo.

Luis Felipe.

Las cuatro virtudes del estoicismo.



Las cuatro virtudes del estoicismo

El estoicismo es una filosofía muy simple, que busca el crecimiento personal y con base a eso, mejorar las relaciones de las comunidades. Sus creencias se basan en 4 aspectos principales:

1. Sabiduría: tener la capacidad intelectual de lidiar con todo tipo de situaciones buscando siempre la solución más lógica y racional.
2. Templanza: aprender a controlar todos los instintos y vivir con base única en la moderación de los deseos y las emociones.
3. Justicia: dar a todos lo que les corresponde, tomando en cuenta sus derechos y sus verdades.
4. Valentía: demostrar la fuerza emocional necesaria para saber aceptar los aspectos negativos de la vida sin miedo.

¿Cómo puedes practicarlo?

Primer paso: Aprende a controlar tus emociones. Marco Aurelio, solía utilizar la meditación y como mantra decía: "Hoy escapé de mi ansiedad, la saqué de mí porque me di cuenta que venía de mis propias percepciones y no de afuera".

Segundo paso: Busca un ejemplo que te inspire y sigue sus pasos. Séneca, en su libro "Cartas de un estoico" dice: "Elige a alguien cuya forma de vivir tenga tu aprobación. Mantente siempre en su misma dirección, como un guardián, como un modelo".

Tercer paso: Aprende a aceptar los fracasos como parte natural de la vida. Las caídas son parte del éxito.

Cuarto paso: Lee todo lo que puedas y actúa con base en tus aprendizajes. Epícuro, en su libro "El arte de vivir" dice: "No digas que has leído varios libros, demuéstalo con tus acciones".

Quinto paso: Analiza el uso que le das a tu tiempo, puede ser que le estés dando demasiada importancia a nimiedades.

Esta creencia filosófica, sigue vigente en la actualidad. El líder político, Nelson Mandela se guiaba por los libros de Marco Aurelio, uno de los máximos representantes del estoicismo. La filosofía cree en la paz, mas no quiere decir que crea en la pasividad.

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.nueva-acropolis.es/filiales/libros/Los_estoicos.pdf&ved=2ahUKEwj8m6G61u3oAhUERK0KHStmALsQFjAAegQIARAB&usg=AOvVaw1IAYT-IK1rKARxk-5Sa6j2&cshid=1587065266064

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.nueva-acropolis.es/filiales/libros/Los_estoicos.pdf&ved=2ahUKEwj8m6G61u3oAhUERK0KHStmALsQFjAAegQIARAB&usg=AOvVaw1IAYT-IK1rKARxk-5Sa6j2&cshid=1587065266064

Próximo evento del Colectivo Transdisciplinario de ciencias sociales:

Taller de lectura y análisis: El Principito, un análisis filosófico y psicológico

Cartel del evento:

<https://www.facebook.com/111999233612717/posts/609339747211994/>

Mayor información para información de costos y temario

Inbox

davidperales9509@gmail.com

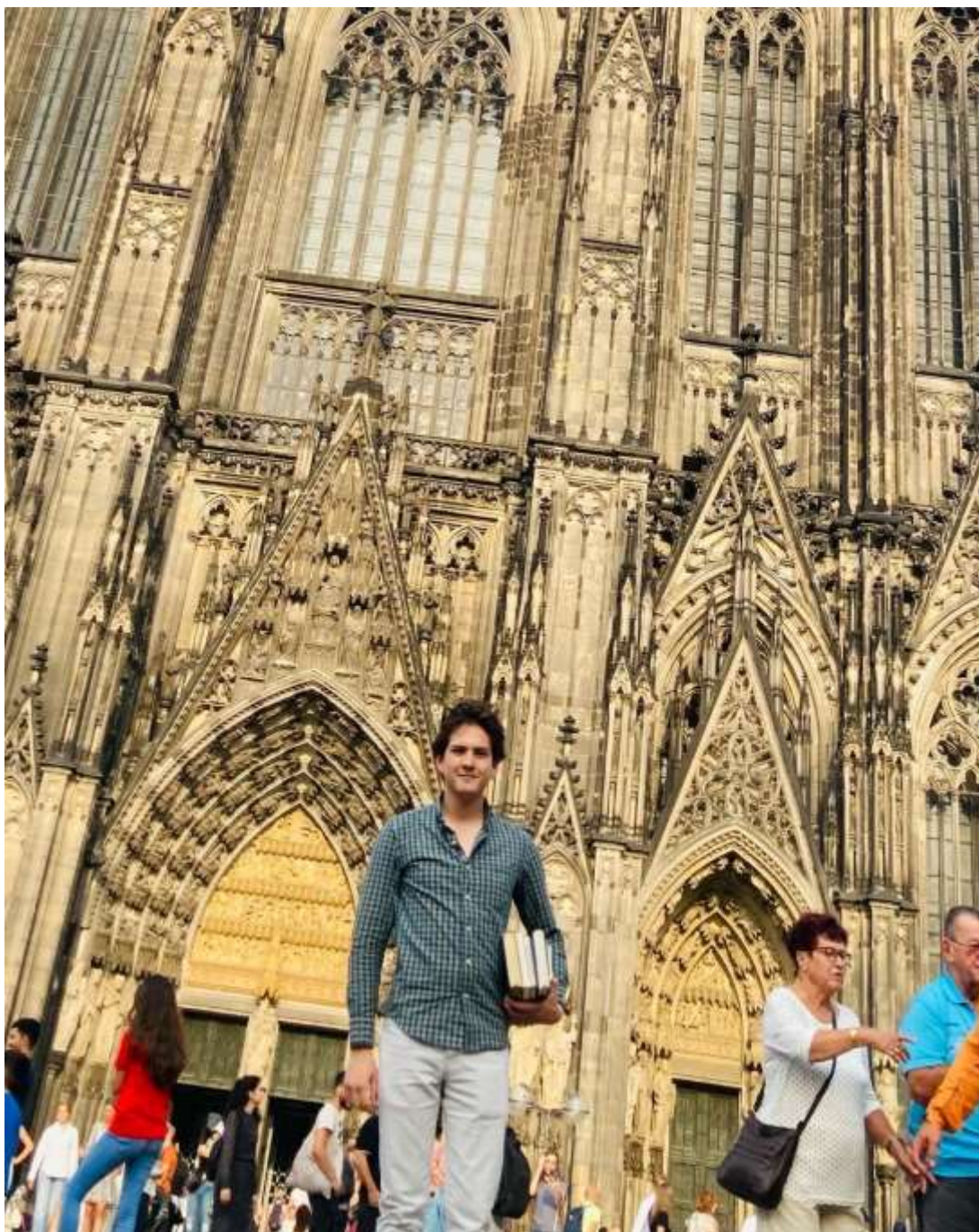
CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE AGOSTO DE 2022.

Re:

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 24/08/2022 01:20 AM



CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE AGOSTO DE 2022.

Re:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Mié 24/08/2022 09:09 AM

Esta foto refleja muy bien tu personalidad e intereses.

[Obtener Outlook para Android](#)

CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE AGOSTO DE 2022.

Re:

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 29/08/2022 04:04 AM

Gracias abuelo. Aprecio tus palabras. Respirar los aires germanos cada vez impregnan más mi ser.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE AGOSTO DE 2022.

Re:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Lun 29/08/2022 10:53 AM

Querido nieto, te entiendo perfectamente. El 19 de este mes te envié un correo con mucha información, ¿cuándo me lo contestas?

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 01 DE SEPTIEMBRE DE 2022.

Varios.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 01/09/2022 01:15 AM

Estimado Abuelo,

Disculpa la demora.

He encontrado muy sustancioso esto que me has enviado. Además de sensato y muy conveniente para nuestras relaciones humanas. Se ve que este autor tiene mucha reflexión y estudio al respecto. Lo había leído desde que lo enviaste y ahora lo vuelvo a leer.

Me encuentro en un tren de Camino a Bruselas. En Bruselas tomare un autobús a Paris. Y en Paris me encontraré con un amigo. El ha estado ahí para conocer en persona una francesa de buena familia para echar lazos de amor. Yo iré a verle una vez ya haya convivido con ella y su familia. Le he dicho que más que ir a Paris me hacía ilusión ir a Chartres y a Rouen. Y debido a la corta distancia tomaremos la oportunidad de ir.

Con el puedo tener largas conversaciones, aunque últimamente lo encuentro un poco más superficial. Me platica mucho de sus otros amigos vamos con los que ya no se quisiese juntar. Y les critica y desdeña y aunque es admirable de su parte que busque valor en la amistad, finalmente se sigue centrando en eso que critica. Y yo siempre he pensado que por mucho que nos podríamos dedicar a juzgar los vicios, al final nuestra atención y energía se encuentra centrada en eso que queremos rechazar. Y es ahí donde perdemos. Hablemos no del vicio que nada tiene de sí, está vacío, es banalidad, no tiene sustancia y por tanto cuando intentamos reflexionar sobre el nuestro pensamiento rápidamente se decepciona de lo pobre que es para objeto de reflexión. No tiene raíces ni profundidad ni nada de sí. Hablemos de la virtud! Ahí sí que hay que decir.

De esta manera te expreso mi desinterés cuando el me habla sobre el vicio que critica y quiere evitar. Porque los viciosos roban nuestra atención!/? Que tiranía!

En fin es un buen amigo, yo soy más racional y en cambio el más emocional. Esto a veces resulta en qué enunciados racionales que digo pueden afectarlo emocionalmente y los rechace reprochándome y descalificándome.

De cualquier manera se interesa por la historia y el arte. Aunque no se interese por la filosofía y la teología como a mí sí que me interesan. Pero eso no quita que tengamos conversaciones buenas y en Francia espero que podamos ver hacia un objeto en común para nuestra amistad. Cosas que nos guste ver. Y así convivir en lo común.

Un abrazo querido abuelo. Disfruto mucho el rato que paso escribiendo.

Por cierto fui a una exposición de Wagner y el sentimiento alemán en Berlín. Era un hombre muy preocupado del lujo y eso se ve en su vestimenta pero ciertamente tenía un

espíritu poderoso y vigoroso. En lo particular disfruto cosas muy selectas y pocas de su obra.

Santiago.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 18 DE SEPTIEMBRE DE 2022.

Varios.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 18/09/2022 11:13 AM

Estimado Abuelo,

Recibiste mi correo del primero de Septiembre?

Te platico que me encuentro viviendo en Münster desde hace dos semanas y estoy muy contento. La ciudad más barroca de Alemania.

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE SEPTIEMBRE DE 2022.

Varios.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Mar 20/09/2022 01:36 PM

2 Archivos adjuntos: Amor fraternal (1); Amos fraternal (2)

Querido nieto.

En tu carta del 01 de septiembre me dices que fuiste a París y que te gustaría ir a Chartres y a Rouen. Me gustaría saber cómo te fue. También me platicas que en París te encontraste con un amigo, pero que no te convence mucho porque es vicioso y se expresa mal de sus anteriores conocidos ¿encontraste un objetivo común para su amistad? Adjunto lo que expone Erich Fromm respecto al amor (amistad) fraternal.

Ahora me dices que te encuentras muy contento en la ciudad más barroca de Alemania. Ojalá me puedas enviar algo al respecto.

Respecto a mi escrito del 19 de agosto, quiero hacer hincapié en que tanto para San Pablo Apóstol, como para Max Weber, la profesión, el trabajo, les resulta de gran relevancia. Así, San Pablo desde su niñez aprendió un oficio, y constantemente predicaba que cada uno debía tender con todo cuidado a cumplir con su obligación y trabajar. Continuamente repetía la frase celebre: quien no quiere trabajar, tampoco coma.

Así mismo, en la Edad Media, los escolásticos, Santo Tomás de Aquino, etc., hicieron mucho énfasis en la importancia del trabajo: "el trabajo dignifica y ennoblece", "el trabajo fecundo y creador", etc.

Max Weber expone que siendo la génesis histórica de la palabra "profesión" se ve en primer término que los pueblos preponderantemente católicos carecen de una expresión colorida con ese matiz religioso para designar lo que los alemanes llaman Beruf (en el sentido de una esfera delimitada de trabajo), como careció igualmente de ella la antigüedad clásica, mientras que existe en todos los pueblos de mayoría protestante. Pero también advierte que la ascesis fue lo que sofocó la alegría vital de la vieja Inglaterra. No debe olvidarse que el puritanismo encerraba un mundo de contradicciones, más afinado en sus jefes que en los "caballeros". Pero esto en nada modifica el cuadro de conjunto por cuanto que la poderosa interiorización de la personalidad que pudo ser y fue de hecho la consecuencia del creciente imperio del estilo vital puritano, favoreció predominantemente a la literatura y las generaciones posteriores. El hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la afectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional; remata Max Weber.

Un abrazo de tu abuelo.

Amor fraternal (1)

a. *Amor fraternal.*

La clase más fundamental de amor, básica en todos los tipos de amor, es el *amor fraternal*. Por él se entiende el sentido de responsabilidad, cuidado, respeto y conocimiento con respecto a cualquier otro ser humano, el deseo de promover su vida. A esta clase de amor se refiere la Biblia cuando dice: ama a tu prójimo como a ti mismo. El amor fraternal es el amor a todos los seres humanos; se caracteriza por su falta de exclusividad. Si he desarrollado la capacidad de amar, no puedo dejar de amar a mis hermanos. En el amor fraternal se realiza la experiencia de unión con todos los hombres, de solidaridad humana, de reparación humana. El amor fraternal se basa en la experiencia de que todos somos uno. Las diferencias en talento, inteligencia, conocimiento, son despreciables en comparación con la identidad de la esencia humana común a todos los hombres. Para experimentar dicha identidad es necesario penetrar desde la periferia hacia el núcleo. Si percibo en otra persona nada más que lo superficial, percibo principalmente las diferencias, lo que nos separa. Si penetro hasta el núcleo, percibo nuestra identidad, el hecho de nuestra hermandad. Esta relación de centro a centro —en lugar de la de periferia a periferia— es una “relación central”. O, como lo expresó bellamente Simone Weil: “Las mismas palabras [por ejemplo, un hombre dice a su mujer, “te amo”] pueden ser triviales o extraordinarias según la forma en que se digan. Y esa forma depende de la profundidad de la región en el ser de un hombre de donde procedan, sin que la voluntad pueda hacer nada. Y, por un maravilloso acuerdo, alcanzan la misma región en quien las escucha. De tal modo, el que escucha puede discernir,

si tiene alguna capacidad de discernimiento, cuál es el valor de las palabras".¹¹

El amor fraternal es amor entre iguales: pero, sin duda, aun como iguales no somos siempre "iguales"; en la medida en que somos humanos, todos necesitamos ayuda. Hoy yo, mañana, tú. Esa necesidad de ayuda, empero, no significa que uno sea desvalido y el otro poderoso. La desvalidez es una condición transitoria; la capacidad de pararse y caminar sobre los propios pies es común y permanente.

Sin embargo, el amor al desvalido, al pobre y al desconocido, son el comienzo del amor fraternal. Amar a los de nuestra propia carne y sangre no es hazaña alguna. Los animales aman a sus vástagos y los protegen. El desvalido ama a su dueño, puesto que su vida depende de él; el niño ama a sus padres, pues los necesita. El amor sólo comienza a desarrollarse cuando amamos a quienes no necesitamos para nuestros fines personales. En forma harto significativa, en el Antiguo Testamento, el objeto central del amor del hombre es el pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano, y, eventualmente, el enemigo nacional, el egipcio y el edomita. Al tener compasión del desvalido, el hombre comienza a desarrollar amor a su hermano; y al amarse a sí mismo, ama también al que necesita ayuda, al frágil e inseguro ser humano. La compasión implica el elemento de conocimiento e identificación. "Tú conoces el corazón del extranjero", dice el Antiguo Testamento, "puesto que fuiste extranjero en la tierra de Egipto; . . . ¡por lo tanto, ama al extranjero!"¹²

¹¹ SIMONE WEIL, *Gravity and Grace*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1952, pág. 117.

¹² La misma idea ha sido expresada por HERMANN COHEN en

CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE OCTUBRE DE 2022.

Varios.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 03/10/2022 02:27 AM

Estimado abuelo,

Mi tiempo en París fue muy bueno. El viaje hacia allá fue muy lento y pesado, el camión lleno de negros y árabes. Pero una vez estando allá me encontré con mi amigo en un restaurante en un barrio no muy conocido de París. Después me llevó al parque Square Louis-XIII en donde el cardenal Richelau se paseaba.

Caminamos por la noche al lado de los edificios más importantes. Para mi amigo Paris es la ciudad más bella del mundo y fue un gusto recorrerla con su entusiasmo. Los Alemanes siempre tuvieron un complejo de inferioridad al contemplar Paris. Nuestro objeto común con mi amigo ha sido el de pláticas de historia y filosofía pero él se ha vuelto pragmático bajo el influjo del escritor Antonio Escohotado y comienza a tener una visión muy material de la realidad abandonado las cuestiones metafísicas y sobrenaturales.

Sin embargo, disfruté más al día siguiente que fuimos a Rouen. Llovía por la mañana y nos tomamos un café en el primer lugar que nos encontramos al entrar a la ciudad. A una cuadra una iglesia gótica imponente que pertenecía a una abadía de monjas ya en desuso. La ciudad es un verdadero gozo. La escalera de la catedral de Rouen es una proeza arquitectónica. Menos destruida por la revolución que otras ciudades. Nos sentamos en el jardín de la abadía y comimos quesos e higos que compramos en un mercado. Luego él se fue y yo me quedé una noche más para ir a Chartres. Por dentro también algo destruida pero hacía muy buen clima y me tocó escuchar a una organista que practicaba en otra Iglesia.

El gran impacto que Francia a otorgado al mundo me parece que es el de la Revolución Francesa. Y luego de ella, vino un siglo frívolo e ilustrado. EL siglo XIX. Que rechazo a Dios a priori y no le quiso otorgar ninguna cabida en el pensamiento como si lo hizo la ilustración alemana en Kant. Visite palacios llenos de arte frívolo y pisos de mármol.

En Münster he estado muy contento, he hecho amigos nuevos y me he hecho amigo de un cura porque tenemos en común el gusto por la música. Se llama Peter von Steinitz, nació en un pueblo cerca de aquí en 1940. Quedó huérfano a los 3 años puesto que su padre cayó en la guerra. Hemos estado practicando canciones de Schubert. El toca el piano y yo canto.

Aquí las puedes escuchar:

<https://www.schubertlied.de/de/die-lieder/sehnsucht-mayhofer>

<https://www.youtube.com/watch?v=2u5pdzHcUXU>

Además iré en estos días a la ciudad de Osnabruck donde se tocarán las prédicas de Lutero musicalizadas por Heinrich Schutz. Estuve ayer en Bonn y caminé por el Rin. Fue una maravilla. Ahora me encuentro leyendo a Martin Buber y a Hildebrand.

Gracias por lo que me has mandado de Fromm. Me gustó en particular la frase de que cuando vemos al otro superficialmente vemos las diferencias pero en la profundidad nos podemos encontrar a nosotros mismos. Me recuerda a lo que dice Georg Simmel al criticar quienes leen monografías de autores. Para él los datos biográficos y circunstancias vitales es precisamente lo impersonal de la persona. Puesto que eso es arbitrario y no de suyo. Lo más personal de los pensadores es su obra misma, es lo único verdaderamente suyo. Y que además es expresado en la objetividad y no en la subjetividad. Es expresado en la razón. Y es por eso que ahí nosotros también nos podemos encontrar e identificar. La razón es lo que nos une. No nuestras circunstancias vitales, dígame nación o apellido o lengua materna.

Comenzaré este mes a leer a Max Weber.

Muchas gracias y un abrazo. El día de Hoy estaré libre de hacer una llamada y platicar con más holgura. En cuanto veas este correo me puedes llamar.

Un abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE OCTUBRE DE 2022.

Varios.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Vie 07/10/2022 11:20 AM

Querido nieto.

Me da mucho gusto que estés experimentando la que será una de las mejores etapas de tu vida, llena de nuevos conocimientos y nuevas experiencias en una gran variedad de sentidos.

Investigué un poco sobre los autores que mencionas en tu pasado correo.

De Martin Buber se considera que su pensamiento constituye un aporte al amanecer de un nuevo humanismo. Resaltó los valores fundamentales de la vida humana y contribuyó a marcar el origen y el destino de toda la existencia humana. La solidaridad, el respeto por el otro, la tolerancia, la no discriminación y el amor por el prójimo, valores indispensables que debemos recuperar para enderezar nuestro desarrollo social y la comunión con Dios. **Creo que el que presume de ateo, en realidad ignora que padece la castración de su sentido de trascendencia sobrenatural.**

Las ideas de Buber ayudan a mirar la enseñanza de los valores, de otro modo. Sólo puede enseñar y formar, quién inspira confianza. No obstante, los conflictos no son ni deben ser evitados, pero han de servir para que el alumno vencido asimile la derrota y encuentre en el maestro la comprensión y cariño requeridos. Si el vencido es el profesor, la humildad se impone, así como el compromiso con la verdad.

Buber indica una realidad que no ha sido suficientemente abordada por la filosofía clásica. Muestra un camino, al iniciar **diálogos**, que fundamenta la comunicación interhumana.

Al igual que Teilhard de Chardin, Buber piensa que **el ser humano es cocreador con Dios.**

Hildebrand escribió muchas obras sobre la fe y la moral del catolicismo. Contribuyó al desarrollo de un rico personalismo cristiano, sobre todo por su énfasis en la trascendencia. Tuvo una marcada influencia en la estela del Concilio Vaticano II. Muchos de los padres conciliares, incluyendo al entonces cardenal Karol Wojtyla, habían leído los escritos sobre el matrimonio y la sexualidad de von Hildebrand y estaban muy influidos por ellos.

Antonio Escohotado me parece el más interesante, aunque sea el malo. Su trabajo es especialmente atractivo para los tiempos que vivimos.

Nació en Madrid en 1941. Fue filósofo, jurista, ensayista, traductor y profesor universitario español, cuyas obras, principalmente en la filosofía y la sociología abordan una gran variedad de temas cautivadores para el hombre actual.

Destaca su Tratado "Historia General de las Drogas" y sus posiciones antiprohibicionistas: afirmación de la libertad (como antídoto) frente al miedo o a las coacciones que empujan al

ser humano hacia toda clase de servidumbres. Accedió al conocimiento de Hegel, cuya filosofía de la religión analizó, y junto con su incursión en el campo de la lógica y metafísica pura, pone los cimientos de una sólida base filosófica sobre la que se asienta su producción intelectual. Se remontó además a los pensadores presocráticos.

El interés por la realidad como principio emancipador del simplismo sitúa su obra entre la ontología y las ciencias del Hombre, según Hume: su perspectiva interdisciplinar combina una gran diversidad de saberes e intereses, desde una posición humanística. Partiendo de la lógica y la metafísica, se interna en la epistemología y la teoría de la ciencia, para derivar después hacia fenómenos aún más propiamente humanos, como la economía y el poder político, los mitos de género y las costumbres familiares y sexuales, o las modalidades de la ebriedad.

(Continuará)

Recibe un afectuoso abrazo de tu abuelo.

P. D. Quiero animarte a que leas con detenimiento lo que te envié sobre Max Weber. Como podrás apreciar eso ya se lo había enviado a un amigo llamado José Luis Hoyo Arena (lo puedes buscar en Google), el cual estudió el doctorado en Teología en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; y después estudió el doctorado en Ciencia Política en la UNAM en donde nos hicimos grandes amigos (amistad que ya llegó a los 50 años). Él me felicitó mucho por ese escrito y me dijo que lo había invitado a la reflexión. También me hizo el comentario de que le había prestado más atención, a la influencia de la ética protestante y el espíritu del capitalismo, en Inglaterra, en comparación con los demás países influenciados.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE OCTUBRE DE 2022.

Varios.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Mar 11/10/2022 12:06 PM

(Continuación)

El impulso común, en los trabajos de Escotado, es una afirmación de la libertad humana, como antídoto frente al miedo, o a las imposiciones de autoridades ajenas a la responsabilidad personal.

No se inscribe en el tradicional eje izquierda/derecha, sino que se centra en la cuestión libertad/autoritarismo, rechazando el utopismo y el autoritarismo desde posiciones racionalistas.

Como autor del libro "Historia general de las drogas" (1989) alcanzó notoriedad pública por su defensa de posiciones antiprohibicionistas. Practicó el bioensayo probando, clasificando y describiendo los efectos físicos y subjetivos de más de 30 sustancias psicoactivas distintas, para la redacción del manual de uso titulado "Aprendiendo de las drogas" (1990-1995). Ha mantenido numerosas polémicas por sus opiniones sobre el consumo de drogas, la prostitución, la eutanasia. Lo que para sus seguidores significa independencia de criterio o cultivo de libre pensamiento, es considerado impertinencia intelectual por sus detractores, y le han acusado de intrusismo profesional, por ejemplo: tras la publicación del manifiesto epistemológico "Caos y orden", Premio Espasa de Ensayo, en 1999.

Ejerció hasta su jubilación en 2013, como profesor de Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales. En 2019 se le concedió el Premio Juan de Mariana, por su defensa de la "libertad como respuesta a las coacciones que someten al individuo a todo tipo de esclavitudes".

Escotado halló su vocación por el saber de una forma precoz, hecho que le llevó a iniciar la carrera de Filosofía. Sin embargo, el status quo intelectual de la Facultad de Filosofía le decepcionó, y, en consecuencia, siguió los consejos de su padre Román, de estudiar una carrera con más posibilidades profesionales.

Ingresó en el Instituto de Crédito Oficial en el año 1964, para gestionar empresas; un puesto que era compatible con el de ayudante en las facultades de Derecho y Políticas, de la Universidad Complutense; así como con organizar seminarios sobre Kant y Hegel y un curso sobre psicoanálisis.

Empezó entonces a publicar sobre temas como: llevar una vida alejada del consumismo, abrazando de paso "la revolución sexual de los 70".

Escribió su tesis doctoral "La filosofía moral del joven Hegel", que presentada en el año 1970 molestó a parte del tribunal calificador, que la recibió como "apología sobre el maestro de Marx", provocando en varias ocasiones la ausencia del quórum requerido para calificar el

trabajo. En aquella España, algunos se escandalizaban todavía con lo anunciado en la introducción:

"Convertir en concepto (Begriff) lo que el Antiguo y Nuevo Testamento solo ofrecen como representación (Vorstellung). Para la representación, por ejemplo, la naturaleza divina de Jesús viene probada de milagros y dogmas, cuando su concepto apunta más bien a que lo divino y lo humano se pertenecen de modo inseparable, y eso mismo funda la existencia de un respeto absoluto entre las personas, en definitiva los 'derechos humanos'".

Cuando publicó "La conciencia infeliz" ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel (1972), al pequeño revuelo académico le sucedió la inclusión de la obra en el Index de textos heréticos, a la vez que ganaba el Premio de la Nueva Crítica.

Gracias a una excedencia en su puesto de funcionario, Escohotado se lanzó en 1970 a experimentar una vida sin lujos, sustentada con los ingresos obtenidos mediante traducciones, y que prescindía de hábitos convencionales. En aquellos días, la isla de Ibiza ofrecía casas austeras diseñadas según las técnicas ancestrales, sin luz eléctrica ni agua corriente, pero muy baratas, que sus nuevos moradores convirtieron en especie de monasterios, pero entregados a la vida colectiva y a tradiciones orgiásticas como las del medievo. Aunque sólo una minoría dispusiera de vehículo, bastaba caminar y detenerse para sostener una vida social muy intensa, donde mucho giraba en torno al flirteo amoroso, dentro de un plan difuso para reinventar la vida con sencillez material y drogas alternativas.

Profundas experiencias con sustancias visionarias como la LSD, así como el estudio incesante fueron los factores, que determinaron al autor al proyecto de elaborar su propio tratado de metafísica. La primera parte implica una revisión de los primeros testimonios filosóficos: "De physis a polis". La evolución del pensamiento griego desde Tales a Sócrates (1975), donde intenta ordenar temáticamente los fragmentos dispersos de cada presocrático. La segunda parte se concretó en la obra "Realidad y substancia" (1985). Y, "De physis a polis" concluye con el nacimiento simultáneo del mundo físico, como cosmos emancipado de la magia y de la democracia, como orden sostenido sobre las libertades civiles.

El tratado metafísico u ontológico al modo clásico es, entonces, un género en desuso o considerado obsoleto. En 1944, ya Einstein detectaba "un nefasto miedo a la metafísica"; Escohotado abunda en esta perspectiva con dos ensayos sobre positivismo y empirismo lógico, enterradores de la metafísica y guardianes de una ortodoxia corporativa que "otorga a la mente un lugar subordinado". En su opinión "lo común a ambos es una actitud pseudoempírica, que ni siquiera llegó a plantearse la relación entre ser y pensamiento, guiada por la meta de convertir la ciencia en un nuevo instituto religioso, dogmático y sectario".

Al recibir en 1976 la herencia de su madre, se le ocurre transformar una amplia y antigua casa en el lugar de reunión para la "tribu" -provisto básicamente de instrumental para hacer música en vivo-, que acabaría siendo "Amnesia", una de las discotecas más multitudinarias y conocidas del mundo.

Poco después publica "Historia de familia, cuatro mitos sobre sexo y deber" (1978), su primer ensayo antropológico. La obra examina el modelo marital ejemplificado por María

y José, a la luz del contraste ofrecido de la relación de Gilgamesh con Ishtar, la de Zeus con Hera y la de Hércules con Dejanira. Estas figuras intemporales de la conciencia antigua se manifiestan para Escotado en la atención primordial entre los dos polos de la familia arcaica: El patriarca que devora a la prole, y la matriarca que conspira para convertirlo en eunuco al servicio de sus hijos. el libro fue reelaborado en profundidad como "Ramas y esposas" (1993). El ensayo sorprende en primer término por las crónicas contenidas en los evangelios apócrifos sobre el Jesús niño y adolescente, al que se le retrata como un déspota con poderes mágicos que emplea para salirse con la suya. También incluye análisis paralelos sobre la prostitución ritual mesopotámica -que mandaba a las vírgenes permanecer en la escalinata del tiempo y entregarse al primer hombre que pusiese una moneda en su mano-, o el conflicto entre la decencia y libertad impuesto a las mujeres romanas, pues sólo las censadas como rameras disfrutaban del estatuto de mayoría de edad; las demás eran consideradas individuos menores tutelados por algún varón, desde la cuna a la tumba. La última sección repasa el derecho de familia antiguo, seguida por un epílogo muy polémico, sobre el movimiento feminista.

(Continuará)

Un abrazo de tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2022.

Varios.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Mié 12/10/2022 05:55 PM

(Continuación)

A partir de "Historia general de las drogas" que, a pesar de sus 1500 páginas, obtiene una extraordinaria acogida de crítica y público; se le atribuyen "un ejército de seguidores, y dos o tres ejércitos de detractores". En esta obra analiza las drogas como un camino hacia el autodescubrimiento, la maduración, el diálogo o el simple entretenimiento. El texto las examina una por una desde variables como: dosis activa mínima, dosis mortal media, factor de tolerancia, efectos subjetivos y objetivos, sinergias, antagonismos y síndromes de abstinencia. Incluye también secciones dedicadas al marco cultural ("principales empleos"), y a la mitología unida con cada una. "La cuerda que sirve al alpinista para escalar", comienza diciendo en el epílogo, "sirve al suicida para ahorcarse, y al marino para que sus velas recojan el viento". De ahí la propuesta enunciada en el último párrafo: "la ilustración observa **ciertos compuestos** que **usados razonablemente** pueden otorgar momentos de paz, energía y excursión psíquica. Su meta es hacerlos cada vez menos tóxicos, y a quien los usa, más consciente de su propia e inalienable libertad. Se trata de la más antigua aspiración humana: ir profundizando en la responsabilidad y el conocimiento".

NOTA: para mí lo más importante es asegurar la NO ADICCIÓN, como se lo comenté, en Italia, a una joven recién graduada en Psicología Comunitaria y cuya tesis se refirió a la DISMINUCIÓN DEL RIESGO; para ella era inevitable que cada vez más aumentara el consumo de drogas, y que por lo tanto, en lo que se debía trabajar era en la disminución de las consecuencias negativas. Yo prefiero no probar las drogas, a menos que tenga la seguridad de que no me causarán adicción.

Según Escohotado, con la tercera edad emprendió el esfuerzo "por pasar de original a sabio, y de ingenioso a ecuanime", concretado en componer "Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad", en su opinión "el libro de mi vida".

Lo primero que descubrió al estudiar el asunto fue la necesidad de retroceder hasta Esparta y Platón, por una parte y por la otra hacía la secta esenia, caldo de cultivo para el nacimiento del redentor mesiánico: un cordero que lava los males del mundo, que asume también la restitución de los últimos sobre los primeros, prefigurando el progreso mediante guerra civil, progreso planteado posteriormente por Marx, como ley del desarrollo social. La sociedad comercial, rechazada y apoyada al mismo tiempo, por numerosas sectas, culmina en las guerras campesinas del Renacimiento, mientras la Reforma y la Contrarreforma convergen en dejar atrás el ideal pobrista proponiendo al buen cristiano ser previsor y próspero. Siguen dos centurias de acumulación material, y finalmente la Gran Revolución francesa como campo de batalla para liberales y autoritarios.

En la narración, añade al cuadro ideológico el detalle de cada medio económico y la evolución de instituciones paralelas –los instrumentos de crédito, gremios y sindicatos, las primeras grandes empresas, los sistemas de seguridad social, la aclimatación del papel moneda, el derecho de patentes– y un análisis sobre lo específico de las revoluciones políticas en Norteamérica, Inglaterra, Francia, España, Alemania y Rusia. El resultado de investigar el tortuoso tránsito de la sociedad servil a la comercial le ha servido para acabar documentando un **triunfo de la movilidad sobre el inmovilismo**, "acechado a cada paso por el vértigo a la libertad y, por otro lado, las seguridades de la servidumbre".

Antonio Escohotado Espinosa falleció en 2021, a los 80 años de edad. Tras la noticia de su fallecimiento, personalidades del mundo de la cultura y de la política expresaron sus condolencias y muestras de reconocimiento a su figura como uno de los últimos sabios en habla hispana.

Nuevamente te envío un afectuoso abrazo.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE OCTUBRE DE 2022.

Varios.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 23/10/2022 04:15 PM

Estimado abuelo,

He leído lo que me envías. Noto tu preferencia por Escotado. El menos metafísico de los 3, el más "aterrizado", el más ocupado con las cuestiones de este mundo. Seducido por el moralismo marxista cuando joven y llevado a tener una perspectiva materialista del mundo y reduccionista de la realidad. Apasionado por la creencia de que su generación iba a ser la primera con conciencia social y conciencia de clase. Después como muchos se vio decepcionado y dedico toda su vida a escribir un libro en tres tomos para desintegrar y falsear intelectualmente al marxismo de su juventud. Su vida se resume en tomar de Una tesis, para luego desmentir la misma. Su vida se torna en cuanto al fenómeno Marx, que logro ver desde todas sus aristas. Mi amigo ha leído los tres tomos de la obra. Y me dice que le ha ayudado a ser más valiente, a ver la vida con más independencia. Que le ha ayudado a ser escéptico ante los utopismos y a no perder el sentido de realidad. Escotado critica la edad media en cuanto a que la Iglesia promovió la Fuga del mundo y dio primacía a atender las cuestiones del más allá. Mi amigo dice: 1. "El rechazo del más acá y el abrazo del más allá nos condenó al más miserable pobrismo" Yo estoy en contra. La vida contemplativa es la mejor de todas las vidas, todos los filósofos lo afirman. Los monjes trabajaban para dedicar el tiempo restante a la contemplación. Ningún filoso

Luego como bien mencionas tiene otra etapa en la que probó las drogas experimento con ellas y les otorgo un papel de recurso para el autoconocimiento personal. Alterar mis sentidos y alterar mi cerebro con sustancias! Para conocerme mejor!? Esa narrativa me parece a primera instancia detestable.

Estaré ahora leyendo a Schleiermacher y Ratzinger.

Te platico queme mude a Frankfurt porque trabajare en una empresa de Construcción por unos meses. Además entre a la Academia de Canto de Frankfurt que cumple una centuria. Estaremos ensayando el Oratorio de Navidad de Bach que será presentado el 11 de Diciembre.

Además, la semana que viene visitare Trier y Luxemburgo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 25 DE OCTUBRE DE 2022.

(Sin asunto)

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 25/10/2022 04:53 AM

8 Archivos adjuntos: IMG-9673.jpg; IMG-9678.jpg; IMG-9699.jpg; IMG-9730.jpg; IMG-9773.jpg; IMG-9784.jpg; IMG-9790.jpg; IMG-9900.jpg

















CORREO ELECTRÓNICO DEL 02 DE NOVIEMBRE DE 2022.

Re:

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 02/11/2022 05:13 AM

Estimado Abuelo, no sé si recibiste mi último correo. Parte de la serie "Varios". No he recibido respuesta tuya.

Saludos

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE NOVIEMBRE DE 2022.

Re:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Lun 07/11/2022 09:51 AM

Estimado nieto.

No te he contestado porque me encuentro en Cozumel. Cuando regrese te escribo.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE NOVIEMBRE DE 2022.

Re:

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 07/11/2022 10:00 AM

Bueno. Espero un texto donde me narres tu periplo en Cozumel.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE DICIEMBRE DE 2022.

Re:

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Jue 08/12/2022 10:36 AM

Querido nieto.

Ayer regresé de Cozumel. Vi un programa del canal CNN en el que entrevistan a una escritora, autora del libro "La cordura puede ser peligrosa". Según ella lo normal es padecer trastornos mentales, y lo anormal es estar cuerdo; además de que los cuerdos son muy vulnerables y propensos a daños mayores que puedan ocasionar trastornos mentales.

Erasmus de Rotterdam, hace cerca de 500 años escribió el libro "Elogio de la locura", en el cual expone que anteriormente a los locos se les apreciaba mucho, pues podían realizar asuntos muy importantes gracias a que se enajenaban de la absurda realidad. También menciona que al amor se le considera lo más importante y, sin embargo, es lo más loco que hay.

Un abrazo.

Obtener Outlook para Android

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE DICIEMBRE DE 2022.

(Sin asunto)

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Lun 29/12/2022 12:44 PM

Muy buenas fotos.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE DICIEMBRE DE 2022.

Varios.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Mar 13/12/2022 09:58 AM

Querido nieto.

Ayer leí tu correo del 23 de octubre. Me parece muy buena tu crítica a la obra de Escohotado. Sobre la vida contemplativa Lalande en su Diccionario de la Filosofía dice que la palabra contemplación se aplica al pensamiento en general, como opuesto a la actividad; estado del espíritu que se absorbe en el objeto de su pensamiento hasta el punto de olvidar las demás cosas y su propia individualidad.

También estoy de acuerdo contigo en que alterar los sentidos y el cerebro con sustancias es detestable. Al cerebro se le debe cuidar mucho, pues incluso los pensamientos negativos o pesimistas y las fobias ocasionan que el mismo cerebro produzca corrientes eléctricas y sustancias químicas que modifican la condición de las neuronas y también pueden dañar a la amígdala y al hipotálamo.

Me parece magnífico que estés trabajando y que hayas ingresado a una academia de canto. ¿Cómo te fue en el Oratorio de Navidad de Bach?

Respecto a la teología, en mi juventud me atraía mucho lo expuesto por Teilhard De Chardin. Podemos intercambiar comentarios: tú sobre Ratzinger y yo sobre Teilhard De Chardin.

Un abrazo.

Obtener Outlook para Android

CORREO ELECTRÓNICO DEL 17 DE DICIEMBRE DE 2022.

Re:

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Sáb 17/12/2022 05:03 AM

Estimado abuelo,

acabo de comprarme la obra biográfica de Erasmo escrita por Stefan Zweig. Ahora estoy fascinado leyendo su autobiografía. Nacido en una familia judía burguesa a finales del siglo XIX en Viena. Nos ayuda a imaginarnos la grandiosidad de Viena en los años previos a la Primera Guerra. La ciudad de la música. La cultura más alta penetraba en todos los estratos de la sociedad. Había mucho contento con el Imperio y nadie le cuestionaba. De él había leído de él su novela de Ajedrez, la cual tiene apenas 100 páginas y es una obra maestra de la literatura. Te la recomiendo. Aunque de profesión fue historiador y escribió otras biografías como la de María Antonieta y María Estuardo, la de Erasmo es la más personal.

Si algo he aprendido de ti es que la locura más que una desventaja es una ventaja incomprendida por los cuerdos. Su burla hacia nosotros nos parece divertida, puesto que parecen no comprender que fuera del mundo de la cordura hay otro más emocionante. Los locos comúnmente llegan a tener delirios de grandeza. Hay que cuidarse de estos delirios, más no evitarlos cuando vengan. Sin embargo hay que encauzar la locura y una vez encauzada provocarla más y así incentivarla.

Que gris nos parece la cordura. Apagada y adormilada. Los cuerdos ven el mundo de una misma forma para siempre. No les provoca emoción la posibilidad de otras realidades. Viven en una conciencia disminuida, una conciencia que es a veces pesimista. Ven el futuro como el recurso necesario para concretar sus deseos y satisfacciones. Los que poseemos locura vemos el futuro como la posibilidad de aumentar nuestra conciencia de asombro. Como la posibilidad de probar nuestros límites y explotar la experiencia. La de configurar una cosmovisión más amplia y más colorida. Con opiniones radicales. Pero no por eso no diversas. Y aunque en la superficie contradictorias en el fondo armónicas. El loco es el que más se goza en soledad. Cuando entra en contacto con el mundo gris de los cuerdos, sintiese ajeno pero con paz. Una paz consecuente de no encontrarse estimulado por el mundo gris de los cuerdos. Una paz que le viene de comprobar la predecibilidad con la que se comportan los cuerdos y la conciencia de encerrarlos en esa imagen mental y contemplarlos desde fuera. Contemplarlos como un niño contempla su mascota. El niño conoce su mascota y casi que le abarca pero no por eso se aburre de verla. De sonreírse con ella y a tratar de entrar en su mundo. Así como el niño camina a gatas junto a su cachorro para entrar en su mundo, hace el loco para entrar en el mundo de los cuerdos. Quiere entender a través de la experiencia como es ver el mundo desde una altura más baja y con la conciencia reducida. Con el hocico la mayoría del tiempo inclinado hacia el piso. El olfato alerta y los oídos relajados por el acostumbramiento a los sonidos cotidianos. Cuando era yo niño, me causaba fascinación como Golgo erguía el cuello, levantaba las orejas y giraba la cabeza en respuesta a un sonido extraño que yo producía. Un sonido que estaba muy fuera de nuestro

ya reconocido repertorio de sonidos con mensaje. Así como todo mundo le habla a su perro durante toda la vida del perro, porque el perro responde satisfactoriamente y parece entender nuestras tonalidades de enojo o alegría. Lo fascinante no es que el perro entienda, sino que cuando no entiende, nos lo exprese. Así me daba cuenta yo de los sonidos que le causaban confusión a mi perro. Y me divertía viendo como movía la cabeza de un lado a otro ante la continua repetición de los sonidos levantando cada vez más las orejas. Tras la fallida interpretación de los sonidos, mi perro se acercaba a mí para olerme y luego de olerme quedabase tranquilo. Así percibía el que yo era el mismo de siempre, con el mismo olor. No había novedad. Al fallar su interpretación de un sonido nuevo, regresaba a su mundo de los olores que tan bien conoce y con el cual se siente tan familiarizado. En el cual se siente en casa. El mundo gris. Había regresado a la caverna. Así mismo actúa el cuerdo cuando no reconoce el sonido que emite el loco. De esa manera cuando se habla de la locura de Nietzsche, uno de los locos más famosos, se remiten en primera instancia a sus circunstancias vitales, a su familia, lengua y nación. Es decir lo interpretan desde el mundo gris que les es conocido.

¿Para comprender un loco hace falta otro loco? Para reconocer a un genio musical hay que tener por lo menos uno mismo un muy desarrollado espíritu. Así para comprender el amor hace falta amar. Dices que el amor es la locura más grande, eso seguro. Pero ahora habrá que decir que todos los locos aman. Solo que no todos los locos aman necesariamente al prójimo o a Dios, sino quizá una imagen de ellos mismos o una posibilidad inalcanzada.

En fin... Si Erasmo estaba loco no lo sé. Y si la locura se puede conseguir o se es loco o cuerdo por naturaleza tampoco lo sé. Lo que sí es que es una pena cuando el loco se reprime así mismo hacia la cordura y cuando el cuerdo no aprecia la locura.

En un siguiente correo te contesto a el otro correo que recibí de ti.

Te deseo un feliz y cálido adviento

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 19 DE DICIEMBRE DE 2022.

Simone Weil

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Sáb 17/12/2022 05:03 AM

Archivo adjunto: Simone-Weil-La-gravedad-y-la-gracia-Simone-Weil.pdf

Estimado abuelo,

estoy en las primeras páginas de esta obra y no puedo dejar de pensar que te va a gustar.

Anímate y léela

Una abrazo

Santiago

Simone Weil

La gravedad y la gracia

Simone Weil

LA GRAVEDAD Y LA GRACIA

Traducción, introducción y notas de *Carlos Ortega*



Editorial Trotta

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	6
LA GRAVEDAD Y LA GRACIA	32
LA GRAVEDAD Y LA GRACIA	32
VACÍO Y COMPENSACIÓN	34
ACEPTAR EL VACÍO	36
DESAPEGO	37
LA IMAGINACIÓN COLMADORA	39
RENUNCIA AL TIEMPO	41
DESEAR SIN OBJETO	42
EL YO	44
DESCREACIÓN	47
DESAPARICIÓN	51
LA NECESIDAD Y LA OBEDIENCIA	53
ILUSIONES	57
EL AMOR	62
EL MAL	65
LA DESGRACIA	70
LA VIOLENCIA	73
LA CRUZ	74
BALANZA Y PALANCA	77
LO IMPOSIBLE	79
CONTRADICCIÓN	81
LA DISTANCIA ENTRE LO NECESARIO Y LO BUENO	84
AZAR	86
AQUÉL AL QUE HAY QUE AMAR ESTÁ AUSENTE	87
EL ATEÍSMO PURIFICADOR	89
LA ATENCIÓN Y LA VOLUNTAD	90
ADIESTRAMIENTO	93
LA INTELIGENCIA Y LA GRACIA	95
LECTURAS	98
EL ANILLO DE GIGES	100
EL SENTIDO DEL UNIVERSO	102
METAXU	105
BELLEZA	107
ÁLGEBRA	109
LA CARTA SOCIAL	110
EL GRAN ANIMAL	112
ISRAEL	115
LA ARMONÍA SOCIAL	117
MÍSTICA DEL TRABAJO	121

La edición de este libro ha recibido una subvención del Ministerio de Cultura de Francia

COLECCION ESTRUCTURAS Y PROCESOS Serie Religión

Título original: La pesanteur et la grâce
© Librairie Plon, 1947, 1988

© Carlos Ortega Bayón,
para la traducción, introducción y notas, 1994

© Editorial Trotta, S.A., 1994
Altamirano, 34. 28008 Madrid
Teléfono: 549 1443
Fax: 549 16 15

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-027-1
Depósito legal: VA-608/94
Fotocomposición, impresión y encuadernación
Simancas Ediciones, S.A. Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estafío, parcela 152
47012 Valladolid

Simone Weil

Nació en París en 1909, y murió 34 años más tarde en Ashford, cerca de Londres. Su padre, Bernard Weil, un médico de origen judío alsaciano, había sido movilizado durante la Primera Guerra Mundial, y trasladado a Neufchâteau, Menton y Mayenne, lugares a los que le habían seguido su mujer, Selma, una judía de origen galiziano, y sus dos hijos, André y Simone. Allí tuvo ocasión Simone Weil de conocer los horrores de una de las guerras más cruentas de la historia y pudo dirigir su pensamiento por primera vez hacia la miseria humana.

En 1925 ingresó en el Lycée Henri-IV para cursar sus estudios de Preparatorio, estudiando filosofía con Alain.

Sin militar en partido alguno, pero sin abandonar nunca el ámbito de la izquierda, Simone Weil se afilia al movimiento pacifista de la Liga de los Derechos Humanos, y da clases en organizaciones obreras de París, Le Puy, Auxerre y Roanne, sus primeros destinos como profesora de filosofía. Todos sus artículos de este tiempo de finales de los años 20 y comienzos de los 30, recogidos en diversas revistas casi todas ellas de origen sindicalista, reflejan su propósito de definir las «condiciones de una cultura obrera» a partir del reconocimiento de que cada etapa de la historia humana ha asistido a la «dominación de los que saben manejar las palabras sobre los que saben manejar las cosas».

A fin de 1934 abandona su vida docente para llevar una existencia obrera trabajando en diversas fábricas; participa brevemente en la Guerra Civil española, en la «Columna Durruti», reincorporándose después a su labor docente hasta que el agravamiento de una enfermedad crónica le obliga a abandonarla.

Horas antes de la entrada de las tropas alemanas en París, abandona la ciudad, instalándose finalmente en Marsella y publicando en la prestigiosa revista *Cahiers du Sud*. En Marsella escribiría el grueso de sus *Cahiers*, todos los textos de *A la espera de Dios* (publicado por esta Editorial), la mayor parte de las *Intuiciones precrísticas*, buena parte de *La fuente griega y de Pensamientos desordenados*. Con intención de volver a la Francia ocupada para integrarse en la Resistencia, viaja de Casablanca a Nueva York. Finalmente, a mediados de 1942, llega a Londres, siendo destinada a tareas burocráticas por los servicios de la Francia Libre. Su solidaridad con los franceses de la zona ocupada le lleva a negarse a comer más de lo que ellos comían; esta anorexia voluntaria agrava una recién diagnosticada tuberculosis, y muere el 24 de agosto de 1943.

Desde 1934 hasta su muerte, Simone Weil acostumbró a apuntar en sus *Cahiers* ideas y reflexiones que serían núcleo de sus numerosos ensayos. *La gravedad y la gracia* es una antología de estos escritos: textos desnudos y carentes de arides que traducen una experiencia interior de una autenticidad y exigencia poco comunes.

Simone Weil es la mayor pensadora del amor y la desgracia de nuestro siglo. En su pensamiento, luz y gravedad son los dos imperios que rigen la realidad del hombre; pero, ya que toda desgracia del hombre no es sino el efecto del despliegue de una fuerza, aparecen inseparablemente enlazados dos conceptos capitales en la filosofía weiliana: desgracia y fuerza. A lo largo de su breve existencia, Simone Weil trató de desentrañar el grado y los modos de la participación de la gracia divina en el mundo, así como el punto de intersección de la misma con las leyes que lo dominan. Toda su vida anduvo buscando ese momento del encuentro entre la perfección divina y la desgracia de los hombres. La gracia, si bien no puede evitar los efectos de la «gravedad» y la fuerza, sí logra que esa subordinación a la aplastante necesidad, a la pura impotencia, no corrompa el alma.

Además, para Weil el verdadero objeto de la ciencia debería ser el Bien, como lo fue en la ciencia antigua, y no el poder, la eficiencia o la utilidad de la ciencia moderna, que se convierte así en un instrumento más al servicio de la opresión humana. Dado que todo conocimiento de la verdad pasa por la experiencia de la desgracia, cualquier acercamiento al misterio del Bien y de la Belleza deberá contemplar el no perderle la cara al sufrimiento ya la desgracia allí donde acaezcan.

He aquí algunas de las claves de donde proceden los pensamientos contenidos en *La gravedad y la gracia*.

INTRODUCCIÓN

–Carlos Ortega–

1. LA FIRMEZA DE UN NUDO

El 30 de agosto de 1943 era enterrada en tierra de nadie, en una zona intermedia entre la parte católica y la parte judía del New Cemetery o Cementerio de Extranjeros de la localidad inglesa de Ashford, en Kent, Simone Weil. Entre las siete personas que acompañaban su féretro no se encontraba ningún sacerdote que pudiera rezar un responso en la hora de su despedida. Este hecho, que no tiene por qué resultar significativo para la comprensión de la vida de Simone Weil, como tampoco debe serlo para un lector de su obra, contrasta fuertemente con algunas voces que hoy, cincuenta años después, piden su canonización por parte de la Iglesia católica¹. Peticiones como éstas culminan en realidad un proceso que comenzó unos años más tarde de la muerte de Simone Weil, con la publicación en 1947 y 1949 de *A la espera de Dios* y *La gravedad y la gracia*, y que perseguía la rotación de su figura –en lo que tenía de vida ejemplar– en una órbita católica.

No es reprochable, desde luego, el intento de las iglesias de atraerse modelos que, aunque de difícil reducción a fórmulas edificantes, no desencajen en la doctrina y actúen como vanguardia o faro de los fieles más desconcertados ante las flojas, equívocas o tercas respuestas con que las instituciones eclesásticas tratan de deshacer los dilemas que plantea el curso de la historia. Ni tampoco lo es el espíritu renovador que alienta en semejantes ensayos. Pero pasará por ingenuo quien, para el caso de Simone Weil, olvide que su canonización significaría no tanto dar validez a su pensamiento en el seno de la Iglesia, cuanto dar validez a la doctrina de la Iglesia en la influencia que su figura de pensadora originalísima pudiera tener en un futuro.

Por lo demás, nadie ignora el modo en que el interés eclesiástico puede hacer conjugar el destino espiritual más radical con los axiomas más contrarios a ese destino. Baste recordar, por ejemplo, cómo fray Juan de la Cruz era perseguido en vida, y cómo lo fueron personas afines a él espiritualmente, como la madre Ana de Jesús treinta años después de muerto el santo, por aquellos mismos que lo elogiaban². En Simone Weil, la tensión que expresa su obra, tan paradójica como la del propio Juan de Yepes, y su existencia, de una radicalidad tal que desemboca en una muerte voluntaria, deberían ser suficientes para disuadir a cualquier confesión de apropiarse de su figura. Con claridad manifestó ella hallarse «al lado de todas las cosas que no tienen cabida en la Iglesia»³, lo que equivale a afirmar que su verdad, la que encontró en el fondo de todo desamparo y de toda desgracia, no es accesible a aquella institución.

Un olfato tan inquisitivo como el de Charles Moeller adivinó ya en los años cincuenta qué poco conciliable resultaba la filosofía religiosa de Simone Weil con el orden doctrinal del catolicismo. La condena de Moeller no se hacía, sin embargo, sin vencer cierta resistencia sentimental, pues él admiraba la vida de esta «mártir de la caridad» –como él la llamó–, y creía en sus dones místicos. Pero no quedaba otro remedio que denunciar la herejía de su sistema, al que consideraba «una de las mayores tentaciones de nuestro siglo»⁴, y apuntó a su pensamiento

¹ Cf. J. I. González Faus, «¿Será posible que haya existido una mujer así?», en *Cuatro Semanas*, núm. 7, agosto de 1993: «Sería magnífico que la iglesia canonizara a Simone Weil. Precisamente como acto de "catolicidad" y porque la misma iglesia enseña que no existe otra santidad que el amor».

² Cf. J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, p. 239, y G. Brenan, *San Juan de la Cruz*, trad. J. Reig, Laia, Barcelona, 1974, pp. 105ss.

³ *Attente de Dieu (AdD)*, p. 46. Utilizaré las siglas que se indican en la Bibliografía, *infra*, p. 47-48 para referirme a las obras de Simone Weil.

Además, citaré por la sigla SP la biografía de Simone Pètremont, *La vie de Simone Weil*, 2 vols., Fayard, París, 1973. Otros textos de Simone Weil que queden fuera de este marco se mencionarán expresamente.

⁴ Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, trad. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, vol. I, p. 501.

sobre Dios y la creación –su teoría más poética, si cabe– como el núcleo en que residía el gran error, el cual contradecía gravemente los dogmas más sólidos del catolicismo.

Para Simone Weil, glosando en esto un versículo de san Pablo (Flp 2,7), Dios se vacía en la creación, y dota a sus criaturas de una *falsa divinidad* de la que éstas a su vez habrían de vaciarse para que la creación tuviera por fin cumplimiento. En la estela de ese movimiento que describen el abandono y la restitución, la única forma de relacionarse justamente con Dios es «actuar como esclavo, mientras que se contempla con amor...»⁵.

Moeller apreciaba una amalgama de doctrinas gnósticas, maniqueas y estoicas, junto a un contagio de misticismo extremo, en los textos en que Simone Weil desarrolla su pensamiento sobre Dios y la creación. Los síntomas aparecían descritos con nitidez en su estudio, y el diagnóstico de heterodoxia (o aun de pura herejía) se avenía con sus argumentos. Luego, a la hora de señalar la causa de semejantes desviaciones, Moeller, con trazas de psicoanalista circense, aseguraba que eran fruto de «la sexualidad reprimida de la autora», concluyendo que «si Simone Weil hubiera tenido hijos de su carne, jamás hubiera escrito lo que escribió»⁶.

Este horrrisono final (tan malsonante como decir que si el canónigo Moeller hubiera sido mujer yibutiana, «jamás hubiera escrito lo que escribió») no debería llamar a engaño sobre el acierto de la lectura de Moeller desde la perspectiva de la ortodoxia cristiana. Su reacción ante un misticismo y un ateísmo en la fe que conmovían los cimientos de la cultura parroquial y superaban el dogmatismo de la Iglesia con un lenguaje desnudo era de esperar; igualmente predecible su alabanza del modo de vida anticonvencional y heroico de Simone Weil. «Ella era mejor que sus doctrinas»⁷, pensaba Moeller, quien desde el principio reconocía «atacar a su obra, no a su persona»⁸. Otros creyentes católicos, como el filósofo Gabriel Marcel o la novelista norteamericana Flannery O'Connor, se sumarían después a ese rechazo de los textos de Simone Weil y a la curiosidad, o a la intriga, ante su vida. Así se explica la suerte corrida por su obra (que ha tardado ocho lustros en llegar a España, por ejemplo), frente a la fortuna de los sucesos de su biografía, de la que se han prodigado las versiones. Ignazio Silone y Georges Bataille la hicieron protagonista de novelas (el primero, en la inacabada *Severina*; Bataille, en *Le bleu du ciel*), y Liliانا Cavani escribió un guión para rodar una película que nunca se realizó.

La filosofía de Simone Weil, que siempre quiso poner a prueba su pensamiento, una filosofía tan audaz como carente de ardid, corre, sin embargo, en paralelo al fatídico privilegio de su heroica vida. Por el contrario, escaso sería el interés por su experiencia sin el soporte del pensamiento que muchas veces la precede. En la defensa que trató de hacer Maurice Blanchot de la coherencia de este pensamiento por encima de sus contradicciones⁹, se sugería la firmeza del nudo que dentro de la personalidad de Simone Weil enlazaba lo que podría llamarse la parte silenciosa de su alma con las decisiones externas que conformaron su destino. Sin duda trampearía ese destino quien con testimonios de última hora u otros trabajos artesanos se propusiera ignorar la correspondencia entre vida y obra, entre pensamiento y acción en Simone Weil.

No algo distinto de esa dialéctica rigurosa es lo que provocó que Simone Weil se mantuviera fuera de la Iglesia cuando en 1941, en Marsella, el dominico Joseph-Marie Perrin quiso inducirla al bautismo. Había más que mera honestidad intelectual en su gesto de impedirle cualquier acercamiento, ni siquiera formal, al catolicismo: «mi vocación me impone que me

⁵ Cf. *infra*. Véase también CS, pp. 49 y 167.

⁶ Ch. Moeller, *op. cit.*, p. 331.

⁷ *Ibid.*, p. 297, n. 5.

⁸ *Ibid.*, «Introducción», p. 28.

⁹ M. Blanchot, *L'entrebien infini*, Gallimard, París, 1966, pp. 153-179.

quede al margen de la Iglesia»¹⁰. Con la certeza de que el amor al prójimo o la belleza del mundo sustituían a la virtud que, según la doctrina de Roma, sólo se obtenía mediante los sacramentos, Simone Weil enumeró, diez meses antes de morir, los obstáculos –treinta y cuatro– que creía ver entre ella y el cristianismo¹¹. Todos ellos remitían a una universalidad que la Iglesia no alcanzaba a cubrir, y revelaban la necesidad de una limpieza filosófica de sus dogmas¹².

Naturalmente, nadie puede negar la legitimidad de una glosa cristiana de la filosofía de Simone Weil; no es dudoso, asimismo, que muchas de sus verdades puedan ser útiles para los cristianos. Conviene, sin embargo, no entorpecer el impulso de la mayor pensadora del amor y de la desgracia de nuestro siglo con molinos que no resistirían el ímpetu ni la pureza de sus aguas. En su breve existencia trató de desentrañar el grado y los modos de la participación de la gracia divina en el mundo, así como el punto de intersección de la misma con las leyes que lo dominan. Toda su vida anduvo buscando ese momento del encuentro entre la perfección divina y la desgracia de los hombres. Y lo hizo libérrimamente, sensible sólo a los rumbos que le marcaban sus propias experiencias espirituales. Su nudo interior nunca se aflojó. Que nadie lo desate ahora.

2. UN ARTISTA DEL HAMBRE

Simone Weil es como el artista del hambre de Kafka, un personaje que despierta un súbito interés no bien se conocen cuatro detalles de sus «capacidades», y al que luego se olvida por la avidez de nuevos espectáculos o porque el interés se muda en «repulsión hacia el espectáculo del hambre», mientras el artista adelgaza y adelgaza hasta lo insólito, hasta confundirse y ser barrido con la paja de la jaula en la que se le exhibe. Los dos exhalan la misma queja de que nadie vaya a recoger el legado de los secretos de su vocación.

Pocos días antes de morir, Simone Weil se sentía frustrada viendo que nadie hacía caso de sus palabras, mientras procuraban a su persona toda suerte de cuidados. Lamentaba que alabaran su inteligencia, en lugar de interesarse verdaderamente por lo que la misma era capaz de producir. Los elogios a su inteligencia no tenían otro objeto, según ella, que evitar responderse a la pregunta «¿dice o no la verdad?», para no tener que tratarla, en consecuencia, como a una loca¹³. Como el artista del hambre, consideraba inmerecidas las verdades que creía poseer, y no dejaba de reprocharse que su propia mediocridad dictara en cierto modo el destino de las mismas.

Si nadie se aviene a prestar atención a los pensamientos que, sin saber cómo, se han depositado en un ser tan insuficiente como yo, quedarán enterrados conmigo. Y si, como pienso, contienen verdad, será una lástima. Yo soy perjudicial para ellos. El hecho de que se hayan encontrado en mí impide que se les preste atención. (...) Me resulta muy doloroso el temor de que los pensamientos que han descendido sobre mí estén condenados a muerte por el contagio de mi miseria y de mi insuficiencia. Nunca leo sin estremecimiento la historia de la higuera seca. Me parece que es mi retrato. También en ella la naturaleza era impotente, y, sin embargo, no por ello se la excusó¹⁴.

Siempre hubo en Simone Weil una conciencia de no tener derecho a nada de cuanto le sucedía. No tenía derecho a esas verdades como tampoco tenía derecho a vivir. En ella parecía no activarse el mecanismo de la razón y del instinto que fabrica argumentos para sustraerse al

¹⁰ *AdD*, p. 52. A Gustave Thibon le escribiría: «Por el momento, estaría más dispuesta a morir por la Iglesia –en el caso de que se hiciera necesario morir por ella–, que a entrar en ella. Morir no obliga a nada..., no incluye ninguna mentira» (J.-M. Perrin y G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, La Colombe, París, 1952, p. 42).

¹¹ Antes de salir de Nueva York para Londres, en 1942, Simone Weil remite al padre Couturier, un sacerdote que le había presentado Jacques Maritain, la larga carta que luego, en 1951, Albert Camus publicó en la colección «Espoir», *LR*. Es en este texto donde Weil expone la larga lista de diferencias con la religión cristiana.

¹² Cf. aquí mismo, *infra*, p. 166.

¹³ *EdL*, p. 256. Cf. *SP*, II, pp. 512-513, y G. Fiori, *Simone Weil. Une femme absolue*, Félin, París, 1987, pp. 165ss.

¹⁴ *AdD*, p. 62. La referencia de la historia de la higuera seca es Mt, 21, 18-22 y Mc, 11, 12-14.

peligro, al dolor o a la muerte. Por ello vivió desviviéndose, y murió de dejarse morir como los antiguos filósofos estoicos. Todavía para Susan Sontag¹⁵ era una existencia así la que en un momento hizo llamativa para la cultura contemporánea su doctrina, olvidando lo que Kierkegaard había dicho de Sócrates: que también la vida, como su enseñanza, «le había sido asignada...», y en la medida en que se la hubo de procurar por sí solo, no pudo por menos que entrar en contacto con las fatigas y el dolor»¹⁶.

Nació Simone Adolphine Weil en París en 1909, y murió treinta y cuatro años más tarde en Ashford, cerca de Londres. *Strange suicide*, titulaba el periódico local que anunciaba su muerte bajo el subtítulo de *Refused to eat* («se negó a comer»), como si diera noticia de la defunción del artista del hambre kafkiano. Su corta vida tuvo, sin embargo, el esplendor de lo que permanece incandescente, la intensidad de lo que asciende.

Como alguien ha recordado recientemente¹⁷, sufrió por todos los sufrimientos del mundo y combatió todas las injusticias de la tierra. Esa actitud sacrificial se manifestó en ella desde muy temprano como una secuela lógica de su amor a la belleza del mundo, un mundo en el que, como muy pronto comprobaría, reinaba la desgracia. Su padre, Bernard Weil, un médico de origen judío alsaciano, había sido movilizado en la Primera Guerra Mundial, y trasladado a Neufchâteau, Menton y Mayenne, lugares a los que le habían seguido su mujer, Selma, una judía de origen galiziano, y sus dos hijos, André y Simone. Allí tuvo ocasión de conocer la pequeña Simone los horrores de una de las guerras más cruentas de la historia, y pudo, con el incipiente uso de su razón, dirigir su pensamiento por primera vez hacia la miseria humana. Desde entonces, la desgracia fue para ella el gran enigma que ensombrece la vida de los hombres.

Entre juegos pedantes, que consistían en recitar largas tiradas de versos de los trágicos franceses y de poetas como Lamartine, enfermedades infantiles, primeros estudios muy libremente seguidos, y un obsesivo deseo de emular el genio escolar de su hermano André, tres años mayor que ella, fue formándose en Simone una conciencia social muy vigilante, que enseguida la inclinó del lado de los vencidos.

A los once años seguía a los parados que se manifestaban por el boulevard Saint-Michel, donde vivía¹⁸, en un gesto que preludiaba sus preocupaciones políticas posteriores y sobre todo su voluntad de contacto con la clase de los trabajadores manuales.

Años más tarde, en 1927, todavía comentaría a su amiga Simone Pétrement, que tomaba con ella el Metro donde solían coincidir con algunos obreros: «No sólo me gustan por un espíritu de justicia. Me gustan naturalmente, los encuentro más guapos que los burgueses». Ya en esa misma época pensaba que «el hombre más perfecto, el más auténticamente humano, es el que al mismo tiempo es trabajador manual y pensador»¹⁹. Que el pensamiento y la acción marcharan unidos fue la forma que adoptó su moral, el criterio que definió su personalidad y el móvil que orientó su obra.

No es, pues, azarosa la primera elaboración firme de su pensamiento: un concepto de trabajo que, tal como lo expone desde sus primeros artículos²⁰, trata de salvar la división entre trabajo

¹⁵ S. Sontag, *Contra la interpretación*, trad. H. Vázquez Rial, Seix Barral, Barcelona, 1984, pp. 65-67.

¹⁶ S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, trad. S. Merchán, Tecnos, Madrid, 1987, p. 70.

¹⁷ Maurice Schumann, en *Die Schönheit, das Unglück und die Liebe. Lebensstationen der Philosophin Simone Weil*, de Brigitta Ashoff, documental emitido en Arte, 25 de agosto, 1993.

¹⁸ SP, I, p. 50, y Anne Roche, «Introduction», en OC, 11,2, p. 153. Otros, como Athanasios Moulakis (*Simone Weil, die Politik der Askese*, Klett/Cotta, Stuttgart, 1981, p. 23), no han visto en esos primeros gestos, sin embargo, otra cosa que «las travesuras propias de un adolescente».

¹⁹ SP, I, pp. 105 y 109.

²⁰ «De la perception ou l'aventure de Protée» y «Du temps», publicados respectivamente en los *Libre Propos*, núm. 5, 20 de mayo de 1929, y núm. 8, 20 de agosto de 1929. Véase OC, I, pp. 121-158. *Libre Propos*, que llevaba el subtítulo de *Journal d'Alain*, era una revista de bolsillo que desde 1921 venían editando en Nîmes Michel y Jeanne Alexandre para que el filósofo Alain (seudónimo de Émile Chartier) dispusiera de un medio de expresión donde ir publicando sus

físico y trabajo intelectual, sin desconocer que responden a esfuerzos de órdenes distintos. Todos los hombres deberían tener contacto con los dos tipos de trabajo, y los filósofos darían una muestra de su saber admitiendo que el trabajo manual está al ras de la contemplación y es un útil cierto para sentir y conocer verdaderamente el mundo.

Contagiada por un poderoso bacilo espiritual muy activo en la época²¹, Simone fue una adolescente pascaliana, cuando apenas había leído a Pascal. Aunque se hallaba lejos todavía de presentir siquiera sus posteriores experiencias religiosas, la cercanía del autor de los *Pensamientos* propició una tendencia a desatender todo aquello que consideraba superfluo, y en primer término su aspecto. Simone Pétrement trazaba su retrato en aquel tiempo:

Llevaba ropa de corte masculino, siempre el mismo modelo, una especie de traje a medida, con la falda bastante ancha y la chaqueta estrecha y larga, y los zapatos siempre planos. Nunca se ponía sombrero, lo cual, en aquella época, era impropio de la burguesía. Todo ello componía un personaje singular que recordaba a *la intelligentsia* revolucionaria y que, por una u otra razón, tenía la capacidad de irritar a muchas personas, ya veces hasta de enfurecerlas²².

En *Le bleu du ciel*, Bataille empleaba términos parecidos para describirla unos años después:

Llevaba vestidos negros, mal cortados y sucios. Daba la impresión de no ver delante de sí, y con frecuencia se tropezaba con las mesas al pasar. Sin sombrero, sus cabellos cortos, tiesos y mal peinados, semejaban alas de cuervo a ambos lados de su cara. Tenía una nariz grande de judía delgada en medio de una piel macilenta, que sobresalía de las alas por debajo de unas gafas de acero. Te desazonaba: hablaba lentamente con la serenidad de un espíritu ajeno a todo; la enfermedad, el cansancio, la desnudez o la muerte no contaban para ella... Ejercía cierta fascinación, tanto por su lucidez como por su pensamiento alucinado²³.

Lo que podría haber pasado por una forma de expresar una rebelión, a Simone Weil se le cobraba al precio de un rechazo. El aislamiento es el destino de muchos seres singulares, pero en el caso de Simone Weil traducía su negativa a componendas con todo aquello que la desviara de la búsqueda amorosa de la verdad que motivó toda su existencia. Por eso, al margen de su aspecto bohemio, aparecía como poseída por un fuego o locura: «la locura de amor que transforma todos los modos de acción y de pensamiento de un hombre, una vez que se ha adueñado de él»²⁴. Inevitablemente, una pasión tan poderosa excluía la participación de otros: su amor fue, por tanto, un amor desolado.

No parecía posible que alguien así pasara desapercibido. Pese a que la suya era una vocación de práctico anonimato que incorporaba la voluntad de perderse en la riada de la humanidad común, cuantos la conocieron o trataron creyeron hallarse siempre ante alguien «fuera de lo común». Nada extraña, pues, que cuando en 1925 ingresó en el Lycée Henri-IV para cursar sus estudios de Preparatorio, Alain, su profesor de filosofía, la llamara «La Marciana»²⁵.

Alain fue toda su vida un spinozista militante, un filósofo de la voluntad y del optimismo que no olvidaba destacar los valores de la obediencia y de la atención. En su personalidad tenaz convivían la confianza del campesino con la incertidumbre del pensador. Su encuentro con

propos o reflexiones en voz alta. A partir de 1927, la revista había entrado en una nueva etapa, con una periodicidad mensual; y se había abierto a otras colaboraciones, entre ellas las de algunos alumnos de Alain. Éste era el caso de Simone Weil. Los dos artículos mencionados fueron sus primeras publicaciones.

²¹ Lo digo porque Jean Paul Sartre (*Historia de una amistad. Merleau-Ponty vivo*, trad. E. y E. Estrabou, Nagelkop, Córdoba [Argentina], 1965, p. 8) apunta la misma actitud en el joven Merleau-Ponty, y es visible en la formación de otros pensadores contemporáneos suyos. (Merleau Ponty había nacido en 1908.)

²² SP, I, p. 65.

²³ G. Bataille, *Le bleu du ciel*, Jean-Jacques Pauvert, París, 1957, p. 38.

²⁴ CS, p. 293. 25.

²⁵ SP, I, p. 65.

Simone Weil, una vez superada esa primera reserva al carácter vehemente a la par que ingrátido de la joven alumna; supuso para ésta el contacto con unos temas y una parentela espiritual que mantuvo de por vida. A la fecundidad del magisterio de Alain contribuyó tanto el acusado sentido de la realidad política de su discípula y su fe en el espíritu individual como, sin duda, la formación previa de la misma, educada, como su hermano André, en el agnosticismo de sus padres y en el laicismo de la enseñanza pública francesa, lo que la situaba en la mejor disposición para la siembra de una doctrina como la de Alain, que requería la mayor independencia de juicio y una gran apertura intelectual.

Destacar la importancia de Alain en el desarrollo espiritual de Simone Weil se ha convertido en un lugar común de todos sus biógrafos. Alain la enseña a pensar desde la duda y la descreencia y a servirse eficazmente de un lenguaje basado en el rigor²⁶. Nadie, sin embargo, ha ido tan lejos como Simone Pétrement al indicar que la filosofía de Weil se construye sobre la de Alain y la prolonga²⁷. En efecto, sorprende que los asuntos que la importaron siempre fueran los habituales en las clases de Alain, pero más aun que el tratamiento que recibían en sus deberes, los que periódicamente debía entregar a su profesor, anunciaran de modo tan transparente el pensamiento de su madurez. En uno de esos deberes de clase, que puede considerarse como el primer texto de Simone Weil²⁸, se prefiguran su vida y su obra enteras: la pureza como fidelidad a sí mismo; el acto bueno como acto imprevisible al que luego se le reconoce la justeza, como a la obra de arte; el heroísmo redentor como el grado más alto que puede alcanzar la acción que no busca ningún provecho.

El legado de Alain va más allá de los pilares en los que se asienta su filosofía: Platón y Spinoza, Descartes y Goethe, Kant y Balzac o Kipling, Leibniz y Moliere, Marco Aurelio y Lucrecio. Le importan ingredientes tan esenciales del pensamiento weiliano como los conceptos de gratuidad, necesidad, o fe. A propósito de la gracia, considera que toda coincidencia entre nuestro deseo y la respuesta de las cosas es un favor de la naturaleza, una especie de cumplimiento de un acuerdo secreto establecido entre ella y nosotros, por el cual acabamos «sintiendo que las cosas nos aman»; y añade: «El sentimiento religioso tal vez está hecho enteramente de esa confianza en el mundo»²⁹. Por otro lado, y en una frase que por estilo e intención se diría escrita por Simone Weil, afirma que «cuando se cede sin precaución a las necesidades interiores, se desciende muy abajo»³⁰. «Creer es agradable», dice Alain en otro sentido, para después rematar: «La creencia es esclavitud, guerra y miseria... La función de pensar no se delega»³¹. Esta exaltación de la incredulidad está en la línea de Simone Weil de rechazar las creencias supersticiosas que proporcionan consuelo, si bien su repudio se relaciona más con el uso del sufrimiento que determinadas creencias echarían a perder al endulzar los avatares de la existencia.

Claro que el relieve que adquieren éstas y otras cuestiones también comunes, como el tiempo, el bien y el mal y la belleza, en el pensamiento de Simone Weil desborda el signo práctico del pensamiento de Alain, pero no cabe duda de que la primera sigue al otro más allá del enfoque, del mero punto de vista. Por decirlo gráficamente, es como si Alain hubiera hecho un croquis de un edificio en un papel, y Weil lo hubiera levantado, lo hubiera construido apuntando hacia arriba, hacia el cielo. El carácter moral de la filosofía de Alain se reviste en Simone Weil de una sustancia metafísica y mística.

²⁶ Cf., entre otros, M.-M. Davy, *Simone Weil*, trad. D. Pérez, Fontanella, Barcelona, 1966, pp. 17-18; G. Fiori, *op. cit.*, p. 28 ss.; Fr. Hetmann, *Tres mujeres*, trad. A. Dieterich, Alfaguara, Madrid, 1983, pp. 19-21. R. Coles (*Simone Weil. Biografía de una peregrina del siglo XX*, trad. G. Ventureira, Gedisa, Barcelona, 1989), por el contrario, lo pasa casi completamente por alto.

²⁷ *SP*, I, pp. 71ss.

²⁸ Se trata de un breve comentario a propósito del cuento de los seis cisnes de Grimm que está fechado en noviembre de 1925. Véase OC, I, pp. 57-59. (Hay traducción española: «El Cuento de los seis cisnes en Grimm», en *El signo del gorrión*, Valladolid, núm. 3, 1993.)

²⁹ Alain, *Propos*, vol. I, Gallimard, París, 1956, p. 975.

³⁰ *Ibid.*, p. 1.265.

³¹ *Ibid.*, pp. 1.014-1.015.

El paso por la École Normale Supérieure, la prestigiosa institución de la parisina rue d'Ulm, no la apartará de Alain, a cuyas clases seguirá asistiendo Simone Weil intermitentemente después de 1928. Es más, como una consecuencia del flanco político que la filosofía de Alain ofrecía y de sus propias inquietudes, Simone se vuelca en una intensa actividad. En sus *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Simone de Beauvoir, que en aquella época coincide examinándose con ella en la Sorbona, la recuerda atravesando los corredores del viejo edificio universitario con un número de *Libre Propos* en un bolsillo y *L'Humanité* debajo del brazo³². Sin militar en partido alguno, pero sin abandonar nunca el ámbito de la izquierda, lo que le gana el apodo de «virgen roja», Simone se afilia al movimiento pacifista de la Liga de los Derechos Humanos, e impulsada por el valor que atribuye a una cultura obrera da clases en una suerte de Universidad popular en París, tarea que proseguirá en las Bolsas de Trabajo de Saint-Étienne y de Firminy durante los años de estancia en Le Puy y Roanne, explicando economía política a grupos de mineros y obreros. Todos sus artículos de este tiempo de finales de los años veinte y principios de los treinta, recogidos en diversas revistas casi todas ellas de origen sindicalista, reflejan su propósito de definir las «condiciones de una cultura obrera» a partir del reconocimiento de que cada etapa de la historia humana ha asistido a «la dominación de los que saben manejar las palabras sobre los que saben manejar las cosas»³³.

No muy lejos de esa preocupación se halla la orientación dada al problema de la ciencia en su tesis para el Diploma de Estudios Superiores³⁴. En medio de una aguda reflexión sobre lo que la ciencia moderna nacida de Descartes puede aportar a la igualdad y a la libertad humanas, Simone continúa asignando al trabajo físico un papel esencial en la percepción y en la representación de la realidad. Su teoría de la percepción se resume en la muy fértil imagen de que el cuerpo actúa para el entendimiento como el bastón de un ciego, que comunica el obstáculo advertido por su punta a la empuñadura que lo sostiene. El objeto de la ciencia, entonces, no es añadir nuevos conocimientos verdaderos al entendimiento, puesto que, sabiendo *por el cuerpo que el mundo es extenso*, lo sabemos todo, sino propiciar que el espíritu controle la zona de la imaginación que la percepción deja sin ocupar.

Cuando en 1931 obtiene su cátedra de filosofía y es nombrada profesora en Le Puy, Simone Weil está ya resuelta a rechazar una militancia política que nunca abrazó, y aceptar una militancia sindical en la creencia de que la clase obrera debía quedar unida mucho más por su función en la cadena productiva que por sus opiniones. Sus simpatías se dirigen hacia las esferas del sindicalismo libertario, que giran en torno a las revistas *La Révolution prolétarienne* y *Le Cri du Peuple*, y cuya ética y tradición asume como propias. Ahora, Simone no irá detrás de las manifestaciones de parados, como hacía de niña, sino que las encabezará, como ocurre en diciembre de 1931 en Le Puy. Tampoco se inmutará ante las consecuencias académicas que su actitud provoca. La amenaza de destitución de su puesto de docente no la aparta de su lucha junto a los obreros y parados de Le Puy, ni de su voluntad de imitar sus condiciones de vida, que alcanza cotas de exageración hilarantes cuando, en el frío invierno del Macizo Central, renuncia a calentarse porque piensa que los obreros no puede hacerlo. De propósito, es una novia de la pobreza que reserva para sí la cantidad correspondiente al subsidio de un parado y reparte el resto de su sueldo de profesora. El adoptar el rango del último ser de la ciudad no es sólo un acto de comunión con la desgracia, sino que constituye además un modo de engrandecimiento, tanto filosófico, porque deja franco el espacio a lo que san Juan de la Cruz llamaba la «noche del sentido» (*Subida*, 1, 13, 5-7 y 11-12), cuanto metafísico. Así puede decir en *La gravedad y la gracia*: «Sufrimiento: superioridad del hombre sobre Dios»³⁵.

Es en el terreno de la ideología donde se libran las primeras diferencias con el maestro Alain, cuya moderación choca con el anarquismo proudhoniano de su antigua discípula. No hay más que ver el artículo que en el mismo número de los *Libres Propos* dedica cada uno a la muerte

³² S. de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, París, 1958 (hay reedición reciente de la trad. española de S. Bullrich: Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, p. 288).

³³ «En marge du Comité d'Etudes» (1931), OC, II, 1, p. 69.

³⁴ «Science et perception dans Descartes» (1929-30), OC, I, pp. 159-221.

³⁵ Cf. *infra*, p. 119.

de Aristide Briand, el ministro socialista francés que en su última etapa había trabajado por la aproximación franco alemana y por el desarme general. Alain calificó de ridículo el encendido despropósito de Simone Weil³⁶, y ésta escribió a sus padres que no sabía bien cuál era más ridículo, si el suyo o el de Alain³⁷.

En el artículo sobre Briand asomaba desde luego el espíritu impulsivo y temerario de Simone Weil, pero también su decepción por la acción de la izquierda tradicional europea (comunistas y socialdemócratas). En el verano de 1932, muy preocupada por la situación en Alemania y atraída por la proverbial fuerza de sus organizaciones obreras, Simone había decidido pasar unas semanas visitando Berlín y Hamburgo. A su vuelta, y una vez en Auxerre, su nuevo destino académico (donde la prensa la recibe como a una «activista moscovita»), escribe una serie de artículos, publicados a lo largo del año escolar³⁸, en los que con profética inteligencia alerta sobre el alcance de la crisis alemana, destacando en ella la desunión entre socialdemócratas y comunistas. Replegados los unos sobre sus propios intereses, y ciegos ante la historia los otros, no habían sabido sumar sus fuerzas contra el peligro del hitlerismo antirrevolucionario y demagogo. La KPD se había mostrado sorda a los llamamientos de la SPD para formar un *frente único* de oposición al nazismo. El sectarismo comunista, muy desdeñoso con los socialdemócratas (a los que, no obstante, Simone Weil trata en ciertos momentos de «socialfascistas»), había colocado a Alemania a las puertas del infierno nazi.

El horizonte político de Simone Weil desborda en realismo los límites asfixiantes del movimiento revolucionario de la época. Pero si toma la iniciativa de revisar los principios liberadores del marxismo, no es, ni mucho menos, porque prefiera una doctrina conservadora de la historia. De dicha iniciativa se sigue la elaboración de «uno de los mensajes sociales más importantes de nuestro tiempo»³⁹, que comienza con un laborioso artículo, «Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?», en el que Simone Weil advierte que algunos dogmas marxistas han operado a modo de costuras de la realidad⁴⁰. A la vista del sistema soviético, las formas de opresión son independientes del régimen legal de propiedad. A las formas tradicionales de opresión está a punto de sustituirles en todos los sistemas una nueva: «la ejercida en nombre de la función»⁴¹, por una casta burocrática surgida de una aberrante división del trabajo. Simone Weil concluye con pesimismo que el poder de una clase sobre otra tiene que ver con el predominio, dentro del entramado social, de una función (la defensa, el transporte, la coordinación técnica, etc.), por lo que la sola esperanza que le queda al proletariado es la de llegar a comprender un día las causas de su derrota para poder aceptarla desde la resignación intelectual.

Trotsky reaccionó con dureza a este artículo, al que tachó de «fórmula de liberalismo antiguo aderezada con una barata exaltación anarquista»⁴². A Simone Weil, más que indignarla, las palabras del exiliado ruso la divirtieron, y ese mismo año de 1933, al volver en vacaciones de Navidad a París desde Roanne, donde había sido destinada para el curso 1933-34 a petición propia, consiguió que sus padres cedieran una parte de su vivienda para que pudiera celebrarse una reunión de Trotsky con unos correligionarios suyos, lo cual le daría la oportunidad de hablar con él. La conversación entre ambos acerca de si Rusia era o no un

³⁶ «Après la mort de Briand» (1932), OC, II, 1, pp. 90-91.

³⁷ *Ibid.*, p. 91 y n. 29. Véase asimismo Alain, *Propos*, vol. II, p. 545, quien afirma que «Briand fue el Político tal como lo entiende Platón».

³⁸ Entre otros, «Premières impressions d'Allemagne» (1932), OC, II, 1, pp. 116-117; «L'Allemagne en attente» (1932), *ibid.*, pp. 120-137; «La situation en Allemagne» (1933), *ibid.*, pp. 141-191; «Sur la situation en Allemagne», *ibid.*, pp. 207-212. Véase H. Abosch, *Simone Weil zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1990, sobre todo los capítulos «Deutschland-Analysen» y «Marx Kritik», en los que se pasa revista en profundidad a estos y otros artículos sobre el marxismo.

³⁹ M.-M. Davy, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁰ Aparecido en el núm. 158 de *La Révolution prolétarienne*, 25 de agosto de 1933. Cf. OC, II, 1, pp. 261-281.

⁴¹ *Ibid.*, p. 268.

⁴² «La Quatrième Internationale et l'URSS. La nature de classe de l'État soviétique» (1 de octubre de 1933), en Trotsky, *Oeuvres*, vol. 2, EDI, 1978, p. 258; citado por SP, I, p. 355. Véase asimismo OC, II, 1, p. 405, n. 177 bis.

Estado obrero fue subiendo de tono, hasta el punto de que Trotsky gritó en diversas ocasiones⁴³. Después de la reunión con sus compañeros, Trotsky, que no logró, a lo que parece, todos sus objetivos, declararía a los padres de Simone Weil: «Pueden ustedes decir que la Cuarta Internacional se ha constituido en su casa»⁴⁴.

Con el mencionado artículo de «Perspectives» Simone Weil colocaba el bastidor de lo que ella misma iba a considerar su «gran obra», «su legado», las *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Escrito en un período de seis meses previo a su entrada a trabajar en una fábrica, y pensado originalmente como artículo destinado a *La Critique sociale*, que cerró antes siquiera de que lo hubiera comenzado, lo que propició que el proyecto madurara hasta alcanzar finalmente la dimensión de un ensayo de un centenar de páginas, este texto evidencia de entrada una pérdida total de fe en la revolución, que sólo sirve para el heroísmo inútil de la clase obrera y acaba reproduciendo en su seno los defectos del régimen que derriba (burocracia, maquinismo, desprecio del individuo, separación del pensamiento y la acción, suplantación de los medios por los fines, etc.), y una cierta amargura por el fracaso del ideal de la Ilustración que no había logrado quebrar el proceso de especialización en las tareas humanas en el cual reside en última instancia el germen de la desigualdad y la opresión. La manera propuesta por Simone Weil de superar el «miedo vertiginoso que produce la pérdida de contacto con la realidad»⁴⁵, el desarraigo que domina la época merced a los sucesivos errores de interpretación de los mecanismos que facilitan la explotación de unos hombres por otros, combina lo heurístico y lo utópico. Su fórmula parte de la superioridad del individuo, que piensa, sobre la colectividad, que no tiene pensamiento, desplazando el eje del análisis a la organización del trabajo. El pensamiento y la acción definen la libertad, mientras que son el deseo y su satisfacción instrumentos para la esclavitud. Sólo el trabajo manual como factor de equilibrio entre el espíritu y la materia puede hacer consciente la vida, producir para el hombre su propia existencia natural, de manera que «la civilización más plenamente humana será aquella que tenga al trabajo manual como centro, aquella en la que el trabajo manual constituya el valor supremo»⁴⁶. Simone Weil postula una sociedad de hombres iguales y libres cuyas relaciones estarían soldadas por la amistad, la cual sustituiría en el terreno de las tareas a la amenaza una vez destruida la jerarquía actual.

Alain recibió el manuscrito, que no llegaría a publicarse hasta 1955, con grandes elogios: «Su trabajo es de primera magnitud», le escribió a Simone: «Estoy seguro de que trabajos de este tipo, en la forma que usted le da, tan suya, tan seria y rigurosa, armada de continuidad y con peso, son los únicos que dejan abierto el futuro próximo y la verdadera Revolución»⁴⁷. También para Albert Camus la obra supone un hito de la filosofía de nuestro tiempo: «Desde Marx..., el pensamiento político y social no había producido en Occidente nada más penetrante y profético»⁴⁸. Y en los círculos del proletariado combativo se engrandece su figura: «Es el único cerebro que ha tenido el movimiento obrero en muchos años»⁴⁹, afirmó Boris Souvarine, el crítico biógrafo de Stalin y director del «Círculo comunista democrático» del que formaron parte Bataille, Michel Leiris, Paul Bénichou y Raymond Queneau.

⁴³ SP, I, p. 386.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ «Réflexions...», OC, II, 2, p. 103. 46.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 89-90. Es muy exacto trazar, como hace Alessandro Dal Lago, («La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo», en G. Vattino y P. A. Rovatti [eds.], *El pensamiento débil*, trad. L. de Santiago, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 140-143), un paralelo entre algunas nociones de Max Weber en torno a la idea de responsabilidad y esta parte del pensamiento de Weil. Ambos parecen reconocerse en un aserto de Bacon que Weil citaba en su texto: «El hombre manda sobre la naturaleza al obedecerla». No obstante, mientras en el Weber de *La ética protestante* el trabajo conduce a una *certitudo salutis* (II, 1), a un aval para la otra vida, en Simone Weil carece de finalidad, o no hay otra sino cumplir con la propia naturaleza. No existe recompensa en este caso.

⁴⁷ En carta a Weil, 14 de enero de 1935. Cit. por SP, II, p. 29.

⁴⁸ Cit. por M.-M. Davy, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁹ J. Rabaut, «Simone Weil anarchiste et chrétienne», en *L'Âge nouveau*, núm. 61, mayo de 1951, p. 20. Cit. por G. Leroy, «Avant-Propos», en OC, II, 1, p. 32.

Al final de su vida, en *L'Enracinement*, Simone completaría el cuadro otorgando al trabajo físico la mayor de las significaciones espirituales y colocándolo en el centro de toda organización social que aspirara a la justicia⁵⁰. Pero por entonces necesitaba preservarse de la afrenta a la que estaban sujetos, a su juicio, los teóricos de la revolución, como era el uso de una desgracia ajena, la de la condición de las clases más despreciadas, y conocer por sí misma el funcionamiento de la opresión, la experiencia del trabajo físico en una de sus expresiones más descarnadas: la de la industria racionalizada de la época.

Existe un antecedente temprano de esa necesidad según se desprende del primero de los nueve poemas que escribió a lo largo de su vida⁵¹. Con ecos de la poesía de Alfred de Vigny, Simone enfrenta el cuerpo hermoso y desocupado de una muchacha rica a los imperativos de la naturaleza ya la ceguera del destino, y reprocha con dureza la vaciedad existencial de las jóvenes de su clase. Aparecen ya la fábrica, el esfuerzo, la obediencia. El personaje de la muchacha rica pasea esos paisajes como si hubiera caído en ellos: es obrera a la fuerza, prostituta a la fuerza, desgraciada a la fuerza. Pero a la muchacha rica todo eso no le parecen sino cuentos, y sonríe «ajena a la suerte de tus hermanas miserables». En la estrofa final, la voz del poema la desafía a que rompa la pantalla que la separa de la realidad y que «esconde a los mortales ya Dios», y se exponga «desnuda a los vientos de un universo helado».

La disposición a trabajar en una fábrica culmina, pues, un demorado proyecto, y coincide con su decisión de alejarse de toda práctica política. Cruza de ese modo un umbral que parte de la asunción de un fracaso, el de la teoría política, tal como se aprecia en las diferencias que mantuvo con Bataille en torno al concepto de revolución⁵², para adentrarse en un ámbito donde otro fracaso acecha, una nueva derrota que no sólo se desprende de su debilidad física y de su falta de habilidad corporal.

Durante un periodo de nueve meses, Simone Weil, que en junio de 1934 había pedido un año de excedencia por razón de estudios, abandona su vida docente para llevar una existencia de obrera. Opta, en fin, por abrazar una peligrosa profesión, algo así como una profesión de pureza, que en adelante combinará con su fuerte apego por lo concreto. Así, el 4 de diciembre de ese mismo año consigue su primer empleo como peón en la empresa Alsthom de componentes eléctricos. Deja la casa de sus padres y se instala en una buhardilla de la misma calle en que está sita la empresa. El trabajo a destajo y la inhumana organización de la factoría le producen los primeros sufrimientos, y un mes después enferma. Recuperada de una otitis, vuelve a Alsthom, donde continúa trabajando hasta el 4 de abril de 1935.

He ahí sus primeros tratos con el agotamiento físico y el dolor, con el embotamiento intelectual, con el hambre (pues renuncia a comer lo que no pueda pagarse con su salario, y éste es mínimo al principio), con el hastío, el asco o la sequedad producida por el tiempo al introducirse en el cuerpo sometido al esfuerzo maquinal, con la humillación, en definitiva con las cruces del obrero. Pero tal vez lo que más siente es que ese modo de organizar el trabajo exilia del hombre la facultad de pensar. Es cierto que el ejercicio de pensar dificulta la tarea manual sometida a un ritmo de productividad óptimo y la hace más lenta e ineficaz, como no lo es menos que eludiendo la reflexión sobre la propia condición y la inhumanidad del sistema productivo se evitan otros sufrimientos. En ese estado de cosas, advierte Simone Weil, trabajo manual y pensamiento se excluyen, y se dificulta mucho cualquier tentativa de encontrar desde dentro algo que fracture estas modernas formas de esclavitud industrial. Finalmente, se declara vencida:

⁵⁰ Cf. E, pp. 372-380.

⁵¹ «A une jeune fille riche», P, pp. 13-15.

⁵² Bataille y Simone Weil se habían conocido en el «Círculo comunista democrático» de Souvarine. Simone había sido invitada por él a integrarse en el «Círculo», pero ella rehusó hacerlo, y acabó considerando a Bataille como «un obseso, un enfermo», en palabras de SP, I, p.424. Por su parte, Bataille dio de ella la imagen que ya había reproducido (cf. supra, p. 16) en *Le bleu du ciel*. Si algunos de los rasgos parece que son verdaderos, hay otros que resultan claramente dictados por la antipatía. En la novela, Simone aparece bajo el significativo nombre de Lazare con el que Bataille quería señalar lo que Simone evocaba: sencillamente, la muerte (cf. *Le bleu du ciel*, pp. 57-58). La polémica a que me refiero se produce a raíz de la publicación de *La condition humaine*, de Malraux. En una reseña de esa novela, Bataille desplegaba un concepto de la revolución como algo irracional que le era insoportable a Simone Weil.

El agotamiento acaba por hacerme olvidar las verdaderas razones de mi estancia en la fábrica, y me hace casi invencible la tentación más fuerte de todas las que comporta esta vida: la de no pensar como único y exclusivo medio de no sufrir⁵³.

¿Cuántas anotaciones como ésta debería haber hecho en su Diario, el llamado *Journal d'usine*, merced al cual conocemos su experiencia obrera día a día, antes de ceder en su propósito de buscar la llave de la liberación de los obreros en comunión con sus condiciones materiales de vida? Parece que ninguna más. Sin embargo, una semana después, el 11 de abril, era contratada en unos talleres de fundición y, tras ser despedida de los mismos, conseguía de nuevo trabajo en las factorías Renault como fresadora, y aún después de perder ese empleo, llegaría a solicitar otro, sin obtenerlo, en una fábrica de Rosieres. Fueron en total seis meses de trabajo; en un momento de su *Journal d'usine*, mientras trabajaba en Renault, hacía balance de su experiencia:

Se da una cuenta de la propia importancia... (La pertenencia a) la clase de los que no cuentan ni contarán jamás⁵⁴.

Sus anotaciones en el Diario, llenas de números sobre las piezas que ha de taladrar, las chapas que ha de cortar o los cartones que ha de troquelar, las horas que ha de hacer y los cálculos de la prima del destajo o del salario, están salpicadas de reflexiones breves como esta última, de gran agudeza y realismo, junto a la reseña de los menudos incidentes del trabajo: las piezas estropeadas, las broncas de los encargados y jefes, las pésimas condiciones (el frío helado de los vestuarios, el peligro de las máquinas, etc.), la exigencia física, las envidias entre compañeros, los ordinarios allanamientos de la dignidad, las injusticias...

Existen otros textos de Simone Weil referidos a su experiencia, en general más meditados por posteriores, como son todos los que integran el volumen de *La condition ouvrière*⁵⁵, pero es difícil hacerse una idea por ellos de dónde contabiliza ella el sufrimiento: «En cuanto a mí, debe usted preguntarse qué es lo que me permite resistir la tentación de evadirme, ya que no existe necesidad alguna de que me someta a estos sufrimientos. Voy a explicárselo: lo que me pasa es que, ni aun en los momentos en que ya no puedo más, siento semejante tentación. Estos sufrimientos no los siento como míos, los siento como sufrimientos de los obreros, y el que yo personalmente los asuma o no me parece un detalle sin importancia»⁵⁶. ¡Cuánto hay de esa actitud en la conducta de alguien como T. E. Lawrence, cuya obra admiraba especialmente Simone Weil! En medio de las desdichadas circunstancias de su vida con los árabes, Lawrence era consciente de su anormalidad:

Al igual que mi manera de concebir la guerra estaba sobreintelectualizada porque yo no era un soldado, también mi actividad estaba sobreelaborada, porque yo no era un hombre de acción⁵⁷.

No importa en qué sentido se fabrica la necesidad (una orden de su gobierno con el fin de descubrir entre los focos rebeldes árabes un jefe capacitado para encabezar la rebelión contra los turcos, en el caso de Lawrence; un loco amor por la verdad latente en un proyecto de tesis sobre la relación entre la organización social y la tecnología moderna, en el de Simone Weil), la

⁵³ «*Journal d'usine*», OC, II, 2, p. 192. 54.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁵⁵ Publicado en la colección «Espoir», Gallimard, París, 1951. Es el único título de los de Weil que cuenta con una curiosa edición española: *Ensayos sobre la condición obrera*, trad. de A. Juglar, Nova Terra, Barcelona, 1962. El editor (o el propio traductor) de esta edición agrega palabras, como para completar el texto, en diversas ocasiones, ya veces no una o dos, sino frases enteras que no sólo no están en el original, sino que aparecen como apostillas al mismo.

⁵⁶ «Carta a Boris Souvarine», *Ensayos sobre la condición...*, p. 33.

⁵⁷ T. E. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, libro IX, cap. 103 (Trad. española de A. Cardín, Jucar, Madrid-Gijón, 1986, vol. II, p. 782). Todo el capítulo 103 es una larga confesión introspectiva que resume la personalidad de Lawrence y su conducta en Arabia durante este período, entre enero de 1917 y octubre de 1918. Simone Weil considera *Los siete pilares* como una obra a la altura de la *Iliada* (SP, II, p. 215-216), y a su autor como «a una especie de santos» (cf. OC, II, 3, p. 314, n. 66).

práctica de su ascesis parece apuntar, no ya al propio endurecimiento, sino al horizonte de una justicia humana. «No radica el bien y el mal en el sufrimiento, sino en la actividad del ser racional y social» dice Marco Aurelio⁵⁸. Y en ambos se dan las dosis suficientes de piedad y compromiso para que su acción resulte consciente y eficaz a la postre, muy al margen de la transparencia de sus perspectivas de éxito o fracaso.

En *Venise sauvée*⁵⁹, expresa Simone Weil, a manera de consecuencia extrema, la posibilidad de estrago que contiene un acto de piedad enfrentado al sentimiento de un deber. Este conflicto lo encarna Jaffier, que se perfila así como un héroe de la estirpe de Arjuna y Antígona, o del Abraham de Kierkegaard en *Temor y temblor*, que «actúan» siempre sin remedio y prefieren ser vencidos a vencer, en el sentido de renunciar a lo menos doloroso. Ésa es la línea de renunciaciones de la filosofía ética que arranca de Sócrates. Como muy bien ha visto Gabriella Fiori⁶⁰, Jaffier es, como la propia Simone, un personaje refractario a la irreal, que quiere trasladar su pensamiento y su amor a la acción política.

De su experiencia en las fábricas, obtiene Simone Weil una conciencia de esclava; una imprecisa idea de organizar el trabajo de modo que el obrero, merced a una sólida formación y a la ausencia de especialistas, tenga una visión inteligente y general de todo el proceso productivo; una constancia de la necesidad de cambio de rumbo tecnológico, a partir de una brecha espiritual en la ciencia moderna, y en último término un modelo para pensar la sociedad entera⁶¹.

Tras unas semanas de descanso en España y Portugal para recuperarse de «aquel contacto con la desgracia» que le había dejado «el alma y el cuerpo hecho pedazos»⁶², vuelve a la enseñanza de la filosofía, esta vez en un establecimiento de la ciudad de Bourges. Será su último curso completo como profesora, puesto que su siguiente destino en Quimper para el año 1937-1938 quedará en suspenso a partir del segundo trimestre por el agravamiento de una enfermedad que padecía desde 1930, una sinusitis frontal larvada que se manifestaba con intensísimos dolores de cabeza. No obstante, continúan rondándole las mismas inquietudes. De hecho, no ha roto aún las relaciones con el mundo de la fábrica, se cartea con algunos directivos (A. Detoeuf y v. Bernard), escribe para una revista de empresa deliciosos y penetrantes textos («Antígona», «Electre») que tratan de acercar a los obreros las tragedias de Sófocles, y recibe con «alegría y puro gozo»⁶³ las huelgas y ocupaciones de fábricas de 1936 al día siguiente de la victoria del Frente Popular en las elecciones de mayo de ese año.

Dos semanas después de que estalle la Guerra civil española, Simone Weil parece contradecir su trayectoria de pacifista irreductible desde 1930. Tal como escribiría en 1938 a George Bernanos⁶⁴, no puede impedirse «moralmente la participación en esa guerra», de manera que

⁵⁸ Marco Aurelio, *Meditaciones*, IX, 16.

⁵⁹ Simone Weil escribió esta tragedia, que no llegó a concluir, entre 1938 y 1940. El texto no vería la luz hasta 1968, en una edición que recogía además los poemas. Parte del relato histórico de Saint-Réal, *Conjuration des Espagnols contre la République de Venise*, y tiene por lo menos dos antecedentes dramáticos: la *Venise Preservée* (1682), del inglés Thomas Otway, y la versión en cinco actos de Hugo von Hofmannsthal, *Das gerettete Venedig* (1905): el día de la fiesta de Pentecostés de 1618, unos conjurados pretenden la conquista de la ciudad de Venecia para el reino de España. Una vez tomen la ciudad, cosa que será muy fácil, Pierre se convertirá en gobernador de la misma en nombre del rey de España. Pierre tiene un amigo, Jaffier, muy íntimo con él, que posee una cualidad por encima de otras muchas: la de su abnegación y aptitud para la renuncia. Por una serie de circunstancias, Jaffier será puesto a prueba, teniendo que elegir entre su obligación de amigo y conjurado, y la emoción y compasión que le produce la belleza de la ciudad y de sus habitantes. Finalmente, traiciona a su amigo. Su crimen es de amor, o de piedad.

⁶⁰ G. Fiori, *op. cit.*, pp. 77-83.

⁶¹ Cf. *Expérience de la vie d'usine*, OC, II, 2, pp. 289-307, y E, pp. 77-104. Cf. E. Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992, p. 108.

⁶² *AdD*, p. 62.

⁶³ «La vie et la grève des ouvrières métallistes», OC, II, 2, p. 357. Los artículos sobre Sófocles integran, con otros, la SG.

⁶⁴ «Lettre à Bernanos» (1938), en *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, París, 1960, p. 221. La carta, que, según confesión de su hijo, Bernanos llevó siempre consigo hasta su muerte, constituye un emotivo balance de las atrocidades

se enrola como brigadista e interviene, junto a un comando de veintidós anarquistas extranjeros encuadrado en la «Columna Durruti», en algunas de las primeras y más leves escaramuzas en el recién abierto frente de Aragón⁶⁵. El argumento que exhibe ante el mismo Bernanos es que le horroriza «la situación de los que quedan en la retaguardia»⁶⁶, apelando sutilmente de nuevo a su espíritu sacrificial. Aun aquí existe un paralelo con la vida de Alain, quien, habiendo sido antes y después un propagandista de la paz, se alistó voluntario en la Guerra de 1914.

No es muy larga la estancia de Simone en España, ya que se interrumpe apenas un mes y medio después de su llegada merced a un percance casi doméstico: tropieza en la cocina de campaña con una sartén de aceite hirviendo que le abrasa la pierna, y ha de ser evacuada. Pero su pacifismo, al contrario de lo que pudiera pensarse, no queda tocado, sino que se afianza de tal forma que sirve de palanca, desde su debilidad o contradicción aparentes, a un empeño de un alcance y un radicalismo mayores si cabe. En efecto, Simone Weil había defendido al margen de su postura personal la neutralidad del gobierno de Léon Blum en la contienda española, pero ahora no sólo iba a mantener su defensa, sino que además, dentro de una estrategia que caracteriza su pensamiento, iba a expandir al límite la idea en que se sustentaba. Puesto que la decisión de no intervenir en España atendía sobre todo a la prudencia para no encender la mecha de un conflicto generalizado en Europa, la misma pasividad debía observarse en el caso de que Alemania invadiera Checoslovaquia o reconquistara Alsacia-Lorena, o las colonias se independizaran: «Que no se diga que hay algo en el mundo que nos sea más querido que el pueblo español»⁶⁷. De producirse incluso la amenaza de una agresión directa, era preferible admitir de antemano la humillación de la derrota al enfrentamiento alimentado por la esperanza de una victoria: «Pienso... que la derrota no es una catástrofe peor que una guerra victoriosa; son dos catástrofes iguales», escribió al secretario general del sindicato C.G.T., René Belin⁶⁸, casi calcando aquella frase del Rimbaud antimilitarista: «Como todos los éxitos, las victorias militares constituyen desde siempre catástrofes culturales».

Sin embargo, cuando las condiciones bélicas en Europa cambian trágicamente y el horizonte de la guerra parece ineludible por el empuje expansionsista de Hitler, Simone abandona su pacifismo sin reservas en medio del arrepentimiento por «la criminal negligencia»⁶⁹ cometida con su país por haber apoyado hasta 1939 el movimiento pacifista. No obstante, sobre ese reconocimiento de culpa y su nueva postura de, llegado el caso, defenderse inevitablemente frente a Hitler, exige a Francia un fortalecimiento moral, un gesto que convierta la guerra contra Alemania en una causa justa a sus propios ojos ya los del mundo: que inicie el proceso de desmantelamiento de su imperio colonial⁷⁰ y lave su pasado de Estado centralista y dominador. Al imperio colonial francés apunta como una reproducción de las ansias de dominio de Hitler en esta época. Para oponerse a él con las manos limpias, para evidenciar más clamorosamente que las suyas están ensangrentadas por el crimen, no sólo conviene transformar el Estado anulando su carácter dañinamente centralista que lo haga más eficaz a la hora de resistir y oponerse a la invasión, sino acabar con el régimen colonial y esclavista en los territorios de Ultramar.

cometidas por ambos bandos durante la Guerra civil, y quiere responder al testimonio que el autor de *Los grandes cementerios bajo la luna* pretendió dar con este libro suyo de su vivencia de la guerra en el bando nacional.

⁶⁵ Simone Weil fue anotando los sucesos y otros detalles de su participación en un cuaderno publicado luego en los *Écrits historiques*... con el título de «Journal d'Espagne». Véase OC, II, 2, pp. 375-382. Daniel Guérin (*Ni Dieu ni Maître. Anthologie de l'Anarchisme*, vol. IV, pp. 143-144) da cuenta de las características de esa unidad extranjera, y menciona a algunos de sus integrantes, así como su origen.

⁶⁶ «Lettre à Bernanos», *loc. cit.*

⁶⁷ «Non-intervention généralisée», OC, II, 3, p. 46.

⁶⁸ Cit. por SP, II, p. 133.

⁶⁹ CS, p. 317.

⁷⁰ Cf. «Réflexions sur la conférence de Bouché» (1938), OC, II, 3, pp. 89-90.

De nuevo, como pidiendo rescate por su propia flaqueza o haciendo de la necesidad virtud, Simone Weil transforma su argumentación en una clave que soporta toda su filosofía política: excluir la fuerza con los débiles para poder soportar la fuerza de los fuertes.

Esa capacidad para la voltereta argumental es el motivo de que siempre se tenga la impresión de que Simone Weil no cede un ápice a la coherencia en su pensamiento aun cuando mude de posición. El tránsito de «su pacifismo incondicional a la aceptación de una guerra inevitable»⁷¹ tiene como hitos, según se ha visto, ésos que marcan las circunstancias históricas, pero su pensamiento se ancla tan sólidamente en lo universal que parece no estar conectado al mecanismo que arrastra a otros por los sumideros de la historia y la sociedad. Y ello, o precisamente, sin desviar ni un momento la atención del acontecer del mundo. En un artículo de prodigiosa penetración que prefigura ese tránsito a que me refiero⁷², compara a la Alemania de Hitler con el Imperio romano, y ataca sin piedad la entidad de un Estado totalitario y centralista como el alemán, heredero de una creación debida a Richelieu ya la monarquía francesa del siglo XVII. Sobre una plantilla de la civilización romana elaborada a partir de las lecturas del griego Polibio, del filoheleno Diodoro de Sicilia, y de Apiano, que escribe en griego, además de la de César, y que le proporcionan una perspectiva casi helénica de Roma, Simone Weil despliega los datos que posee de la expansión hitleriana no sin antes revisar el juicio de la historia sobre los romanos. La aureola de pueblo civilizador y el prestigio ganado por sus acciones y conquistas, que la cultura occidental ha transmitido, sólo son fruto de su habilidad para revestir de legitimidad una política exterior tan agresiva como la de Hitler, basada en los mismos medios de la perfidia y el engaño. Deliberadamente, Roma rompió el lazo espiritual que la unía con Grecia, prohibió los cultos helénicos y expulsó a sus filósofos, y frente al bien ya la pureza que encarnaba la cultura griega, asentó su poderío en la fuerza que corrompe el alma del hombre, como se aprecia en el hitlerismo y en todos aquellos Estados que, como el de la Francia de Luis XIV o de Napoleón, fundan su organización en la idolatría de los grandes y en el crédito ilimitado a su desmesura.

3. LEJOS DE LOS CÁLIDOS BAÑOS

Toda desgracia del hombre no es más que el efecto del despliegue de una fuerza. Ese enlace de estos dos conceptos capitales en la filosofía weiliana (*malheur* y *force*) en ningún lugar está más y mejor expresado que en *la Iliada*. El texto fundamental de Simone Weil de este periodo (1938-1939) responde a una profunda meditación sobre el poema homérico, comenzando por la ley que lo preside, lo que los griegos llamaban la Gran Diosa Necesidad o el «Destino Fuerte»⁷³. Esa necesidad o destino, a cuyo imperio están sometidos todos los hombres, logra componer un orden equilibrado por el hecho mismo de que nadie se salva de padecerlo: «A fuerza de ser ciego», dice Weil, «el destino establece una especie de justicia, ciega también ella». El poema muestra de manera extraordinaria cómo el héroe cede siempre a la fuerza, tanto si la ejerce como si la sufre, cómo todo desaparece ante la perspectiva brutal del consentimiento a un destino despiadado, y cómo el uso moderado de la fuerza es una ilusión. La fuerza hace del hombre una cosa, el «inútil peso de la tierra»⁷⁴, y el cadáver es la máxima expresión de esa cosificación, el efecto supremo de la fuerza, como la muerte física es el grado sumo de la desgracia.

Todo el poema transcurre «lejos de los cálidos baños»⁷⁵ que vanamente esperan a Héctor para después de la batalla. Héctor no va a llegar nunca a sentir su dulzura porque ha muerto a

⁷¹ S. Fraise, «Avant-Propos...», OC, II, 3, p. 11.

⁷² «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», OC, II, 3, pp. 168-219. El artículo, que consta de tres partes, se publicó entero por primera vez en los *Écrits historiques...* Anteriormente, sólo la segunda parte, escrita en primer lugar, había visto la luz: en los *Nouveaux Cahiers*, núm. 53, 1 de enero de 1940. En sus últimas reflexiones, ya en Londres, volverá a contemplar esta comparación. Cf. EdL, p. 24; E. Pp. 290 y 342.

⁷³ «L'Iliade ou le poème de la force», OC, II, 3, pp. 227-253. Salvo mención expresa, los entrecomillados que siguen corresponden a este texto.

⁷⁴ *Iliade*, XVIII, 105.

⁷⁵ *Ibid.*, XXII, 445.

manos de Aquiles. En el entorno de Aquiles, en el entorno del fuerte, no cabe el pensamiento, se actúa ciegamente, sin detenerse en lo azaroso que es el signo de esa fuerza, sin reparar en la índole esclavizante de su peso, en el límite peligroso de su alcance. Lo que poseía el mundo griego, y que está en la base de su cultura, era la fe en un modo indiscriminado y providencial de producirse la necesidad que restituía el equilibrio, en el movimiento basculante de la desgracia, en una especie de *geometría de las fuerzas*: «Nosotros solamente somos geómetras delante de la materia; pero los griegos lo fueron antes en el aprendizaje de la virtud». Tal vez por ello, todo el desarrollo de la ciencia moderna ha perseguido dominar el mundo amparándose en la presunta superioridad del hombre sobre el mismo. El objeto de esta ciencia no es ya el Bien y la Belleza, como en Platón, sino el poder.

También para Simone Weil «casi toda la vida humana ha transcurrido siempre lejos de los cálidos baños». Pero en medio del escenario de violencias que tan dolorosamente contrasta con la delicadeza de esa otra vida que evoca el agua dispuesta para el baño reparador, la dialéctica de la fuerza se rompe por algunos resquicios. Al cabo, los héroes griegos son hombres que recuperan su alma cuando aman puramente: en la amistad, en el amor filial, en el fraterno, en el conyugal, en el compañerismo. El más elevado de todos esos gestos de irreprochable pureza visibles en la *Iliada* en un marco de daño y vergüenza, humillación y herida, desesperación, miseria y esclavitud, es el de la amistad y la admiración por el enemigo. En realidad, la amargura que deja la sucesión de episodios en los que rige la ley que «subordina el alma humana a la fuerza» o a la materia procede por contraste de la virtualidad de esa ternura:

Nada de lo que es valioso, esté o no destinado a perecer, se desprecia; la miseria de todos queda expuesta sin disimulo ni desdén; ningún hombre queda por encima ni por debajo de la condición común a todos los hombres; todo lo que queda destruido, se llora. Vencedores y vencidos son también prójimos, y, en el mismo sentido, son los semejantes del poeta y del oyente. Si alguna diferencia existe es la de que tal vez se siente con mayor pesar la desgracia de los enemigos.

Ese es el verdadero carácter del poema, que enseña que el conocimiento de la fuerza y el sentimiento de la desgracia son en igualdad las condiciones de la justicia y del amor humanos. Una civilización que ignora alguno de esos principios (fuerza o miseria) no podrá aspirar a la justicia (porque los individuos establecerán diferencias entre sí) ni conocerá el amor (porque cada individuo creerá que la miseria nunca le afectará a él). Al contrario, una civilización que los tiene presentes, aunque uncida a la necesidad, desarrollará un instinto para captar la debilidad y no aprovecharse de ella.

Entretanto, Simone Weil viaja por dos veces a Italia, en las primaveras de 1937 y 1938, y en la Semana Santa de ese último año visita la abadía benedictina de Solesmes. A menudo, los biógrafos insisten en presentar esta época como la de la «conversión» de Simone Weil, el momento en que se produce un giro en los asuntos de su vida y en la materia de su obra.

Italia le proporciona la posibilidad de contacto con el espectáculo de la hermosura del mundo: oratorios, monasterios, paisajes, pero también gentes, ambientes, sabores, fundidos en una belleza nunca vista antes. En uno de los lugares más representativos de la vida del Pobrecillo de Asís, la capilla de Porziuncola de Santa Maria degli Angeli, descubre que el arte es la sola realización humana que cabe ser adorada y divinizada, y, en paralelo con Platón⁷⁶, hace de la belleza un sacramento con sus virtudes sobrenaturales y un doble aspecto, nutritivo y contemplativo: «La belleza es algo que se come, es un alimento», y «lo bello es lo que se puede contemplar. Una estatua, un cuadro que podemos estar mirando durante horas. Lo bello es algo a lo que se puede prestar atención»⁷⁷. En el relato que del suceso le hace en 1942 al dominico J.-M. Perrin, Simone afirma que «algo más fuerte que yo me obligó a ponerme de rodillas por primera vez en mi vida»⁷⁸. Es el inicio de una rueda de experiencias que combinan

⁷⁶ *Fedón*, 100d, y *El banquete*, 211c.

⁷⁷ E, p. 122, e *infra*, p. 181; CS, p. 28; SG, p. 119; e IP, p. 158: «Aquí abajo sólo hay propiamente una única belleza, que es la belleza del mundo. Las demás bellezas son sólo su reflejo, ya sea grande y puro, o desfigurado y sucio, o incluso diabólicamente pervertido».

⁷⁸ «Autobiografía», *AdD*, p. 41.

un dolor físico extremo en forma de intensísimos dolores de cabeza con una disposición al amor en absoluto y al disfrute de esa belleza terrena, y un sentimiento de que su mirada sobre el mundo recibe aquiescencia sobrenatural. Todo ello dado en medio del desapasionamiento propio de un estoico, de la resignación de un rehén, y de un cierto distanciamiento sentimental que acaba finalmente superado. En el curso de la celebración de los oficios en Solesmes, «el pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre»⁷⁹. Poco más tarde, es la recitación de un poema del poeta metafísico inglés Georges Herbert lo que desencadena «un contacto real»: «el propio Cristo bajó y me tomó»⁸⁰. Unos meses después, «en un momento de tremendo dolor físico, y mientras me esforzaba por amar... sentí... una presencia más personal, cierta y real que la de un ser humano...»⁸¹. Y lo mismo continuará sucediendo desde entonces en otras ocasiones que ella no refiere en detalle. Un nuevo e imprevisto centro de abordaje de la realidad se instala en su espíritu, un centro que procura la vivencia de abolir límites inasibles, los efectos de una sublime nupcialidad llena de esclarecimientos.

¿Quiere esto decir, como sugieren los biógrafos citados, que después de experiencias de esa dimensión el pensamiento de Simone Weil deja de tener por objeto este mundo? ¿Que su atención se desvía verdaderamente de «las cosas de aquí abajo»? ¿Que esa nueva conciencia la inhibe en absoluto de la acción? Se ha tratado de catalogar su misticismo pensando que de su tipificación se desprenderían claves con que enfrentarse a los nuevos conceptos que incorpora su filosofía⁸². Se ha intentado presentarlo como una salida «casi lógica», aunque en oposición, a la filosofía de la voluntad de Alain, lo que en adelante determinaría que su búsqueda solamente siguiera ya un rumbo que la condujera a una explicación ya una legitimación de esa experiencia mística⁸³. Pero no conviene olvidar la posición al respecto de la propia Simone Weil, quien consideraba que si por «conversión» se entendía un cambio radical de orientación, no tenía sentido alguno aplicárselo a ella⁸⁴, puesto que su pensamiento no había sufrido nunca rupturas, sino simples cargas de profundidad. Más bien se contemplaba como alguien cuyo desarrollo espiritual no obedecía a otra cosa, desde sus inicios, que a una vocación que la había llevado a habitar siempre una única dimensión alimentada por un único deseo de verdad. Aunque ciertos aspectos de esta vocación lindaban con la naturaleza que Weber destacó en la *Beruf* protestante, un rasgo singular la discriminaba. Esta vocación de Simone Weil no lograba salvar el dilema –también personal– entre gracia y condenación, como tampoco conseguía formular una moral teleológica. Resultaba natural, por otro lado, que una ética del amor por el amor como la suya no admitiera la existencia deducible de un premio o un castigo, y excluyera, por tanto, cualquier doctrina sobre el pecado y aun sobre la salvación. Pero Blanchot va mucho más lejos al afirmar que Simone Weil «no se convierte, ni se convertirá nunca, a pesar de las solicitudes interiores y exteriores» que la apremian. Y añade:

Incluso hay algo chocante en el hecho de esta joven intelectual, sin vínculos religiosos y como naturalmente atea, sea casi repentinamente a sus veintinueve años, sujeto de una experiencia mística de forma cristiana, sin que tal acontecimiento parezca modificar en nada el movimiento de su vida ni la dirección de su pensamiento⁸⁵.

Por lo pronto, lo que se desprende de su obra a partir de esa experiencia es que la misma no sirve tanto para resolver la contradicción que su pensamiento contiene hasta entonces entre un deseo de justicia que pide acción, movimiento, y la obediencia a la necesidad, que pide atención, padecimiento, cuanto para acentuar aún más esa fuerte tensión que lo expresa.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ «Lettre a Joe Bousquet», 12 de mayo de 1942, *PsO*, p. 81. Véase también *CS*, pp. 9-10, 82, 83.

⁸² Cf. M. Castellana, *Mística e rivoluzione in Simone Weil*, Lacaita, Manduria, 1979, y E. Bea Pérez, *op. cit.*, pp. 138-148.

⁸³ *SP*, II, pp. 209-210.

⁸⁴ En declaración al padre Perrin: «Aunque han sido varias las veces que he franqueado un umbral, no recuerdo, sin embargo, haber cambiado nunca de dirección». Cit. por A. A. Devaux, «Préface», *OC*, I, p. 11.

⁸⁵ M. Blanchot, *op. cit.*, p. 154.

Czesław Miłosz lo ha definido glosando a Simone Weil de una perspicaz manera: "El sentido de la justicia es el enemigo de la plegaria"⁸⁶. Dicho en términos convencionales y dejando a un lado las consecuencias para el propio sujeto, el proceso de la revelación en Simone Weil no despeja el camino hacia unas conclusiones sobre el problema de la desgracia en el mundo, sino que ahonda hasta la raíz en el desencuentro que existe entre los dos imperios que rigen la realidad del hombre y que ella pone metafóricamente bajo la advocación de la luz y la gravedad⁸⁷. Como mucho, su revelación adquiere la forma de una respuesta a un vacío que hace más evidentes y perfiladas las fronteras y regiones compartidas por ambos imperios.

Es en este sentido, y sólo en éste, en el que la experiencia mística se revela como crucial para la obra de Simone Weil, pero de manera que no resulta de ella una nueva opción, un giro, ni de concepto ni de objeto, al amparo de un *credo ut intelligam* agustiniano, o sea, la adopción de una vía bien señalada que conduce sin errancia a la verdad, o una especie de apuesta como la de Pascal que lleva a una teoría infalible del conocimiento. No. Si a partir de ahora Simone Weil va a hablar con cierta insistencia de Dios lo hará con el propósito de desarrollar la atenuación, menos radical que la negación de Spinoza, pero atenuación al fin y al cabo, de su trascendencia.

No obstante lo referido más arriba, no cabe duda de que «revelar» significa también «hacer visible». En este punto del pensamiento de Simone Weil que voy a examinar la convergencia con el de María Zambrano no es ni mucho menos azarosa, ya que corresponde a su mismo espíritu estoico, e ilumina otras grandes zonas de reflexión común entre las dos pensadoras, quienes, a pesar de no haber conocido ninguna la filosofía de la otra, mantuvieron un diálogo a través de tiempos, espacios y peripecias muy distintos, en el que emplearon un mismo lenguaje e igual comprensión sobre idénticas cuestiones.

En esa imaginaria meditación filosófica conjunta, María es, como dijera el poeta Lezama Lima, voz, y Simone, atención. Y, en ambas, en efecto, la «visibilidad» se erige en ley constitutiva de la filosofía, a la cual se encomienda la tarea de buscar la diafanidad de las cosas. Para llevarla a cabo, el filósofo, según María Zambrano, deberá borrarse, desaparecer⁸⁸, o, en palabras de Simone Weil, mantener el anhelo de eclipsarse «para que las cosas que veo se vuelvan perfectamente hermosas por no ser ya cosas que veo». «Con tan sólo saber desaparecer, se daría una perfecta unión amorosa entre Dios y la tierra que piso o el mar que oigo...»⁸⁹. En los *Cahiers*, en los que desde 1934 hasta su muerte Simone acostumbró a apuntar ideas y reflexiones que fueron núcleo de sus numerosos escritos, y de los que este libro de *La gravedad y la gracia* no es más que una antología, quedan anotadas las últimas palabras de Fedra en la tragedia homónima de Racine⁹⁰; «y al privar a mis ojos de claridad, la muerte / vuelve pura la luz por ellos mancillada».

Esos versos, en los que Fedra da cuenta a Teseo de su secreto y de su disposición a abandonar el mundo –acaba de tomarse un veneno– para que el mismo recobre su arquitectura, su equilibrio, su pureza, son uno de los fragmentos más comentados de toda la historia de la literatura francesa. Para Lucien Goldmann⁹¹, asoma en ellos la conciencia del héroe trágico de que su presencia en el mundo trastorna las cosas, perturba el orden y la claridad solar. Para Denis de Rougemont proclaman, sin embargo, el triunfo del día terreno sobre la muerte de la amante, al contrario de lo que sucedía en el mito de Tristán⁹²; mientras que Roland Barthes,

⁸⁶ C. Miłosz, *Terre inépuisable* (trad. francesa de *Nieobjęta ziemia*), Fayard, París, 1988, p. 136.

⁸⁷ C. I, p. 234. Cf. aquí mismo, *infra*, p. 53ss.

⁸⁸ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990, pp. 52-53, y *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1973, pp. 33ss.

⁸⁹ Cf. aquí mismo, *infra*, p. 88. Véase también CS, p. 260.

⁹⁰ Racine, *Fedra*, act. V, esc. 7. Cf., *infra*, p. 88 y n. 1.

⁹¹ En su clásico estudio *Le dieu caché*, Gallimard, París, 1955 (trad. esp.: *El hombre y lo absoluto*, 2 vols., trad. J. R. Capella, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986; véase pp. 514-515).

⁹² D. de Rougemont, *El amor y Occidente*, trad. A. Vicens, Kairós, Barcelona, 1979; p. 211.

en línea con De Rougemont, destaca el valor liberador de la confesión, que «desata esa muerte inmóvil y devuelve el movimiento al mundo»⁹³.

Cuando Simone Weil hace suyas las palabras de Fedra, extrema todas esas interpretaciones. Efectivamente, el mundo queda restituido en su belleza y pureza originales cuando se anula la mirada de una conciencia que sabe que mira y que empaña esas realidades. Pero esa muerte no es liberadora del sujeto que mira. Aquí desde luego la concepción de Simone Weil no está alimentada por aquella creencia órfica o pitagórica que en el Barroco literario tomaba la forma del puerto apacible como metáfora de la muerte frente al mar borrascoso de la vida. Ya pesar del emparentamiento espiritual de Simone Weil con ellos, tampoco queda cerca del aserto de Kierkegaard de que «la curación está precisamente en morir, en morir a todas las cosas terrenas», y del dicho de san Juan de la Cruz de que «quien supiere morir a todo, tendrá vida en todo»⁹⁴, y menos si se piensa que la filosofía de Simone Weil es lo contrario de una filosofía del consuelo, que llega a rechazar la idea de la inmortalidad como prolongación de la vida por considerarla perjudicial para el uso debido de la muerte, y que no deja de tener presente ni un momento que todo tiene lugar «lejos de los cálidos baños».

Aquí la concepción de Simone Weil impulsa toda su teología. Si en Spinoza las cosas son proyecciones (afectos) de los atributos de Dios⁹⁵, según ella el yo del hombre intercepta y enturbia esas proyecciones. La desaparición o muerte a que se refiere es, pues, la muerte del yo, la única posesión cierta que se tiene, y de lo único que, por lo tanto, cabe desprenderse: «Poseer un yo... es la mayor concesión que se ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la naturaleza tiene sobre él», afirmaba Kierkegaard⁹⁶. Ésa es sin duda la primera seguridad que se le impone al místico, al contemplativo capaz de decir que «yo no existo» en el inicio del proceso de impersonalización que le ha de llevar a la fusión mística. «Y yo le di de hecho / a mí, sin dejar cosa», dice san Juan de la Cruz en la estrofa 18A del *Cántico espiritual*, como ademán culminante que anuncia el único modo de «hacerse perdidizo».

Comparado con la famosa frase de Pascal, «le moi est haïssable»⁹⁷, en la que el yo es odioso por ser sujeto de injusticias que les son odiosas a los demás, y que parte de una visión pesimista del hombre y las criaturas⁹⁸, el modelo de neutralización del yo en Simone Weil destaca por su carácter metafísico, frente al contenido moral que encierra esa idea de expiación en Pascal.

Simone acuña un concepto e inventa una palabra para expresar esa gran renuncia: descreación.

Reduciendo a un difícil acuerdo algunas actitudes panteístas y maniqueístas, para ella la creación del mundo es consecuencia de un abandono o retirada de Dios, de un acto en el que Dios se niega a sí mismo, rechaza ejercer su poder como en una renuncia amorosa, o, por decirlo con una expresión suya, inspirada en san Pablo, «se vacía de su divinidad», de manera

⁹³ R. Barthes, *Sur Racine*, Seuil, París, 1963, p. 110.

⁹⁴ S. Kierkegaard, «Prólogo de 1848», *La enfermedad mortal*, trad. D. G. Rivero, Sarpe (Guadarrama), Madrid, 1984, p. 28. San Juan de la Cruz, «Dichos de luz y amor», 170, en *Obras completas*, ed. L. Rincón, BAC, Madrid, 1982, p. 55. Estas expresiones de Kierkegaard y de san Juan de la Cruz son calcadas, sin embargo, a alguna otra de Simone Weil, como la que sigue: «La salvación es consentir en morir» (CS, p. 168). No obstante, el contexto cambia por completo, pues todas ellas no se alejan de la tradición cristiana que convierte a la muerte (también a la muerte del yo) en su primera condición, y no en el término final de la vida. Lo que el Evangelio llama «muerte de sí mismo» no es más que el comienzo de una vida nueva. Así, quien cree en la Encarnación, «renace del espíritu», como dice De Rougemont, *op. cit.*, p. 69, «desde ese mismo instante: muerte de sí mismo y muerte del mundo en la medida en que el yo y el mundo son pecadores, pero vuelta a sí mismo y al mundo en la medida en que el Espíritu quiere salvarlos».

⁹⁵ Baruch de Spinoza, *Ética*, I, Corolario de la Proposición 25 (ed. de V. Peña, Nacional, Madrid, 1984, p. 80).

⁹⁶ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 47.

⁹⁷ Pascal, *Pensamientos*, ed. de Brunschvicg, art. VII, «La moral y la doctrina», fr. 455.

⁹⁸ *Ibid.*: «Cada yo es el enemigo, y querría ser el tirano de todos los demás». Y más adelante, frag. 485, añade que lo odioso del yo reside en su concupiscencia. Véase, por el contrario, M. Veto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, J. Vrin, París, 1971, p. 145.

que la existencia de las criaturas y el resto de lo creado es incompatible con la existencia de su creador, o cuando menos con su presencia.

Esto, como se ve, va más lejos de lo que nunca pudo llegar a creer un maniqueo, y se siente la cercanía del ateísmo. En otras palabras, la creación hereda lo divino, como en Spinoza, pero a costa de la abdicación o retiro del creador, como en la tradición maniquea, lo cual hace que el mundo quede sometido a cierto mecanismo que opera precisamente desde la imposibilidad de intervención de lo divino en él, de igual modo que Spinoza decía que Dios no puede hacer «que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valgan dos rectos»⁹⁹. Así, pues, asistimos a un acontecimiento nunca antes contemplado: un dios infinitamente alejado, o ausente, un dios oculto como el de los jansenitas, y un dios immanente como el de los platónicos, reunidos en uno solo por vez primera¹⁰⁰, gracias a un esfuerzo de conciliación que no priva al mundo ni del bien ni del mal por todas partes visibles: «La creación: el bien hecho trozos y esparcido a través del mal»¹⁰¹. Las pinturas de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina parecen presentar así la creación: Dios se separa de Adán en medio del espacio de todo lo creado. No es que, como ha señalado Gombrich, Dios se acerque a Adán, sino que Dios se va de Adán, se retira. El caso es que su creación posee desde el principio una perfección vulnerable, una herida o llaga por la que escapa al infinito su plenitud, y que propicia una apariencia de inacabamiento. Para salvar ese infinito espacio que media entre criatura y creador, el hombre debe experimentar el vacío de que está hecha esa distancia emulando el primer gesto del creador, procediendo al propio vaciado, al más profundo deshacimiento o legrado, descreándose. La nada que se reintegra en la nada para que *todo* exista con su intensidad real.

En sus últimas consecuencias, esos conceptos mantienen un vínculo con las categorías antiaristotélicas¹⁰² que se han derivado de la mística, tanto oriental como occidental, en todos los tiempos. Sin embargo, lo que confiere singularidad a la teología weiliana es que, como bien ha visto Angelica Krogmann¹⁰³, hace del sufrimiento, de la desgracia humana, su núcleo. Es su seña esa referencia humana. Aquella necesidad contra la que el poder divino se revela inoperante, el sentimiento de la soledad y el exilio más absolutos, el espacio y el tiempo y las leyes que rigen la materia, todo aquello que conocemos como malo no evita que se pueda amar la belleza y el orden del mundo del que son parte:

La alegría y el dolor son por igual preciosos dones que hay que saborear íntegramente uno y otro, cada cual en su pureza, sin tratar de mezclarlos. Mediante la alegría la belleza del mundo penetra en nuestra alma. Mediante el dolor, entra en nuestro cuerpo¹⁰⁴.

De aquí procede que los griegos siempre la inspiren lo mejor por su concepción dolorosa de la existencia, en la que «el dolor no aparece como el fracaso de una aspiración a la felicidad»¹⁰⁵. Para ellos, que incluso amaban dolorosamente a sabiendas de que sólo se ama de verdad aquello amenazado de desaparición, no existe, sin embargo, la angustia, sino tan sólo la amargura, como Simone advertía en la *Iliada*, porque su civilización posee un ingrediente sobrenatural: la gracia que, si no puede evitar los efectos de la «gravedad» y la fuerza, es

⁹⁹ *Ética*, I, Escolio de la Proposición 17. Exactamente así también pensaba, citando a Platón; Alain (*Propos*, II; p.801): «No encuentro en Platón nada que no baste; y su dios, que se retiró dejando el mundo con leyes impecables, ya los hombres como hacedores de su destino, desentraña bastante bien nuestras más trágicas aventuras. Porque la mecánica del mundo es pura y simplemente la que es, y no nos quiere ni mal ni bien».

¹⁰⁰ Cf. L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 123 ss.

¹⁰¹ Cf. *infra*, p. 111.

¹⁰² Recuérdese aquella frase de la *Ética Nicomaquea*, IX, 4: «para el hombre virtuoso es un bien el existir». Como se sabe, la experiencia mística parece llevar a la afirmación contraria: todo hombre virtuoso contempla en su negación la felicidad de la existencia. En palabras de Weil (*EdL*, p. 17), «la perfección es impersonal».

¹⁰³ A. Krogmann, *Simone Weil*, Rowohlt, Reinbek, 1970, p. 136.

¹⁰⁴ *AdD*, p. 83.

¹⁰⁵ *SS*, p. 232.

decir, la herida, la desgracia, sí logra que esa subordinación a la aplastante necesidad, a la pura impotencia, no corrompa el alma.

En nada se parece este uso del sufrimiento y la desgracia a la complacencia o el delirio con que los mártires cristianos, por ejemplo, se arrojan al martirio¹⁰⁶. Estos ven en el padecimiento corporal una mera transacción para la gloria, mientras su alma sigue corrompida por la ilusión que su fanatismo les crea. Por el contrario, si la esclavitud de la naturaleza, el padecimiento de la desgracia, abre un proceso de impersonalización, de hondo anonimato, de vacío, en el que no hay consuelo posible, sino a lo sumo una absorción en la desgracia general del universo, una igualación con el objeto del amor, entonces no hay posibilidad de pensar en una virtud heroica, ni de distinguirse, salvo por una sustancial pasividad. En el buen uso de la desgracia se da el padecerla sin clamor, sin señales, con una firmeza teñida de tristeza. Toda clase de idolatrías políticas y religiosas; las ilusiones, entre las que no cabe descontar la divinización hegeliana de la historia; la imaginación y el sueño engañosos; los anclajes en el tiempo pasado o futuro; la satisfacción de deseos que sólo buscan compensar las brechas abiertas en el alma por la miseria; en fin, la entera factoría humana para producir irrealidad aparta de ese buen uso de la desgracia, corrompe el alma, y ciega el conducto de la gracia.

Ha habido quienes han reprochado a Simone Weil el inevitable desvío que su experiencia tiene hacia los aspectos socio-políticos de su pensamiento y, concretamente, se ha criticado que optara por las condiciones de vida de las clases obreras como el emblema de la desgracia en un periodo histórico de enorme barbarie. «La desgracia del siglo», se ha dicho, «no está en las fábricas, sino en las cámaras de gas»¹⁰⁷. En realidad, esta crítica comparte el marco de otra más amplia, de la que participan entre otros Emmanuel Lévinas y Paul Giniowski, y que se resume en mostrar a Simone Weil como una traidora al judaísmo, del que desconoce todo¹⁰⁸. Dejando a un lado el hecho de que Simone Weil no llegó a tener nunca noticia alguna de la existencia de las cámaras de gas, cuantas explicaciones se han ofrecido de su negativo análisis de la civilización judía¹⁰⁹ han hurtado la especial coherencia que el mismo presenta con el resto de su filosofía.

Por la manera en que la noción de descreación encaja en unas preocupaciones –las sociales y políticas–, que nunca abandonan a Simone Weil, y en su interpretación de la historia, se advierte que el esfuerzo de los místicos por anular el «yo» tiene una correspondencia colectiva: «La parte del alma que dice "nosotros" es aún infinitamente más peligrosa», escribe en 1943¹¹⁰, porque deja inhábil al individuo frente al magnetismo de lo colectivo, lo inhibe de sus responsabilidades personales. Si ha habido dos pueblos en la historia que han hecho de esa fe en lo social (raza elegida, nación dominadora) la base de su existencia, que han adorado en primer y único lugar al «gran animal» de Platón (*República*, VI, 493a-c), éstos han sido el romano y el hebreo. Uno, porque divinizó el poder, la fuerza; y el otro, porque franqueó el poder político a la religión. En ambos casos, se creó un sucedáneo de Dios, un *ersatz*, «imitación de un objeto que está infinitamente alejado de mí y que es yo»¹¹¹. Si Israel se convierte para Simone Weil «en la ciudadela de todas sus oposiciones, el núcleo de todas sus resistencias»¹¹², es precisamente porque, negando el carácter de mediador del Dios egipcio, destierra de su civilización la dulzura, y no codicia otra cosa que el prestigio de la fuerza a

¹⁰⁶ Aprovecho aquí una sugerencia de SP, II, p. 248.

¹⁰⁷ A. Moulakis, *op. cit.*, p. 161.

¹⁰⁸ Cf. E. Lévinas, *Difficile Liberté, Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1963, PP. 160-170, y P. Giniowski, *Simone Weil ou la haine de soi*, Berg International, Paris, 1978, pp. 36-37, 55 y 185-188.

¹⁰⁹ Por ejemplo, R. Coles (*op. cit.*, pp. 57-74) lo reduce a una mala conciencia de raza y a un deseo de singularizarse (!). H. Abosch (*op. cit.*, p. 24), por su parte, aduce que poco se puede traicionar algo en lo que nunca se ha creído. F. Hetmann (*op. cit.*, p. 53) lo explica por la interiorización de la amenaza de rechazo antisemita que pesa continuamente sobre cualquier judío, y que Weil proyecta a su vez. Etc.

¹¹⁰ EdL, p. 17.

¹¹¹ Cf. *infra*, p. 191.

¹¹² J.-M. Perrin y G. Thibon, *op. cit.*, p. 69.

imagen de su Dios guerrero¹¹³. Es el mismo rechazo intelectual que le produce Roma. Y si en su vida personal no se detiene ante ningún obstáculo que entorpezca su acceso a la pureza, a la verdad o a la plenitud de ser (el amor, la amistad), con menor razón puede pedírsele que lo haga ante una certeza surgida de un puro análisis histórico al que no se le oculta que la historia es siempre el relato que los vencedores hacen de los hechos desde el olvido radical de los vencidos.

En su singular búsqueda, Simone Weil desdena, pues, todo afecto, lazo o creencia, empezando por aquella que no piense a Dios desde su ausencia o inexistencia, que edulcore la parte de amargura que contiene la realidad. Apoyada en el ejercicio de su inteligencia, contempla el universo como significativo, y considera que, dicho en términos del conocer, la gracia procura el conocimiento de lo absoluto, la parte más real que todo lo demás a la que la inteligencia no llega. A juicio de Maurice Nadeau¹¹⁴, es en ese aspa ardiente del problema del conocimiento donde Simone Weil trata de lograr la síntesis de la razón y la fe, de la ciencia y la religión, de una estética y una ética a la manera griega. Como se mencionaba más arriba, la experiencia del sufrimiento y la desgracia introduce el universo en el cuerpo. Para ello se hace preciso estar preparado, se necesita un cierto adiestramiento cuya meta es la de llegar a traducir, a leer el «texto de variadas significaciones»¹¹⁵ que es el mundo. El método, único, para ese adiestramiento es la atención, es decir, según la definía María Zambrano, «esa primera forma de la conciencia, todavía religiosa»¹¹⁶, que prepara al alma para su encuentro con el Bien, con la Belleza. La atención, y su grado máximo: la oración, la plegaria interior, es la base de toda una teoría del conocimiento de carácter prácticamente pasivo o contemplativo, puesto que su estrategia principal es la espera paciente, la discreción y el cuidado para evitar que el pensamiento se eche literalmente encima del objeto y lo pierda de vista, para que conocer no sea capturar, aprehender, sino dejarse invadir.

Al igual que María Zambrano advirtió que fueron los filósofos del número los que descubrieron el alma¹¹⁷, Simone Weil alerta sobre el verdadero objeto de la ciencia, que debe ser el Bien, como lo fue en la ciencia antigua, y no el poder, la eficiencia o la utilidad de la ciencia moderna, que se convierte así en no más que una *ancilla technologiae*, y a la postre en un instrumento más al servicio de la opresión humana. Dado que todo conocimiento de la verdad pasa por la experiencia de la desgracia y del sufrimiento, cualquier acercamiento al misterio del Bien y de la Belleza deberá contemplar el no perderle la cara al sufrimiento ya la desgracia allá donde acaezcan. Ese es uno de los motivos que mantienen a Simone Weil, ahora merced también a la focalización a la que le conduce su experiencia religiosa, ocupada de los oprimidos y de la vida socio-política en general:

Detenerse a contemplar lo social constituye una vía tan buena como retirarse del mundo. Por esa razón no he ido desencaminada si durante tanto tiempo he seguido lo social¹¹⁸.

4. LA PERFECTA ALEGRÍA

En tal sentido cae ya dentro de lo fantástico asegurar, como lo hizo Richard Rees¹¹⁹, que después de esa experiencia no sólo se produce un cambio en Simone Weil –un cambio que, por otra parte, ninguna de las personas que la frecuentan entonces advierte¹²⁰, sino que además es un cambio que influye de manera determinante en su voluntad de inmolación y su actitud

¹¹³ LR, pp. 15-17 y 83, y aquí mismo, *infra*, pp. 197-198.

¹¹⁴ M. Nadeau, «Simone Weil et la réformation de l'homme», en *Littérature présente*, Corrèa, París, 1952, p. 178.

¹¹⁵ Cf. *infra*, p. 165. La cita en C, I, p. 132, está subrayada. Véase aquí mismo pp. 167-169.

¹¹⁶ M. Zambrano, *El hombre...*, p. 54.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹¹⁸ Cf. *infra*, p. 192.

¹¹⁹ R. Rees, *Simone Weil. Esquisse d'un portrait*, Buchet Chastel, París, 1968, p. 56. Cit. por SP, II, p. 265.

¹²⁰ Cf. SP, II, pp. 209 y 264.

sacrificial, que la lleva a proponer algunos proyectos, no tan disparatados como a primera vista parecen, para combatir a los alemanes que acaban de invadir Francia.

Cuando a mediados de 1940 las fuerzas invasoras se hallan a las puertas de París, la familia Weil abandona la ciudad por tren. Es el 13 de junio; el 14, los alemanes entran en la capital. En septiembre, los Weilllegan a Marsella, tras haber pasado por Nevers, Vichy y Toulouse. Entre ese momento y el de su salida de Francia camino de los Estados Unidos, casi dos años después, Simone escribirá parte de los importantes textos que he resumido anteriormente, y en los que se ofrece, antes que respuestas acabadas, interrogantes que, como dice Blanchot, actúan como certezas; antes que descubrimientos de zonas de terreno firme, apenas rumbos, direcciones del pensar hasta ahora inéditas que operan como referencias que uno siente en su interior, si peligrosas, rectas.

En Marsella, conoce al padre dominico Perrin y al filósofo católico Gustave Thibon, que tan útiles iban a ser para la difusión posterior de su obra, como inocentemente nocivos para el conocimiento de sus ideas verdaderas por la explotación que de las mismas se haría por el mero hecho de salir de sus manos. Y se encuentra casualmente con el escritor René Daumal, de quien había sido condiscípula en el Lycée Henri IV, que la pone en contacto con el sánscrito a través de una transcripción en caracteres latinos que Daumal había hecho de la *Bhagavad Gita*. La lectura de este texto, que es, junto con la de otros de parecido carácter procedentes de distintas latitudes y culturas (*El libro egipcio de los muertos*, las *Upanishad*, el *Libro de Job* o el de *Isaías*, el *Cantar de los Cantares*, Suso, Eckart o Juan de la Cruz), «su ocupación principal» en ese momento, la confirma el extraordinario parecido del pensamiento místico de todos los lugares, del cual no debe excluirse, como le indica a su hermano André en una carta¹²¹, a Platón. En otro escrito¹²², y después de citar el párrafo del *Pedro* (246c y d) sobre el alma alada y la que no lo está y cuál es la propiedad específica del ala, «la de llevar hacia arriba lo que es pesado», añade: «Imposible expresar con más claridad que el ala es un órgano sobrenatural de la misma clase que la gracia».

Quien haya seguido hasta aquí se ha dado cuenta ya de que la de Simone Weil no es desde luego una filosofía sistemática, lo cual no se debe sólo a la circunstancia o a la coyuntura de su elaboración, como tampoco a su tenor desordenado, póstumo, o materialmente fragmentario y disperso. Un artículo clave de esta etapa marsellesa, que Simone Weil publica en la prestigiosa revista de los *Cahiers du Sud*, constituye una toma de posición respecto a las diversas modalidades de la construcción filosófica¹²³. Voluntariamente inscrita en la gran tradición platónica (la que va de Rousseau a Alain, de Descartes a Kant, del estoicismo al catarismo), de la que su pensamiento es una última y feroz vuelta de tuerca, Simone Weil manifiesta la sospecha de que toda voluntad de sistema encubre una falta de sinceridad, una manera de burlar el padecimiento de la real que el conocimiento filosófico exige. En contra de los *constructores de sistemas* que nunca gozaron de su simpatía, prefiere, pues, inscribirse en una «tradición de sacrificio», es decir, elegir siempre el campo del vencido, como Antígona, cumplir su vocación de «quedar anónima», ocupar el último puesto, en resumidas cuentas, ser de esa clase de hombres, como Sócrates, a los que «es posible abofetear impunemente»¹²⁴, porque carecen de un sistema tras el que parapetarse.

Simplemente la actitud del filósofo ha de ser como la de esos dos frailes de las *Floretti*, Francisco de Asís y León, que al llegar de noche empapados a la puerta del convento, el portero no les abre y, a pesar de estar seguros de que les conoce, les trata como a bribones, les insulta y consiente que pasen toda la noche al raso. Si aguantan todo eso pacientemente, no esperando que les vayan a abrir, sino así, en vacío, «ésa es la perfecta alegría», ése es el verdadero conocimiento. Porque todo no es sino una gran paciencia, como la de Tales, cuatro años inmóvil mirando al cielo hasta fundar la filosofía.

¹²¹ SS, pp. 256-257.

¹²² SG, pp. 102-103.

¹²³ Se trata de «La Philosophie», en *Cahiers du Sud*, núm. 235, mayo de 1941, pp. 288-294 (Cit. por SP, II, pp. 316-318). Véase asimismo A. Krogmann, op. cit., p. 131.

¹²⁴ Platón, *Gorgias*, 486c.

Una vez más, el trabajo físico la reclama, a Simone Weil, como un modo de ponerla a prueba, y durante unas semanas acude a vendimiar con su escasa resistencia las viñas que Gustave Thibon tiene en la región del Ardeche. Pero su actividad primordial de los meses de estancia en Marsella es la escritura. Sobre todo los cinco o seis últimos suponen, junto con el periodo de Londres, su época de mayor fecundidad¹²⁵, como si la moviera una prisa ciega, un temor ansioso. De entonces son el grueso de sus *Cahiers*, diversos artículos para los *Cahiers du Sud*, todos los textos que componen *A la espera de Dios*, la mayor parte de los que forman las *Intuiciones precristianas*, y buena parte de *La fuente griega* y de *Pensamientos desordenados*... Dos artículos sobre los cátaros y la lírica occitana destacan porque contribuyen a un renacimiento de la mística occitana promovido por el poeta paralítico Joe Bousquet, amigo de Simone¹²⁶. En el primero de ellos, a propósito del comienzo de la *canzo* de la Alondra, de Bernart de Ventadour, que dice:

Cuando veo a la alondra batir
sus alas de alegría a contraluz
que se olvida y se deja caer
por la dulzura que al corazón le va...

Simone escribe cómo estos y otros versos de los trovadores «supieron expresar la alegría de una manera tan pura que a su través se transparenta el dolor hiriente, el dolor inconsolable de la criatura finita»¹²⁷. Era la expresión de una cultura derogada después de perseguida.

Con la idea de regresar cuanto antes a Francia, pero esta vez a la Francia ocupada para combatir aliado de la Resistencia, y el deseo de poner a salvo a sus padres, Simone deja Marsella. Un barco les conduce desde Casablanca hasta Nueva York, donde a Simone le falta tiempo para iniciar las gestiones que le permitan trasladarse de nuevo a Europa. Mientras tanto, como si algo o alguien guiara su mano, escribe los seis cuadernos que integran *El conocimiento sobrenatural*, y dirige al padre Couturier la ya mencionada carta¹²⁸, en la que explica las diferencias que la separan del catolicismo.

Por fin, a mediados de diciembre de 1942 llega a Londres, y es destinada por los servicios de la Francia Libre a labores administrativas que incluían la redacción de un informe sobre las posibilidades de recuperación de Francia al término de la guerra. Aunque Simone se entrega devotamente a su tarea, su situación no deja de decepcionarla, porque pensaba que podía ser aprovechada para una misión peligrosa en el interior de la Francia ocupada. Una solicitud suya en ese sentido es despachada por el general De Gaulle con la mención «ésta loca» escrita en el margen.

Efectivamente, Simone aparece como una loca, pero una «loca de amor». En el fondo, su incomprensible conducta es semejante por entero a la de esos personajes, como el Abraham de *Temor y temblor*, de Kierkegaard, solitario entre la masa de las conversaciones, que se sabe cumplidor de una misión, de un mandato más fuerte que todos los mandatos, pero que es incapaz de hacérselo comprender a nadie. Como Abraham, hay momentos en que Simone parece que abandona su razón, que la pierde.

Y, sin embargo, el producto de su estado, casi un millar de páginas que en el espacio de cuatro meses, de noche y día, sin darse un respiro, redacta en Londres sólo está dictado por la lucidez. Los deslumbrantes pensamientos de los textos sueltos que luego componen los *Escritos de Londres*, y sobre todo la doctrina de *Echar raíces* (*L'Enracinement*), que fue

¹²⁵ Cf. *SP*, II, pp. 380 y 404.

¹²⁶ «L'agonie d'une civilisation» y «En quoi consiste l'inspiration occitanienne» aparecieron en un número especial de los *Cahiers du Sud* titulado *Le Génie d'Occ*, y se recogieron después en los *Écrits historiques...*, pp. 66-84.

¹²⁷ *Écrits historiques...*, p. 72. Lo recuerda De Rougemont, op. cit., p. 369.

¹²⁸ Cf. *supra*, p. 12, y n. 11.

saludado por Albert Camus como uno de los libros más importantes de la posguerra y un auténtico tratado de civilización¹²⁹.

Es en *Echar raíces* donde más sustantiva resulta la derivación lógica hacia lo político y lo social del pensamiento místico de Simone Weil. El principal concepto de «enraizamiento», «arraigo» o fenómeno de «echar raíces» balancea cuál deba ser la actitud terrestre respecto de la verdad y la pureza en el fiel de la vida del espíritu, define la condición temporal en la que puede echar raíces la vida del espíritu, a sabiendas de que toda justicia humana es imposible si no tiene en cuenta que el Bien está, pero no está en el mundo. En vez de la propuesta de una nueva política asentada sobre la vieja idea del derecho, se muestran cuáles son las necesidades del alma cuando se abordan desde la perspectiva de los deberes que han de tenerse para con el ser humano. Por encima de todas ellas está la de echar raíces, que se opone a la peor de las miserias que puedan sufrirse, la de verse desarraigado, arrancado del mundo. Quienes más sufren el desarraigo son el asalariado obrero y el campesino. Para ninguno de ellos existe redención salvo que se conculquen los prejuicios e intereses que impiden al obrero acceder «a los bienes más preciosos que la cultura encierra» enseñados por aquellos dotados del «arte de comunicar las verdades»¹³⁰, y al campesino «aumentar la sensibilidad para la belleza del mundo»¹³¹.

Aunque es muy distinta la actitud que hay que adoptar para resolver el mal del desarraigo en uno y otro caso, Simone aventura que «nuestra época tiene la misión de constituir una civilización basada en la espiritualidad del trabajo». Aunque para curarse en ingenuidad, se ve obligada a agregar que «la única dificultad es la dolorosa desconfianza, desgraciadamente demasiado legítima, de las masas, que consideran cualquier fórmula algo elevada como una trampa que se les tiende para engañarlos»¹³², no cabe duda de que esta trascendencia del trabajo manual, en torno al cual debía girar toda la vida, da una tonalidad singular a toda la obra de Simone Weil.

No tuvo tiempo de terminar *Echar raíces*. Su ya frágil organismo se debilitó aún más con el género de vida que llevaba en Londres y una enfermedad pulmonar que le sobrevino. Desde hacía tiempo, esta artista del hambre no comía voluntariamente más de lo que a su juicio comían en Francia sus conciudadanos invadidos. Esto impidió que se recuperara de su enfermedad, y, al contrario, la agravó. Murió joven, como aquel poeta librepensador del siglo XVII, Théophile de Viau, que tanto le gustaba, y que pereció a causa de una prisión arbitraria en tiempos de Richelieu. Representaba la oposición al Estado. Por el contrario, Corneille murió viejo. Representaba la sumisión servil al Estado. Simone aprobaría estos versos de Théophile:

Dulce es nuestro destino,
y aunque no es inmortal,
nuestro ser es hermoso
si sabemos gozarlo.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Simone Weil

- *La pesanteur et la grace*, Plon, Paris, 1947.

¹²⁹ Cf. A. Rousseaux, «Simone Weil, mathématicienne de Dieu», en *Littérature du Vingtième Siècle*, vol. IV, Albin Michel, Paris, 1953, p. 248.

¹³⁰ E, p. 91.

¹³¹ *Ibid.*, p. 115. Véase igualmente pp. 372-379.

¹³² *Ibid.*, p. 128.

- *Attente de Dieu (AdD)*, La Colombe, París, 1949 (ed. esp.: *A la espera de Dios*, trad. de M. Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 1993). Las páginas citadas remiten a la edición española; la traducción de las citas, sin embargo, es mía.
- *L'Enracinement (E)*, Gallimard, París, 1949 (próxima ed. española, Trotta, Madrid).
- *La Connaissance surnaturelle (CS)*, Gallimard, París, 1950.
- *Lettre à un religieux (LR)*, Gallimard, París, 1951.
- *La Condition ouvrière*, Gallimard, París, 1951.
- *Intuitions pré-chrétiennes (IP)*, La Colombe, París, 1951.
- *La Source grecque (SG)*, Gallimard, París, 1953.
- *Oppression et liberté*, Gallimard, París, 1955.
- *Écrits de Londres et dernières lettres (EdL)*, Gallimard, París, 1957.
- *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, París, 1960.
- *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (PsO)*, Gallimard, 1962.
- *Sur la Science (SS)*, Gallimard, París, 1966.
- *Poèmes suivis de Venise sauvée (P)*, Gallimard, París, 1968.
- *Cahiers, nueva edición aumentada (C)*, Plon, París, 1970 (vol. I), 1972 (vol. II), y 1974 (vol. III).
- *Oeuvres complètes (OC)*, 2 t., ed. de A. A. Devaux y F. de Lussy, Gallimard, París, 1988 (t. I y t. II, vol. 1), 1989 (t. II, vol. 3), y 1991 (t. II, vol. 2). Se trata de los volúmenes aparecidos hasta ahora, de un total de 15 previstos.

Bibliografía sucinta sobre Simone Weil

- Heinz Aboch, *Simone Weil zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1990.
- Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992.
- Jacques Cabaud, *L'expérience vécue de Simone Weil*, Plon, París, 1957.
- Mario Castellana, *Mística e rivoluzione in Simone Weil*, Lacaita, Manduria, 1979.
- Robert Coles, *Simone Weil. Biografía de una peregrina del siglo XX*, trad. G. Ventureira, Gedisa, Barcelona, 1989.
- Marie-Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Editions Universitaires, París, 1956 (ed. esp.: trad. D. Pérez, Fontanella, Barcelona, 1966).
- Victor Henry Debidour, *Simone Weil ou la transparence*, Plon, París, 1963.
- Philippe Dujardin, *Simone Weil: idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble/Maspero, París, 1975.
- Gabriella Fiori, *Simone Weil. Une femme absolue*, Félin, París, 1987.
- Eugène Fleuré, *Simone Weil ouvrière*, Fernand Lanore, París, 1955.
- Paul Giniwski, *Simone Weil ou la haine de soi*, Berg International, París, 1978.
- Bernard Halda, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*, Beauchesne, París, 1964.
- Angelica Krogmann, *Simone Weil*, Rowohlt, Reinbek, 1971.
- Adriano Marchetti, *Simone Weil. La critica disvelante*, C.L.U.E.B., Bolonia, 1983.
- David McLellan, *Utopian pessimist: the life and thought of Simone Weil*, Poseidon Press, Nueva York, 1990.
- Athanasios Moulakis, *Simone Weil, die Politike der Askese*, Klett/Cotta, Stuttgart, 1981.
- Joseph-Marie Perrin et Gustave Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, La Colombe, París, 1952.
- Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil (SP)*, 2 vols., Fayard, París, 1973.
- Richard Rees, *Simone Weil. Esquisse d'un portrait*, Buchet-Chastel, París, 1968.
- VV.AA., *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, Aubier-Montaigne, París, 1978.
- Miklos Veto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, J. Vrin, París, 1971.
- Maja Wicks-Vogt, *Simone Weil. Eine Logik des Absurden*, Haupt, Berna, 1983.

CRONOLOGÍA

- 1909. Nace Simone Adolphine Weil en París, en el seno de una familia burguesa de origen judío que ya tenía un hijo, André.
- 1914-18. El padre de Simone es movilizado varias veces en el curso de la guerra como teniente médico. Su familia le sigue a algunos destinos.
- 1920-24. Primeros estudios de Simone Weil interrumpidos por su frágil salud.
- 1925-28. Recibe las clases del filósofo Alain como alumna del Lycée Henri IV, de París. 1928. Ingresa en la École Normale Supérieure de París, aunque continúa asistiendo a algunas clases de Alain. Primeras actividades sindicales y antimilitaristas.
- 1929. Primeros artículos en la revista de Alain, *Libres Propos*.
- 1930. Sostiene una tesina sobre Descartes como conclusión de sus estudios superiores.
- 1931. Gana una cátedra de filosofía, y es nombrada profesora en Le Puy. Contacta con algunos medios del sindicalismo revolucionario; participa directamente en las luchas de los parados de Le Puy y da clases a los mineros de la vecina ciudad de Saint-Étienne.
- 1932-33. Después de viajar a Alemania, es nombrada profesora en Auxerre. Publica importantes artículos en los *Libres Propos* y en *La Révolution prolétarienne*, la revista de los círculos libertarios.
- 1933-34. Un nuevo destino, en Roanne esta vez. Publica artículos de análisis de la actualidad sindical y política. Se entrevista con Trotsky, que está de paso en casa de sus padres. Pide la excedencia para trabajar en una fábrica de componentes eléctricos. Acaba *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, a la que considera su «gran obra».
- 1935. El año de su experiencia obrera. Trabaja en una fundición y en la factoría Renault como fresadora.
- 1936. En cuanto estalla la Guerra civil española, se traslada a Barcelona y se enrola en las filas anarcosindicalistas. Participa brevemente en el Frente de Aragón con la «Columna Durruti».
- 1937. Primer viaje a Italia y arrebató de carácter místico en Asís.
- 1938. Obtiene un permiso por enfermedad por intensas jaquecas. Viaje a la abadía benedictina de Solesmes; segundo viaje a Italia y primera experiencia mística.
- 1940. Los Weil se trasladan a Marsella, huyendo del París ocupado.
- 1941. Los *Cahiers du Sud*, la mejor revista literaria de la zona libre, publican algunos artículos fundamentales de Simone Weil. De este año son el grueso de las anotaciones en sus *Cahiers*, los textos de donde saldrán *La gravedad y la gracia*.
- 1942. Su año más fecundo desde el punto de vista de su producción filosófica. Conoce al dominico Joseph-Marie Perrin y al escritor católico Gustave Thibon, a quienes dejará en depósito esa producción. Sale con sus padres para Nueva York.
- 1943. Consigue el traslado a Londres, donde, contrariando sus deseos de pasar a Francia para combatir junto a la Resistencia, es empleada como redactora de la «France Libre». De ese trabajo surge *L'Enracinement (Echar raíces)*. Agotada por una enfermedad pulmonar, su propia actividad intelectual y su negativa a comer más de lo que se comía en la Francia ocupada, muere a finales de agosto.

LA GRAVEDAD Y LA GRACIA

LA GRAVEDAD Y LA GRACIA

Todos los movimientos *naturales* del alma se rigen por leyes análogas a las de la gravedad física. La única excepción la constituye la gracia.

Siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural.

Dos fuerzas reinan en el universo: luz y gravedad.

Gravedad.- De un modo general, lo que esperamos de los demás viene determinado por los efectos de la gravedad en nosotros mismos; lo que recibimos de ellos viene determinado por los efectos de la gravedad en ellos. A veces se da la coincidencia (por casualidad); normalmente, no.

¿Por qué en cuanto un ser humano da muestras de tener alguna o mucha necesidad de otro, éste se aleja? Gravedad.

Lear, tragedia de la gravedad. Todo cuanto denominamos bajeza constituye una manifestación de la gravedad. Además, ya lo dice el propio término.

El objeto de una acción y el grado de la energía que la alimenta: distintas cosas. *Es preciso hacer tal cosa. Pero, ¿de dónde sacar la energía?* Una acción virtuosa puede rebajar siempre que no haya energía disponible en el mismo grado.

Lo bajo y lo superficial están a una misma altura. Ama con vehemencia y con bajeza: frase posible. Ama con profundidad y con bajeza: frase imposible.

Si es cierto que un mismo sufrimiento es bastante más difícil de soportar por una causa elevada que por una baja (la gente que permanecía de pie, inmóvil, de una a ocho de la madrugada, por obtener un huevo, muy difícilmente lo hubiera hecho por salvar una vida humana), tal vez una virtud baja está, en determinados aspectos, más a prueba de dificultades, tentaciones o desgracias, que una virtud elevada. Soldados de Napoleón¹. Ahí está el uso de la crueldad para mantener o elevar la moral de los soldados. No olvidarlo para el desfallecimiento.

Se trata de un caso especial de la ley que coloca generalmente a la fuerza junto a la bajeza. La gravedad es su símbolo.

Colas para alimentos². Una misma acción resulta más fácil cuando el móvil es bajo que cuando es elevado. Los móviles bajos encierran más energía que los elevados. Problema: ¿cómo transferir a los móviles elevados la energía reservada para los móviles bajos?

No olvidar que en determinados momentos de mis dolores de cabeza, cuando se agudizaba la

¹ «Napoleón no inspiró al mundo menos terror y horror que Hitler. Cualquiera puede recorrer el Tirol y ver las inscripciones que recuerdan las atrocidades cometidas entonces por los soldados franceses contra un pueblo empobrecido...» (OC, II, 3, p. 171).

² Esta imagen se la proporciona a S. W. la propia realidad histórica. En una página de E (p. 323) se refiere al mismo hecho con estas palabras: «Quien haya visto en junio de 1940 cómo los franceses abandonaban fácilmente a su patria y luego, unos meses más tarde y antes de que el hambre hiciera presa en ellos de verdad, cuán prodigiosamente resistían el frío y el cansancio durante horas por conseguir un huevo, quien haya visto esto no puede ignorar la increíble energía de los móviles mezquinos».

crisis, me entraba un deseo intenso de hacer sufrir a otro ser humano golpeándolo precisamente en el mismo lugar de la frente.

Deseos análogos, muy frecuentes en los hombres.

En diversas ocasiones, estando así, llegué a ceder cuando menos a la tentación de pronunciar palabras hirientes. Obediencia a la gravedad. El pecado mayor. Se corrompe de ese modo la función del lenguaje, que es la de expresar las relaciones de las cosas.

Actitud suplicante: necesariamente debo dirigirme hacia algo que sea yo misma, puesto que de lo que se trata es de liberarse de uno mismo.

Intentar la liberación por medio de mi propia energía sería hacer como la vaca que tira de la traba y cae de rodillas.

Entonces uno libera en sí energía mediante una violencia que aún lo degrada más. En términos de termodinámica, compensación, círculo infernal del que uno no puede escapar si no es por arriba.

El hombre tiene en el exterior la fuente de la energía moral, como ocurre con su energía física (alimento, respiración). Como normalmente la encuentra, le parece que –igual que en el ámbito de lo físico– su ser lleva en sí el principio de su conservación. Sólo la privación hace que se sienta la necesidad. Por eso, en caso de privación no puede dejar de orientarse hacia algo que sea comestible.

Un único remedio para ello: una clorofila que permitiera alimentarse de luz.

No juzgar. Todos los defectos son iguales. No hay más que un defecto: carecer de la facultad de alimentarse de luz. Puesto que, abolida esa facultad, todos los defectos son posibles.

«Mi alimento es hacer la voluntad de Aquél que me envía»³.

No existe ningún otro bien al margen de esa facultad.

Descender con un movimiento en el que no intervenga la gravedad... La gravedad propicia el descenso, el ala propicia la subida: ¿qué ala a la segunda potencia puede propiciar un descenso sin gravedad?

La creación está hecha del movimiento descendente de la gravedad, del movimiento ascendente de la gracia y del movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. La gracia es la ley del movimiento descendente.

Rebajarse es subir con respecto a la gravedad moral. La gravedad moral hace que caigamos hacia lo alto.

Una desgracia demasiado grande coloca al ser humano por debajo de la piedad: asco, horror y desprecio.

La piedad desciende hasta una cierta altura, pero no más abajo. ¿Cómo hace la caridad para descender más abajo?

¿Tienen piedad de sí mismos quienes han caído tan bajo?

³ Jn 4, 34.

VACÍO Y COMPENSACIÓN

Mecánica humana. Quien sufre trata de comunicar su sufrimiento –ya sea zahiriendo a otro, ya sea provocando su piedad– con el fin de disminuirlo, y a fe que lo consigue. A quien está abajo del todo, al cual nadie compadece, ni tiene poder para maltratar a nadie (por no tener hijos ni otras personas que lo amen), el sufrimiento se le queda dentro y le envenena. Y ello resulta insoslayable, como la gravedad. ¿Cómo se libera uno de ello? ¿Cómo se libera uno de lo que es como la gravedad?

Tendencia a extender el dolor más allá de uno mismo: ¡Yo aún la tengo! Las personas y las cosas no son para mí suficientemente sagrados. ¡Ojalá no ensucie nada cuando me convierta totalmente en lodo! Que no ensucie nada, aunque sea sólo dentro de mi pensamiento. Ni en los peores momentos sería capaz de destruir una estatua griega o un fresco del Giotto. ¿Por qué entonces otra cosa? ¿Por qué, por ejemplo, un instante de la vida de un ser humano que podría ser un instante feliz?

Imposible perdonar a quien nos ha hecho daño, si ese daño nos ha rebajado. Mejor pensar que no nos ha rebajado, sino que ha elevado nuestro verdadero rango.

Deseo de ver sufrir al prójimo exactamente lo que uno sufre. Por eso, el odio de quienes viven en la miseria se dirige, salvo en los periodos de inestabilidad social, contra sus semejantes. Es éste un factor de estabilidad social.

Tendencia a extender el sufrimiento más allá de uno mismo. Si por un exceso de debilidad no puede provocarse la compasión ni tampoco hacer daño al prójimo, *se daña a la representación del universo en uno mismo*.

Cualquier cosa hermosa y buena resulta entonces como una injuria.

Hacer daño al prójimo es recibir algo de él. ¿Qué? ¿Qué se gana (y qué habrá que pagar a cambio) cuando se hace daño? Sale uno crecido. Sale uno más ancho. Ha colmado dentro de sí un vacío al crearlo en el otro.

Poder hacer daño al prójimo impunemente –por ejemplo, descargando sus iras sobre un inferior que esté obligado a no replicar– es ahorrarse un gasto de energía, gasto que el otro debe asumir. Lo mismo que en la satisfacción ilícita de un deseo cualquiera. La energía que se economiza de esa manera se degrada enseguida.

Perdonar. No se puede. Cuando alguien nos ha hecho daño, se crean determinadas reacciones dentro de nosotros. El deseo de venganza es un deseo de equilibrio esencial. Búsquese el equilibrio en otro plano. Hay que llegar por sí mismo hasta ese límite. Allí se palpa el vacío. (Ayúdate a ti mismo, y el cielo te ayudará...).

Dolores de cabeza. En un momento así: menos dolor proyectándolo en el universo, aunque universo alterado; dolor más vivo una vez devuelto a su sitio, aunque algo en mí no sufre ya y permanece en contacto con un universo sin alterar. Actuar igual con las pasiones. Hacerlas descender, reducir las a un punto, y desentenderse de ellas. Tratar así en particular todos los dolores. Impedir que se aproximen a las cosas.

La búsqueda del equilibrio es mala porque es imaginaria. Hasta el que uno mate o torture de hecho a su enemigo es, en cierto sentido, imaginario.

Aquel hombre vivía para su ciudad, para su familia, para sus amigos, vivía para enriquecerse, para ascender en la escala social, etc. Hay una guerra y lo llevan como esclavo, ya partir de entonces, y para siempre, ha de apurar hasta el límite sus fuerzas simplemente para existir. Le resulta tan horroroso e imposible que no hay propósito que se le presente, por miserable que sea, al que no se agarre, aunque se trate de que el esclavo que trabaja a su lado sea castigado. Ya no puede elegir sus fines. Uno cualquiera de ellos supone lo mismo que una rama para el que se ahoga.

Aquéllos cuya ciudad había sido destruida y ellos conducidos a la esclavitud no tenían ya ni pasado ni porvenir¹: ¿con qué podían llenar su pensamiento? Con mentiras, y con las más ínfimas, con las más deplorables codicias, más dispuestos seguramente a correr el riesgo de la crucifixión por robar un pollo que anteriormente el de la muerte en el combate por defender su ciudad. Con absoluta certeza, porque si no, no habrían sido necesarios aquellos horribles suplicios.

Porque si no, habrían podido soportar el vacío en su pensamiento. Para tener fuerzas para contemplar la desgracia cuando se es desgraciado, es necesario el pan espiritual.

El mecanismo por el que una situación demasiado dura rebaja estriba en que la energía proporcionada por los sentimientos elevados es –normalmente– limitada; si la situación requiere que rebase ese límite, entonces hay que recurrir a bajos sentimientos (miedo, codicia, gusto por los triunfos y honores externos), que son más ricos en energía). Esa limitación es la clave de muchas vicisitudes.

Tragedia de quienes, al término de un tiempo determinado y habiéndose conducido por amor al bien por una vía en la que hay que sufrir, llegan a su límite y se envilecen.

Piedra en el camino. Arrojar sobre la piedra como si, a partir de una cierta intensidad del deseo, aquella no debiera existir más. O marcharse de allí como si uno mismo no existiera. El deseo entraña lo absoluto, y si se frustra (una vez consumida la energía), lo absoluto se transfiere al obstáculo. Estado anímico de los vencidos y los oprimidos.

Comprender (en cada cosa) que hay un límite y que no se le rebasará (o casi) sin ayuda sobrenatural, y pagando a continuación el precio de un terrible rebajamiento.

La energía liberada por la desaparición de los objetos que antes constituían móviles tiende siempre a ir para abajo. Los bajos sentimientos (envidia, rencor) son energía degradada.

Toda forma de recompensa supone una degradación de energía.

El contento de sí mismo por una buena acción (o una obra de arte) constituye una degradación de energía superior. Por eso la mano derecha debe ignorar...

Una recompensa puramente imaginaria (una sonrisa de Luis XIV²) es el equivalente exacto de la que uno ha gastado; porque tiene exactamente el valor de la que se ha gastado –al contrario de las recompensas reales, que, como tales, se hallan o por encima o por debajo. Asimismo, sólo *los beneficios imaginarios* proporcionan energía para esfuerzos ilimitados. Pero es preciso que Luis XIV sonría de verdad; si no la hace, indecible privación. Un rey no puede pagar más que recompensas la mayor parte del tiempo imaginarias; si no, se volvería insolvente.

Equivalente en la religión en un determinado grado. A falta de la sonrisa de Luis XIV, nos fabricamos un Dios que nos sonría.

O, aún más, nos alabamos nosotros mismos. Necesitamos una recompensa equivalente. Inevitable como la gravedad.

Me desilusiona un ser querido. Le he escrito. Es imposible que no me responda lo que en su nombre ya me he dicho a mí misma.

Los hombres nos debemos la que nos imaginamos que nos daremos. Condonar las deudas. Aceptar que seamos distintos de las criaturas de nuestra imaginación es imitar la renuncia de Dios.

Yo también soy distinta de la que imagino ser. Saberlo es el perdón.

¹ Ejemplos como éste y el anterior proceden generalmente de la lectura de Apiano. Véase OC, II, p. 183 y n. 99 y 100.

² Dentro de los personajes históricos franceses, Luis XIV es, junto con Napoleón, Richelieu y Carlos VI, una de las bestias negras de Simone Weil. Lo emparenta con Hitler, y asegura que su sistema de poder obligaba a conducirse a sus súbditos de la manera más servil.

ACEPTAR EL VACIO

«Como vemos por experiencia en lo que toca a los hombres, y creemos por tradición en lo que toca a los dioses, cualquier ser ejerce siempre, por un requisito natural, todo el poder de que dispone» (Tucídides¹). Como el gas, el alma tiende a ocupar la totalidad del espacio que se le asigna. Sería contrario a la ley de entropía el que un gas se contrajera y dejara espacios vacíos. No ocurre así con el Dios de los cristianos. Se trata de un *Dios sobrenatural*, mientras que Jehová es un *Dios natural*.

No ejercer todo el poder de que se dispone es soportar el vacío. Ello va en contra de todas las leyes de la naturaleza: sólo la gracia lo puede conseguir.

La gracia colma, pero no puede entrar más que allí donde hay un vacío para recibirla, y es ella quien hace ese vacío.

Necesidad de una recompensa, necesidad de recibir el equivalente de lo que se da. Pero si, al forzar esa necesidad, se deja un vacío, entonces se produce una especie de corriente de aire, y surge una recompensa sobrenatural. Esta no aparece mientras se posea otro salario: el vacío logra que aparezca.

Igual con la condonación de las deudas (que no afecta únicamente al daño que los demás nos han hecho, sino además al bien que nosotros les hemos hecho). Así también se está aceptando un vacío en sí mismo.

Lo de aceptar un vacío en sí mismo es sobrenatural. ¿Dónde hallar la energía para un acto sin contrapartida? La energía ha de venir de otra parte. Y sin embargo, primero ha de producirse un desgarró, algo de índole desesperada: primero ha de producirse un vacío. Vacío: noche oscura.

La admiración, la piedad (y sobre todo la combinación de ambas) aportan una energía real. Pero hay que prescindir de ellas.

Hay que estar un tiempo sin recompensa, ni natural ni sobrenatural.

Es necesaria una representación del mundo en la que exista el vacío, con el fin de que el mundo tenga necesidad de Dios. Eso entraña dolor.

Amar la verdad significa soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte. La verdad se halla del lado de la muerte.

El hombre sólo escapa a las leyes de este mundo por espacio de una centella. Instantes de detenimiento, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. En instantes así es capaz de lo sobrenatural.

Quien por un momento soporta el vacío, o bien obtiene el pan sobrenatural, o bien cae. El riesgo es terrible, y hay que correrlo, e incluso exponerse a un momento sin esperanza. Pero no hay que arrojarse a él.

¹ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, V, 105ss. Se trata del famoso diálogo de Melos entre melios y atenienses, en el que estos últimos, para justificar sus futuras acciones, exponen la doctrina de la fuerza como la base de toda argumentación política posible. Simone Weil cita de manera muy particular (seguramente de memoria), característica que mi traducción no altera. En otras dos ocasiones (*AdD*, p. 89, y *OC*, II, 3, p. 106), citará Weil este fragmento, pero en ambos casos lo registrará de modo distinto a como lo hace aquí. Simone Weil solía traducir directamente del griego, y las diferencias tal vez se deban a ese hecho. Como referencia, transcribo a continuación la versión española de Francisco Rodríguez Adrados (Hemando, Madrid, 1969, vol. II): «Creemos, en efecto, que los dioses, y sabemos que los hombres, imperan siempre en virtud de su inmutable naturaleza sobre quienquiera que superen en poder».

DESAPEGO

Para lograr el desapego total no basta con la desgracia. Es necesario una desgracia sin consuelo. Es necesario no tener consuelo. Ningún consuelo representable. Es entonces cuando desciende el consuelo inefable.

Condonar las deudas. Aceptar el pasado sin pedirle compensación al futuro. Detener inmediatamente el tiempo. La aceptación de la muerte es también eso.

«Él se vació de su divinidad»¹. Vaciar del mundo. Asumir la condición de esclavo. Reducirse al punto que se ocupa en el espacio y en el tiempo. A nada.

Despojarse del señorío imaginario del mundo. Soledad absoluta. Es entonces cuando se posee la verdad del mundo.

Dos maneras de renunciar a los bienes materiales: Privarse de ellos en aras de un bien espiritual.

Concebirlos y tenerlos por condiciones de bienes espirituales (ejemplo: el hambre, el cansancio y la humillación ofuscan la inteligencia y entorpecen la meditación), y, con todo, renunciar a ellos.

Sólo esta segunda clase de renuncia es desnudez espiritual.

Es más, los bienes materiales apenas serían peligrosos si aparecieran solos y no vinculados a bienes espirituales.

Renunciar a todo cuanto no sea la gracia, y no desear la gracia.

La extinción del deseo (budismo) o el desapego –o el *amor fati*²–. O el deseo de bien absoluto, es siempre lo mismo: vaciar el deseo, la finalidad, de todo contenido, desear en vacío, desear sin anhelo.

Separar nuestro deseo de todos los bienes, y esperar. La experiencia enseña que dicha espera es fructífera. Se adquiere entonces el bien absoluto.

Para todo, y más allá de un propósito concreto, cualquiera que sea, querer en vacío, querer el vacío. Porque un vacío es para nosotros ese bien que no podemos representarnos ni definir. Pero ese vacío está más lleno que todos los llenos.

Si llegamos hasta ahí, estaremos fuera de peligro, porque Dios colma el vacío. No se trata en absoluto de un proceso intelectual en el sentido en que hoy lo entendemos. La inteligencia nada tiene que buscar: tiene que limpiar el terreno. Tan sólo es útil para las tareas serviles.

El bien es para nosotros una nada, puesto que ninguna cosa es buena. Pero esa nada no es irreal. Comparado con ella, todo cuanto existe es irreal.

Rechazar las creencias colmadoras de vacíos que endulzan las amarguras. La de la inmortalidad. La de la utilidad de los pecados: *etiam peccata*³. La del orden providencial de los acontecimientos –en una palabra, «los consuelos» que comúnmente se buscan en la religión.

Amar a Dios a través de la destrucción de Troya y de Cartago, y sin consuelo. El amor no es consuelo, es luz.

La realidad del mundo la hacemos nosotros con nuestro apego. Es la realidad del yo trasladada por nosotros a las cosas. En modo alguno es la realidad exterior. Ésta no es perceptible más que por medio del desapego total. Mientras quede un hilo, habrá asimiento.

¹ Flp 2, 7. Es decir, «Dios se vació de su divinidad». Simone Weil trata de expresar con palabras de san Pablo uno de los conceptos claves de su pensamiento: la creación es simultáneamente un acto de generosidad y de negación o renuncia.

² El *amor fati* representa la obediencia al orden del mundo, la aceptación del destino, una aceptación valiente, no pasiva como la resignación.

³ Palabras con que desde antiguo (siglo XII) se suele glosar el versículo de san Pablo (Rm 8, 28): «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que son llamados según sus designios». Es el enunciado más claro en todo el Nuevo Testamento del optimismo cristiano: la Providencia opera siempre en beneficio de los elegidos. San Agustín utilizó la expresión, sin embargo, en un texto en que rechazaba la utilización consoladora de la providencia.

La desgracia que obliga a sentirse apegado a objetos miserables deja al descubierto la miserable condición del apego. Por ese lado se vuelve más patente la necesidad de desapegarse.

El apego es forjador de ilusiones, y sea quien sea el que pretenda lo real debe ser un despegado.

En cuanto se sabe que algo es real, ya no se puede estar apegado a ello.

El apego no es otra cosa que la insuficiencia para sentir la realidad. Nos asimos a la posesión de una cosa porque creemos que si dejamos de poseerla deja de existir. Mucha gente no es capaz de sentir con toda su alma que existe una diferencia absoluta entre la destrucción de una ciudad y su irremediable exilio lejos de esa misma ciudad.

La miseria humana resultaría intolerable si no se hallara diluida en el tiempo. Impedir que se diluya *para* que sea intolerable.

«Y así que se hubieron saciado de lágrimas...»⁴ (*Iliada*) –un medio más de hacer soportable el peor de los sufrimientos.
Para no tener que ser consolado, no llorar.

Cualquier dolor que no desasga es dolor perdido. Nada hay más horrible, frío desierto, alma encogida. Ovidio. Esclavos de Plauto⁵.

No pensar nunca en algo o alguien a quien se ama y no se tiene a la vista sin imaginar que tal vez ese algo esté destruido o que tal vez ese alguien esté muerto.
Y que ese pensamiento no disuelve el sentimiento de la realidad, sino que lo hace más intenso. Cada vez que se dice: «Hágase tu voluntad», representarse todas las desgracias posibles en su conjunto.

Dos maneras de matarse: suicidio y desapego.

Matar con el pensamiento todo cuanto se ama: única manera de morir. Pero sólo lo que se ama. (Quien no odia a su padre ya su madre... Aunque: amad a vuestros enemigos...).
No desear que lo que se ama sea inmortal. Ante alguien muerto, sea el que fuere, no desear que sea inmortal ni que esté muerto.

El avaro, por ansia de su tesoro, se priva de él. Si se puede poner todo el bien de uno en algo que se esconde en la tierra, ¿por qué no en Dios?
Pero cuando Dios llega a estar tan lleno de significación como el tesoro para el avaro, repetirse intensamente que no existe. Advertir que se le ama aunque no exista.
Él es quien, mediante la noche oscura, se retira para no ser amado como el tesoro por el avaro.

Electra llorando a Orestes muerto. Si se ama a Dios pensando que no existe, él hará manifiesta su existencia.

⁴ Una de las felices fórmulas homéricas para describir la aflicción de los héroes. Ver, por ejemplo, durante la ceremonia funeraria de Héctor (XXIV, 786), o el llanto de Aquiles y Príamo juntos (XXIV, 516).

El editor de *La gravedad y la gracia*, Gustave Thibon (véase *infra*, p. 76 n. 2), hacía una llamada la final de este fragmento recordando las palabras del Evangelio: «Bienaventurados los que lloran», y añadía: «Pero aquí Simone Weil condena solamente las lágrimas que la privación de los bienes temporales arranca al hombre, y las que éste vierte por sí solo».

⁵ Alusión al suceso que marca la vida de Ovidio, el de su destierro a los confines del Imperio ordenado por Augusto. Los motivos son confusos, pero a Simone Weil sólo le interesa destacar la actitud de Ovidio, su incesante y rastrera súplica al emperador, no ya para que éste le perdonara, sino para que le permitiera vivir en un lugar menos alejado de la metrópoli. En cuanto a Plauto, Simone Weil considera que sus obras pertenecen a las más sombrías producciones de la literatura universal por mostrar las condiciones de extremo padecimiento y humillación de los esclavos en Roma, condiciones que los envilecían tanto a ellos como a sus amos. Cf. OG, II, 3, pp. 200-205.

LA IMAGINACIÓN COLMADORA

La imaginación trabaja continuamente tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la gracia.

Cualquier vacío (no aceptado) produce odio, acritud, amargura, rencor. El mal que se desea a quien se odia, y que imaginamos, restituye el equilibrio.

Los milicianos del «Testamento español»¹ que se inventaban las victorias para soportar el hecho de morir, típico ejemplo de imaginación colmadora de vacío. Aunque no se haya de ganar nada con la victoria, se soporta mejor morir por una causa que sea victoriosa antes que por una causa que resulte derrotada. Hacerlo por algo desprovisto completamente de fuerza sería sobrehumano (discípulos de Cristo). El pensamiento de la muerte requiere un contrapeso, y ese contrapeso –con la omisión de la gracia no puede ser más que una mentira.

La imaginación colmadora de vacíos es fundamentalmente mentirosa. Excluye la tercera dimensión, porque únicamente los objetos reales son los que aparecen en tres dimensiones. Excluye las relaciones múltiples.

Procurar definir las cosas que, aún ocurriendo realmente, son en cierto sentido imaginarias. Guerra. Crímenes. Venganzas. Desgracia extrema.

En España, los crímenes se cometían de verdad, y, sin embargo, parecían puras bravuconadas. Realidades que no tienen otra dimensión que la del sueño. En el mal, como en el sueño, no existen lecturas múltiples². De ahí la simplicidad de los criminales. Crímenes rasos como sueños por las dos caras: la cara del verdugo y la cara de la víctima. ¿Hay algo más horroroso que morir en una pesadilla?

Compensaciones. Mario urdía su futura venganza. Napoleón pensaba en la posteridad. Guillermo II deseaba una taza de té. Su imaginación no se había apegado tan fuertemente al poder como para atravesar los años: se orientaba hacia una taza de té.

Adoración a los grandes hombres por parte del pueblo en el siglo XVII (La Bruyère³). Era un efecto de la imaginación colmadora de vacíos, efecto disipado una vez que lo sustituyó el dinero. Dos efectos bajos, aunque el dinero lo es más.

En cualquier situación en que se detenga la imaginación colmadora, existe vacío (pobres de espíritu).

En cualquier situación (aunque en algunas, ¡al precio de qué rebajamiento!), la imaginación puede colmar el vacío. Así es como las personas normales pueden ser prisioneras, esclavas, prostitutas, o pasar por cualquier sufrimiento sin purificación.

Continuamente suspendido en sí mismo el trabajo de la imaginación colmadora de vacíos.

¹ Entre agosto y octubre de 1936, Simone Weil participó junto a las filas de la famosa «Columna Durruti» en el frente de Aragón. Simone formaba parte del grupo más importante de los de nacionalidad francesa, el llamado Comando Berthomieu, que tuvo su base en Pina de Ebro. Véanse A. Castells, *Las Brigadas Internacionales en la Guerra de España*, Ariel, Barcelona, 1974, p. 26, y el «Journal d'Espagne», de la propia Simone, en OC, II, 2, pp. 374-382. Esa denominación referida a un grupo de milicianos no está, sin embargo, atestiguada en la bibliografía consultada. Cf., entre otros, G. Brenan, *El laberinto español*, trad. J. Cano, Ruedo Ibérico, París, 1962; V. Guamer, *Cataluña en la Guerra de España*, C. del Toro, Madrid, 1975; E. Pons Prades, *Un soldado de la República*, G. del Toro, Madrid, 1974; F. Borkenau, *El refugio español*, Ruedo Ibérico, París, 1971; VV. AA., *Les écrivains et la guerre d'Espagne*, L'Hermès, París, 1975, que incluye el artículo «Simone Weil sur le front d'Aragon»; J. Carda Durán, *La guerra civil española: Fuentes*, Crítica, Barcelona, 1985.

² *Lecturas múltiples*: en uno de sus primeros textos, la tesis para la obtención del Diploma de Estudios Superiores, «Science et perception en Descartes», redactado en 1929-1930, anunciaba ya Simone Weil un concepto que luego daría mucho más juego en su sistema y que quedaba definitivamente fijado en el *Essai sur la notion de lecture*, de 1941-1942. Para este concepto de lectura, v. *infra*, p. 167 y OC, I, pp. 208 y 415, n. 133.

³ En sus célebres *Caractères*, La Bruyère satiriza esa conducta. Para Simone Weil, no sólo el pueblo se entregaba a esa práctica, sino que toda una literatura, empezando por Comelle, estuvo subordinada a las necesidades propagandísticas de la monarquía francesa. Esa tradición de servil admiración de muchos escritores del XVII por Richelieu y Luis XIV se prolongó hasta los tiempos de Napoleón. Cf. OC, II, 3, pp. 213-214.

Si se acepta cualquier vacío, ¿qué envite de la fortuna puede impedir que amemos el universo?
Uno tiene la seguridad de que, ocurra lo que ocurra, *el universo está lleno*.

RENUNCIA AL TIEMPO

El tiempo es una imagen de la eternidad, pero es asimismo un sucedáneo de la eternidad.

El avaro a quien le quitan el tesoro. Lo que le quitan es pasado congelado. Pasado y futuro, las únicas riquezas del hombre.

Futuro colmador de vacíos. A veces también el pasado desempeña ese papel (yo era, yo hice...). En otros casos, la desgracia hace intolerable el pensamiento de la felicidad; priva, entonces, al desgraciado de su pasado (*nessun maggior dolore...*¹).

El pasado y el futuro ponen trabas al efecto salvador de la desgracia, brindando un campo ilimitado para las elevaciones imaginarias. Por eso la renuncia al pasado y al futuro es la primera de las renunciaciones.

El presente no obtiene la finalidad. El futuro tampoco, porque sólo es lo que será presente. Pero no se le conoce. Si traemos al presente la punta de ese deseo nuestro que se corresponde con la finalidad, ésta penetra a través de él hasta lo eterno. Ése es el uso de la desesperación que aparta del futuro.

Cuando el placer que estábamos esperando llega y nos deja defraudados, el motivo de esa decepción es que lo que esperábamos era el futuro, y ese futuro, una vez aquí, es ya presente. Sería preciso que el futuro estuviera aquí sin dejar de ser futuro. Absurdo del que solamente cura la eternidad.

*El tiempo y la caverna*². Salir de la caverna, apartarse, consiste en no orientarse más hacia el futuro.

Un modo de purificación: rezar a Dios, no sólo en secreto, por lo que toca a los hombres, sino pensando que Dios no existe.

Piedad para con los muertos: darlo todo por quien no existe. El dolor por la muerte ajena es el dolor del vacío, del desequilibrio. De ahora en adelante, esfuerzos sin objeto, y, por lo tanto, sin recompensa. Si la imaginación lo suple, rebajamiento. «Deja a los muertos sepultar a sus muertos»³. ¿Y no cabría decir lo mismo de la propia muerte? El objeto, la recompensa, se hallan en el futuro. Privación de futuro, vacío, desequilibrio. Por eso, «filosofar es aprender a morir»⁴. Por eso, «orar es como una muerte».

Cuando el dolor y el agotamiento llegan al extremo de hacer que surja en el alma el sentimiento de perpetuidad, al contemplar esa perpetuidad con aceptación y amor, quedamos erradicados hasta la eternidad.

¹ «No hay mayor dolor / que acordarse de los días felices en la miseria»: Dante, *Infierno*, canto V, v. 121.

² Alusión al mito platónico de la caverna: *República*, VIJ, 514a.

³ Mt 8, 22, y Lc 9,60.

⁴ Montaigne, *Essais*, I, XX. La frase es un lugar común de la filosofía estoica, aunque la idea alienta ya en Sócrates. Cf. las referencias de Platón en *Fedón*, 64a y 67d-e, *Apología*, 17b-c, y *Critón*, 46c-d. También en el *Teeteto*, 173e, se encuentra descrita esta aspiración del filósofo. Véase asimismo A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1984, p. 385.

DESEAR SIN OBJETO

La purificación es la separación del bien y de la codicia.

Descender a la fuente de los deseos para arrancarle la energía a su objeto. Allí es donde, en tanto que energía, los deseos son verdaderos. Lo falso es el objeto. Pero al separar un deseo de su objeto, se produce un indescriptible desgarró en el alma.

Si uno desciende dentro de sí mismo, se encontrará con que posee exactamente lo que desea. Si se desea a alguien determinado (muerto), se desea a alguien en particular, limitado; se trata necesariamente, por tanto, de un mortal, y se desea a alguien concreto, a alguien que..., al cual..., etc..., en una palabra: se desea a alguien que murió un día determinado y a una hora determinada. Y se le tiene -muerto.

En esos casos, el sufrimiento, el vacío, constituyen el modo de existir de los objetos del deseo. Que se corra el velo de la irrealidad y se verá que nos son dados de esa manera. Una vez que se le ve, se sigue sufriendo, pero se es feliz.

Llegar a saber exactamente lo que perdió el avaro al que robaron el tesoro; aprenderíamos mucho.

Lauzun¹ y el puesto de capitán de mosqueteros. Prefería estar preso y ser capitán de mosqueteros a estar libre y no serlo.

Vestidos: «Tuvieron vergüenza de estar desnudos»².

Perder a alguien: se sobrelleva que el muerto, el ausente, se haya convertido en algo imaginario, en algo falso. Pero el deseo que se tiene de él no es imaginario. Descender dentro de uno mismo hasta donde mora el deseo que no es imaginario. Hambre: nos imaginamos alimentos, pero el hambre mismo es real: hacerse cargo de ese hambre. La presencia del muerto es imaginaria, pero su ausencia es muy real; a partir de entonces, ésa será su manera de aparecer.

No hay que buscar el vacío, porque disponer del pan sobrenatural para llenarlo sería como desafiar a Dios. Tampoco hay que huir de él.

El vacío es la plenitud suprema, pero el hombre no tiene posibilidad de saberlo. Prueba de ello es que en determinado momento el propio Jesucristo lo ignoró por completo. Una parte de mí debe saberlo, pero las otras no, porque si lo supieran a su modo, de manera baja, dejaría de haber vacío.

Cristo contó con toda la miseria humana, excepto con el pecado. Pero contó con lo que hace al hombre capaz de pecar. Lo que hace al hombre capaz de pecar es el vacío. Todos los pecados son intentos de colmar vacíos. Por eso mi vida llena de impureza está tan cerca de la suya, completamente pura, y lo mismo ocurre con las vidas aún más bajas... Por bajo que caiga, nunca estaré demasiado lejos de él. Pero eso no lo podré saber si caigo.

Apretón de manos de un amigo tras una larga ausencia. Ni siquiera noto si para mi sentido del tacto se trata de un placer o de un dolor: igual que el ciego siente directamente en el extremo de su bastón, así siento yo directamente la presencia de mi amigo. Y también las

¹ Antoine Nompar de Caumont, mariscal de Francia, conde y más tarde duque de Lauzun, estuvo a punto de casarse con la princesa de Orleans, la Grande Mademoiselle, como la llama Mme. de Sévigné en una de sus cartas, pero Luis XIV prohibió la boda en última instancia. No obstante, gozó del favor real, lo cual no le evitó probar por sí mismo la lobreguez de los calabozos de La Bastilla. A uno de esos episodios de su novelesca vida (el que tiene que ver con su encarcelamiento) se refiere Simone Weil: Lauzun habría mostrado abiertamente su irritación ante Luis XIV por la negativa de éste a concederle el cargo de capitán de mosqueteros, y el rey le habría enviado a prisión.

² Referencia al versículo del Gén 3, 7: «y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores».

circunstancias de la vida, cualesquiera que sean, y a Dios.

Lo cual implica que no hay que buscar nunca consuelo en el dolor. Porque la felicidad está más allá del ámbito del consuelo y del dolor. Se percibe con otro sentido, igual que la percepción de los objetos en el extremo de un bastón o de un instrumento es distinta al tacto propiamente dicho. Ese otro sentido se forma por el desplazamiento de la atención mediante un aprendizaje en el que participan el alma entera y el cuerpo.

Por eso está en el Evangelio: «Os digo que esos ya recibieron su recompensa»³. No se necesita compensación. Es el vacío en la sensibilidad que va más allá de la sensibilidad.

Negación de san Pedro. Decirle a Cristo: yo te seré fiel, era negarlo, porque era suponer que la fuente de la fidelidad residía en uno mismo, y no en la gracia. Por suerte, como era un elegido, esa negación se hizo manifiesta para él y para todos. En cuántos otros se dan parecidas baladronadas –y no llegan nunca a comprender–.

Era difícil serle fiel a Jesucristo. Se trataba de una fidelidad *en vado*. Mucho más fácil serle fiel hasta la muerte a Napoleón. Mucho más fácil para los mártires, más tarde, ser fieles, porque ya existía la Iglesia, una fuerza con promesas temporales. Se muere por lo que es fuerte, no por lo que es débil, o al menos por lo que, aún siendo momentáneamente débil, conserva una aureola de fuerza. La fidelidad a Napoleón en Santa Helena no era una fidelidad en vacío. Morir por lo que es fuerte hace que la muerte pierda su amargura. Y, al mismo tiempo, todo su valor.

Suplicar a un hombre constituye un intento desesperado de traspasar, a fuerza de intensidad, el propio sistema de valores al espíritu del otro. Suplicar a Dios es lo contrario: un intento de traspasar los valores divinos a la propia alma. Lejos de tener presentes con toda la intensidad posible los valores con los que uno está comprometido, aquí se trata de crear un vacío interior.

³ Mt 6, 16.

EL YO

Nada poseemos en el mundo –porque el azar puede quitárnoslo todo–, salvo el poder de decir yo. Eso es lo que hay que entregar a Dios, o sea destruir. No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo el de la destrucción del yo.

Ofrenda: no se puede ofrecer otra cosa más que el yo, y cuanto denominamos ofrenda no es más que una etiqueta puesta a un desquite del yo.

Nada en el mundo puede quitarnos el poder de decir yo. Nada, salvo la desgracia extrema. Nada hay peor que la extrema desgracia que desde fuera destruye el yo, puesto que luego resulta ya imposible destruírselo uno mismo. ¿Qué les ocurre a aquéllos cuyo yo ha sido destruido desde fuera por la desgracia? Sólo cabe imaginar para ellos un anonadamiento en términos de concepción atea o materialista.

Que hayan perdido su yo no significa que carezcan de egoísmo. Al contrario. Aunque ciertamente así ocurre en algunas ocasiones, cuando se produce una lealtad canina; en otras, en cambio, el ser queda reducido a un egoísmo desnudo, vegetativo. Un egoísmo sin yo.

A poco que se haya comenzado el proceso de destrucción del yo, es posible impedir que una desgracia dañe. Porque no se destruye el yo por la presión exterior sin pasar por una rebelión extrema. Si se resiste a una rebelión así por amor a Dios entonces la destrucción del yo no se produce desde fuera, sino desde dentro.

Dolor redentor. Cuando un ser humano se halla en estado de perfección, cuando ha destruido completamente en sí mismo su yo mediante el auxilio de la gracia y cae en un grado de desgracia igual al que le correspondería a la destrucción de su yo desde el exterior, aparece entonces la plenitud de la cruz. La desgracia no puede ya destruir en él su yo, porque su yo no existe ya, al haber desaparecido por completo y haber dejado su sitio a Dios. Pero la desgracia produce un efecto equivalente, en el plano de la perfección, al de la destrucción exterior del yo. Produce la ausencia de Dios. «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»¹.

¿Qué es esa ausencia de Dios producida por la extrema desgracia en el alma perfecta? ¿Qué valor es ése al que se halla ligada y al cual llaman dolor redentor?

Dolor redentor es el dolor por el cual el padecimiento posee la plenitud del ser en la medida, siempre, en que puede recibirlo.

Mediante el dolor redentor, Dios se halla presente en el padecimiento extremo. Pues la ausencia de Dios es el modo de presencia divina que corresponde al padecimiento –la ausencia sentida. Quien no tiene a Dios en sí mismo no puede sentir su ausencia.

Es la pureza, la perfección, la plenitud, el abismo del padecimiento. Mientras que el infierno es un falso abismo (cf. Thibon²). El infierno es superficial. El infierno es una nada que tiene la pretensión y produce la ilusión de que existe.

La destrucción meramente exterior del yo es dolor cuasi infernal. La destrucción exterior a la que el alma se asocia por amor es dolor expiatorio. La producción de ausencia de Dios en el alma completamente vaciada de sí misma por amor es dolor redentor.

En la desgracia, el instinto vital siguió a los erradicados apegos, y ahora se agarra ciegamente a todo cuanto puede servirle de apoyo. Como se agarra una planta con sus zarcillos. La gratitud (salvo en su forma baja), y la justicia, no se conciben en tal estado. Esclavitud. No existe ya la cantidad complementaria de energía que sirve de apoyo al libre arbitrio, por medio de la cual toma el hombre distancia. Bajo ese aspecto, la desgracia es horrible como lo es siempre la vida al descubierto, como un muñón, como el pulular de los insectos. La vida sin

¹ Mt 26, 46.

² Gustave Thibon, escritor católico francés, editor de *La gravedad y la gracia*, conoció a Simone Weil en agosto de 1941 en su casa de Saint-Marcel d'Ardeche, en el valle del Ródano. Antes de embarcarse para los Estados Unidos en 1942, Simone Weil confía todos sus cuadernos de apuntes (once, hasta esa fecha) a Thibon, quien en 1948 publica una antología de los mismos con el título de *La Pesanteur et la Grâce*. La entrega de los *Cahiers* tiene lugar en Marsella la última vez que los dos se ven a finales de abril de 1942. Cuando Simone Weil acude a la estación de Saint Charles a despedir a Thibon, que vuelve a su residencia en el Ardeche, le entrega «con gesto bastante despreocupado», dice S. Pétrement –SP, vol. II, p. 410–, un paquete o una cartera para que se lo guarde. Cf. *ibid.*, pp. 422-423.

forma. El único apego es sobrevivir. Ahí es donde comienza la extrema desgracia, cuando todos los apegos se sustituyen por el de sobrevivir. Ese apego queda entonces al descubierto. Sin otro objeto que él mismo. Infierno.

En virtud de ese mecanismo, a los desgraciados nada les parece tan dulce como la vida, aun cuando su vida no sea en absoluto preferible a la muerte.

En una situación así, aceptar la muerte constituye un desapego total.

Cuasi infierno en la tierra. El desarraigo extremo en la desgracia. Por lo común la injusticia humana fabrica, no mártires, sino cuasi réprobos. Los seres caídos en el cuasi infierno son como el hombre expoliado y herido por los ladrones. Han perdido el ropaje de su carácter.

El mayor sufrimiento, el que deja raíces subsistiendo, todavía se halla a una distancia infinita del cuasi infierno.

Cuando se presta servicio a seres así de desarraigados y se reciben a cambio malos modos, ingratitud y traición, se está padeciendo simplemente una leve parte de su desgracia. Tenemos el deber de exponernos a ello hasta un cierto punto, igual que tenemos el poder de exponernos a la desgracia. Cuando eso ocurra, debe soportarse como se soporta la desgracia, sin achacarlo a personas determinadas, porque eso no es atribuible a nadie. Hay algo impersonal en la desgracia cuasi infernal, igual que en la perfección.

Nada se puede hacer por aquéllos cuyo yo ha muerto, absolutamente nada. Pero nunca se sabe si en un determinado ser humano el yo está totalmente muerto o sólo desvanecido. Si no está totalmente muerto, el amor puede reanimarlo como con una inyección, pero sólo el amor completamente puro, sin el menor rastro de condescendencia, porque el menor viso de desprecio lo precipita hacia la muerte.

Cuando el yo queda herido desde fuera, tiene al principio la rebelión más extrema, la más amarga, como un animal que se resiste. Mas no bien el yo está medio muerto, desea ser rematado y se deja conducir hasta el desvanecimiento. Si un toque de amor lo despierta entonces, aparece un dolor extremo que produce ira ya veces odio contra quien lo ha provocado. De ahí las aparentemente inexplicables reacciones de venganza en contra de su benefactor por parte de esos seres caídos. También puede ocurrir que no sea puro el amor del benefactor. Entonces, al recibir inmediatamente el yo despertado por el amor una nueva herida de desprecio, surge el odio más amargo, un odio legítimo.

En cambio, aquél cuyo yo está completamente muerto no se inmuta en modo alguno por el amor que se le testimonia. Se deja hacer como los perros y los gatos que reciben alimento, calor y caricias, y como ellos se halla ávido de recibir lo más posible. Según qué casos, se ata como un perro o se deja hacer, como un gato, con una especie de indiferencia. Bebe sin el menor escrúpulo toda la energía de quienquiera que se ocupe de él.

Por desgracia, cualquier obra de caridad corre el riesgo de tener como clientes a una mayoría de gente sin escrúpulos, o, sobre todo, de seres a los que se les mató el yo.

Al yo se le mata tanto más rápidamente cuanto más débil tiene el carácter quien sufre la desgracia. Más exactamente, la desgracia extrema, la desgracia destructora del yo, se sitúa más o menos lejos según el temple del carácter, y cuanto más lejos se sitúa, más fuerte dicen que es el carácter.

El hallarse más o menos alejado de ese extremo es posiblemente algo innato, como la facilidad para las matemáticas, y quien, sin tener fe ninguna, se siente orgulloso de haber mantenido una «gran entereza» en circunstancias difíciles no tiene mejor juicio que el adolescente que se enorgullece de que se le dan bien las matemáticas. Quien cree en Dios corre el peligro de caer en un espejismo aún mayor, es decir, en atribuir a la gracia lo que es simplemente un efecto de naturaleza esencialmente mecánica.

La angustia de la desgracia extrema es la destrucción *exterior* del yo. Arnulfo, Fedra, Licaón³. Hay razón para postrarse de rodillas, suplicando, rebajándose, cuando, a punto de abatirse, la muerte violenta ha de matar por fuera el yo antes incluso de que se destruya la vida.

³ Personajes de, respectivamente, *L'École des Femmes*, de Molière, de la tragedia homónima de Racine, y de la *Ilíada*. (El gesto de Licaón, postrándose ante Aquiles, se recoge en la *Ilíada*, XXI, 64-74.)

«Hasta Níobe, la de hermosos cabellos, pensó en comer⁴». Sublime como el espacio en los frescos de Giotto.

Una humillación que obliga a renunciar incluso a la desesperación.

El pecado en mí dice «yo».

Yo soy todo. Pero ese «yo» de ahí es Dios. Y no es un yo.

El padecimiento marca la diferencia, impidiendo que Dios sea equivalente a todo.

Es mi miseria la que hace que yo sea yo. Es la miseria del universo la que en cierto sentido hace que Dios sea yo (es decir, una persona).

Los fariseos eran gente que contaba con su propia fuerza para ser virtuosa.

La humildad consiste en saber que en lo que se denomina «yo» no hay ninguna fuente de energía que permita elevarse.

Todo cuanto en mí es valioso procede sin excepción de más allá de mí, y viene, no como don, sino como préstamo que debe ser renovado sin cesar. Todo cuanto existe en mí sin excepción carece absolutamente de valor; y todo lo que me apropio de esos dones llegados de otras partes pasa inmediatamente a carecer de valor.

La perfecta alegría excluye el sentimiento mismo de alegría, porque en el alma colmada por el objeto ningún rincón queda disponible para decir «yo».

Uno no se imagina alegrías como éstas cuando se hallan ausentes, además de que falta motivación para buscarlas.

⁴ *Ilíada*, XXIV, 602. La cita expresa cómo la naturaleza se halla con la fuerza externa (Apolo habla dado muerte a los doce hijos de Níobe) para sofocar la desesperación del alma. Para Simone Weil, esto constituye «el colmo de la miseria humana». Véase OC, II, 3, p. 308.

DESCREACIÓN

Descreación: hacer que lo creado pase a lo increado.

Destrucción: hacer que lo creado pase a la nada. Sucedáneo culposo de la descreación.

La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento, nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse más que a sí mismo, Su amor por nosotros es amor por sí mismo a través nuestro. Así, él, que nos da el ser, ama en nosotros el consentimiento para no ser.

Nuestra existencia no está hecha sino de su espera, de nuestro consentimiento para no existir. Nos mendiga perpetuamente esa existencia que nos da. Nos la da para mendigármola.

La implacable necesidad, la miseria, el desamparo, el aplastante peso de la estrechez y del trabajo agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, las enfermedades –todo eso es el amor divino. Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle. Porque si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor sin la protección del espacio, del tiempo y de la materia, nos evaporaríamos como el agua al sol; no habría suficiente yo en nosotros como para abandonar el yo por amor. La necesidad es la pantalla puesta entre Dios y nosotros para que podamos ser. A nosotros nos corresponde atravesar esa pantalla para dejar de ser.

Existe una fuerza «deífuga». Si no, todo sería Dios.

Al hombre le ha sido dada una divinidad imaginaria para que pueda deshacerse de ella como Cristo de su divinidad real.

Renuncia. Imitación de la renuncia de Dios en la creación. Dios renuncia –en cierto sentido– a ser todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros. Somos toneles sin fondo por no haber comprendido que tenemos un fondo.

Elevación y rebajamiento. Una mujer que se mira al espejo y se arregla no siente vergüenza de reducirse a sí misma, a ese ser infinito que mira todas las cosas, a un pequeño espacio. De igual manera, por mucho que ascienda el yo (el yo social, psicológico, etc.), cuantas veces ocurra, acabará uno degradándose infinitamente, reduciéndose a no ser más que eso.

Todo lo que se aprehende por medio de las facultades naturales es hipotético. Únicamente cuenta el amor sobrenatural. Por eso somos co-creadores. Participamos en la creación del mundo al descrearnos nosotros mismos.

No se posee más que aquello a lo que se renuncia. Aquello a lo que no se renuncia se nos escapa. En ese sentido, no se puede poseer nada sin pasar por Dios.

Comunión católica. Dios no se hizo carne sólo una vez: se hace materia todos los días para darse al hombre y ser consumido por él. Recíprocamente, mediante el cansancio, la desgracia y la muerte, el hombre es hecho materia y consumido por Dios. ¿Cómo negar esa reciprocidad?

Él se vació de su divinidad. Nosotros hemos de vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido.

Una vez que se ha comprendido que no se es nada, el objetivo de todos los esfuerzos es convertirse en nada. Con ese fin se sufre con conformidad, *con ese fin se actúa*, y con ese fin se reza.

Dios mío, concédeme que me convierta en nada.

A medida que me voy convirtiendo en nada, Dios se ama a través mío.

Lo que está abajo se parece a lo que está arriba. Así que la esclavitud es una imagen de la obediencia a Dios, la humillación una imagen de la humildad, la necesidad física una imagen del irresistible impulso de la gracia, el abandono paulatino de los santos una imagen de la fragmentación del tiempo en los criminales y prostitutas, etc.

Con ese argumento, hay que buscar lo más bajo que existe, a título de imagen. Que lo que en nosotros es bajo vaya hacia abajo con el fin de que lo que es alto pueda ir hacia arriba. Porque estamos invertidos. Nacemos así. Restablecer el orden es deshacer dentro de nosotros la criatura.

Inversión de lo objetivo y de lo subjetivo.

Asimismo, inversión de lo positivo y de lo negativo. Ése es también el sentido de la filosofía de las Upanishad¹.

Nacemos y vivimos a contrapelo, porque nacemos y vivimos dentro del pecado, el cual constituye una inversión de la jerarquía. El primer acto es la inversión. La conversión.

Si el grano no muere...². Debe morir para liberar la energía que lleva en sí con el fin de que se formen a partir de él otras combinaciones. De igual manera debemos nosotros morir para liberar la energía *afectada* y adquirir una energía libre susceptible de amoldarse a la verdadera filiación de las cosas.

La extrema dificultad que a menudo experimento al realizar la mínima acción es un favor que se me hace. Porque de esa manera, con acciones ordinarias y sin llamar la atención, puedo cortar algunas raíces del árbol. Por muy al margen que se esté de la opinión pública, las acciones extraordinarias encierran un estímulo que se halla totalmente ausente en las acciones ordinarias. Encontrar una dificultad extraordinaria para realizar una acción ordinaria es un favor por el que hay que estar agradecido. No hay que pedir la desaparición de esa dificultad; hay que implorar la gracia de utilizarla.

En general, no desear la desaparición de ninguna de las propias miserias, sino la gracia que las transfigura.

Con frecuencia los sufrimientos físicos (y las privaciones) resultan para los hombres valientes una prueba de resistencia y de fortaleza de ánimo. Pero se puede hacer un mejor uso de ellos. Que no me resulten, pues, eso. Que me resulten un testimonio sensible de la miseria humana. Que los padezca de una manera completamente pasiva. Fuera como fuere, ¿cómo habría de considerar yo la desgracia demasiado grande, cuando la mordedura de la desgracia y el rebajamiento a que la misma condena hacen posible el conocimiento de la miseria humana, conocimiento que es la puerta de toda sabiduría?

Pero también el placer, la felicidad, la prosperidad, si se sabe reconocer en ellas lo que proviene de fuera (del azar, de las circunstancias, etc.), dan testimonio de la miseria humana. Hacer ese uso de los mismos. E incluso de la gracia, en su calidad de fenómeno sensible... Ser nada para ocupar en el todo el verdadero lugar de uno.

La renuncia exige pasar por angustias equivalentes a las que causaría en realidad la pérdida de todos los seres queridos y de todos los bienes, incluidas las facultades y adquisiciones en el ámbito de las creencias sobre la que está bien o lo que es estable, etc. Y no ha de ser uno mismo quien se prive de eso, sino que hay que perderlo –como Job. Pero la energía separada así de su objeto no debe ser despilfarrada en vaivenes, degradada. La angustia debe ser, pues, aún mayor que en la desgracia real, no debe fraccionarse a la largo del tiempo, ni dirigirse hacia ninguna esperanza.

Cuando la pasión del amor llega hasta la energía vegetativa, entonces asistimos a casos como los de Fedra, Arnulfo, etc.³. «Y siento por dentro que tendré que morir...»⁴.

¹ Las *Upanishad*, el corpus de aluvión del pensamiento védico, compendio de la sabiduría hindú formado por una sucesión de textos revelados, los más antiguos de los cuales se remontan al siglo x a. C., se sustenta principalmente en el juego que permiten los conceptos de *brahman* y *atman* como el fundamento de la existencia y lo existente. La referencia de Simone Weil se apoya en la relación de dichos conceptos en términos de unidad-identidad-antítesis. Véase, si se quiere, I. Vechioti, *La filosofía india*, trad. de D. Fonseca, Doncel, Madrid, 1971, pp. 24ss., y S. Nityabodhānanda, *Actualidad de las Upanishads*, trad. de A. López Tobajas, Kairós, Barcelona, 1985, en especial pp. 35ss.

² Jn 12, 24.

³ Cf. *supra*, p. 78, n. 3.

⁴ Molière, *L'Ecole des Femmes*, act. IV, esc. I, v. 1024; habla Arnulfo: «Et je sens làdedans qu'il faudra que je crève...».

Hipólito es verdaderamente más necesario para la vida de Fedra, en sentido literal, que el alimento⁵.

Para que el amor de Dios penetre hasta tan abajo es preciso que la naturaleza haya padecido una última violencia. Job, cruz...

El amor de Fedra, el de Arnulfo, es impuro. Un amor que descendiera tan abajo y que fuera puro...

Convertirse en nada hasta un grado vegetativo; es entonces cuando Dios se convierte en pan.

Si nos contemplamos en un momento determinado –en el instante presente, seccionado del pasado y del futuro–, somos inocentes. En este instante, no podemos ser más que la que somos: todo progreso implica una duración. En este instante, entra dentro del orden del mundo el que seamos así.

Aislar de esa manera un instante supone el perdón. Pero ese aislamiento es desasimiento.

No hay más que dos instantes de desnudez y de pureza perfectas en la vida humana: el nacimiento y la muerte. A Dios no se le puede adorar bajo su forma humana sin manchar su divinidad si no es como recién nacido o agonizante.

Muerte. Estado instantáneo, sin pasado ni futuro, indispensable para el acceso a la eternidad.

Si alguien encuentra la plenitud de la alegría en la idea de que Dios existe, ha de encontrar la misma plenitud en el conocimiento de que él mismo no existe, porque se trata del mismo pensamiento. Y ese conocimiento sólo se extiende a la sensibilidad mediante el sufrimiento y la muerte.

Alegría en Dios. Realmente hay alegría perfecta e infinita en Dios. Mi participación no añade nada; mi no participación nada resta a la realidad de esa alegría perfecta e infinita. Por tanto, ¿qué importancia tiene el que deba o no participar? Una importancia nula.

Los que desean su salvación no creen de verdad en la realidad de la alegría en Dios.

La creencia en la inmortalidad es perjudicial, *porque* no entra dentro de nuestra capacidad representamos el alma como verdaderamente incorpórea. Así pues, esa creencia, es en realidad, una creencia en la prolongación de la vida, anula la función de la muerte.

Presencia de Dios. Debe entenderse de dos maneras. Por ser creador, Dios está presente en todo lo que existe, desde el momento mismo en que existe. La presencia por la que Dios necesita de la cooperación de la criatura es la presencia de Dios, no por ser el Creador, sino por ser el Espíritu. La primera presencia es la presencia de creación. La segunda es la presencia de descreación. (El que ha creado sin nosotros, no nos salvará sin nosotros. San Agustín⁶).

Solamente ocultándose ha podido Dios crear. De otro modo, sólo él existiría.

También la santidad debe, pues, ocultarse, ocultarse en cierta medida incluso a la consciencia. Y debe hacerlo dentro del mundo.

Ser y haber. El hombre carece de ser, sólo tiene haber. El ser del hombre está situado por detrás del telón, por la parte de lo sobrenatural. Lo que puede conocer de sí mismo es únicamente lo que las circunstancias le dejan. El yo está oculto para mí (y para el prójimo); está por la parte de Dios, está en Dios, es Dios. Ser orgulloso es olvidar que se es Dios... El telón es la miseria humana: incluso para Cristo hubo un telón.

Job. Satanás en Dios: ¿Te ama de modo gratuito? Hablamos del plano del amor. ¿Se sitúa el amor en el plano de las ovejas, de los campos de trigo, de los hijos numerosos? o bien, ¿lo hace más allá, en la tercera dimensión, detrás? Por profundo que sea ese amor, hay un

⁵ Hipólito: personaje de la tragedia de Racine, *Phedre*. Toda referencia de Simone Weil a Hipólito debe remitirse al héroe raciniano, y no al de las tragedias de Séneca o Eurípides.

⁶ La idea de la salvación como un correlato imposible de eludir de la divina acción creadora está desperdigada por las obras de san Agustín: *Acerca del alma y de su origen*, *Acerca del libre albedrío*, II, 1, 2; *Confesiones*, 5, 20, 31; etc.

momento de ruptura en que sucumbe, y ése es el momento que transforma, que arranca de lo finito hacia lo infinito, que hace *trascendente en el alma* el amor al alma por parte de Dios. Es la muerte del alma ¡Desgraciado aquél para quien la muerte del cuerpo precede a la del alma! El alma que no está llena de amor muere de una mala muerte. ¿Por qué ha de tocar en suerte de manera indiscriminada una muerte así? Bien está que así sea. Todo ha de tocar en suerte de manera indiscriminada.

La apariencia se adhiere al ser, y únicamente el dolor puede arrancar al uno de la otra. Quien tiene el ser no puede tener la apariencia. La apariencia pone cadenas al ser. El paso del tiempo arranca violentamente al parecer del ser y al ser del parecer. El tiempo pone de manifiesto que no es la eternidad. Es preciso desarraigarse. Talar el árbol y hacer con él una cruz para luego llevarla todos los días.

No hay que ser yo, pero menos aún hay que ser *nosotros*.
 La ciudad brinda la sensación de hallarse en casa.
 Tener en el exilio la sensación de hallarse en casa.
 Arraigarse en la ausencia de lugar.
 Desarraigarse social y vegetativamente.
 Exiliarse de toda patria terrestre.
 Hacerle todo eso a otro, desde fuera, es un sucedáneo de la descreación. Es producir irrealidad.
 Con el desarraigo se busca más realidad.

DESAPARICIÓN

Dios me ha dado el ser para que yo se lo devuelva. Es como una de esas pruebas que parecen trampas, tan frecuentes en los cuentos infantiles y en las historias de iniciación. Si acepto la dádiva, resulta malo y fatal; su virtud aparece con la negativa. Dios me permite existir fuera de él. Soy yo quien ha de rechazar esa autorización.

La humildad es la negativa a existir fuera de Dios. La reina de las virtudes.

El yo no es más que la sombra proyectada por el pecado y el error, los cuales se interponen ante la luz de Dios, ya los que yo tomo por un ser.

Aunque pudiéramos ser como Dios, más valdría formar parte del barro que le obedece.

Ser para Cristo lo que el lapicero es para mí cuando con los ojos cerrados palpo la mesa con su punta. Tenemos la posibilidad de actuar de mediadores entre Dios y la parte de creación que se nos ha confiado. Es obligado nuestro consentimiento para que él perciba a través nuestro su propia creación. Con nuestro consentimiento realiza esta maravilla. Bastaría con que yo me retirara de mi propia alma para que esta mesa que tengo ante mí tuviera la incomparable fortuna de ser advertida por Dios. Dios no puede querer de nosotros más que ese acceder a retirarnos para que le dejemos pasar, igual que él, creador, se retiró para dejarnos ser. El sentido de esta doble operación no es otro que el amor, como la paga que el padre le da al hijo para que luego éste se permita hacerle un regalo a él el día de su cumpleaños. Dios, que no es más que amor, no creó más que amor.

Todas las cosas que veo, oigo, huelo, como y toco, todos los seres que conozco, a todos les privo del contacto con Dios, y a Dios le privo del contacto con todo ello en la medida en que algo en mí dice yo.

Algo puedo hacer yo por todo ello y por Dios, a saber, retirarme, respetar ese cara a cara.

El estricto cumplimiento del deber simplemente humano es condición para que yo pueda retirarme. Poco a poco voy trazando las cuerdas que me retienen aquí y me lo impiden.

No puedo concebir la necesidad de que Dios me ame mientras siento con tanta claridad que, incluso en los seres humanos, su afecto por mí no puede ser más que una equivocación. Pero no me cuesta nada imaginar que prefiere esa perspectiva de la creación que sólo puede verse desde el sitio en que estoy yo. Sin embargo, yo hago de pantalla. Debo retirarme para que pueda verla.

Debo retirarme para que Dios pueda entrar en contacto con los seres que el azar pone en mi camino, a los cuales ama. Mi presencia es indiscreta, como si me hallara en medio de dos amantes o dos amigos. Soy, no la joven que espera a su novio, sino el tercero inoportuno que está con los dos y ha de marcharse con el fin de que ambos puedan estar verdaderamente juntos.

Con tan sólo saber desaparecer, se daría una perfecta unión amorosa entre Dios y la tierra que piso o el mar que oigo...

¿Qué importan la energía, los dones, etc., que haya en mí? Bastante tengo ya con desaparecer.

Y al privar a mis ojos de claridad, la muerte
Vuelve pura la luz por ellos mancillada...¹.

Ojalá desaparezca para que las cosas que veo se vuelvan perfectamente hermosas por no ser ya cosas que veo.

No deseo que este mundo creado ya no me sea sensible, sino que no sea por mí por lo que sea sensible. A mí no puede revelarme su secreto, demasiado elevado. Váyame yo, e intercambien sus secretos el creador y la criatura.

¹ Racine, *Phèdre*, act. V, esc. 7. Son las últimas palabras de Fedra: «*Et la mort à mes yeux ravissant la clarté / Rend au jour qu'ils souillaient toute sa pureté...*». Fedra expresa el asco que siente por sí misma; se encuentra irremediablemente impura. Simone Weil cita seguramente de memoria, porque el primer verso dice en realidad «*dérobant la clarté*», y no «*ravissant*», como ella escribe.

Ver un paisaje tal como es cuando no estoy allí...
Cuando estoy en algún sitio, profano el silencio del cielo y de la tierra con mi respiración y los latidos de mi corazón.

LA NECESIDAD Y LA OBEDIENCIA

El sol sale para los justos y para los injustos... Dios se vuelve *necesidad*. Dos caras de la necesidad: ejercida y padecida. Sol y cruz.

Aceptar contraer una necesidad y no actuar sino para dirigirla.

Subordinación: ahorro de energía. Gracias a ella puede realizarse un acto de heroísmo sin que haya menester de que quien manda y quien obedece sean héroes.
Lograr recibir órdenes de Dios.

¿En qué casos luchar contra una tentación agota la energía específica del bien y en qué casos propicia su ascenso en la escala de las energías?

Eso debe depender de la importancia del papel de la voluntad y de la atención.

El padecimiento de una obligación se merece a fuerza de amor. La obediencia es la virtud suprema. Amar la necesidad. La necesidad es lo más bajo que existe con relación al individuo (obligación, fuerza, una «dura necesidad»¹); la necesidad universal libera de todo ello.

Hay veces en que algo es obligado por el simple hecho de que es posible. Como, por ejemplo, comer cuando se tiene hambre, o dar de beber a un herido muerto de sed, teniendo el agua al ladito. Ni un bandido ni un santo dejarían de hacerlo.

Por analogía, identificar aquellos casos en los que, aunque a primera vista no aparezca tan claramente, la posibilidad comporte una necesidad. Actuar en esos casos, y no en los otros.

El grano de la granada². Uno no se compromete a amar a Dios, uno cede a ese compromiso operado en uno mismo sin uno mismo.

Respecto a las acciones virtuosas, realizar sólo aquéllas que no se pueden impedir, aquéllas que no pueden dejar de hacerse, y aumentar continuamente, con la atención debidamente dirigida, el número de las que no pueden dejar de hacerse.

Aunque sea hacia el bien, no dar ni un paso al margen de aquello a lo que irresistiblemente empuja Dios, ni en la acción, ni en la palabra, ni en el pensamiento. Y estar dispuesto a ir con la fuerza de su empuje adonde sea, hasta el extremo (la cruz...). Estar dispuesto a lo máximo es rogar por ser empujado, sin saber adónde.

Si mi salvación eterna se hallara en esta mesa bajo la forma de un objeto, y no tuviera más que alargar la mano para cogerla, yo no lo haría sin haber recibido la orden³.

Desapego de los frutos de la acción. Sustraerse a esa fatalidad. ¿Cómo?

Actuar no *para* un fin determinado, sino *por* una necesidad. Que no me quede otro remedio. Que no sea una acción, sino una especie de pasividad. Una acción no actuante.

En cierto sentido, el esclavo es un modelo (el más bajo., el más alto... siempre la misma ley). La materia, también. Trasladar fuera de uno los móviles de sus propias acciones. Ser

¹ Expresión acuñada a partir de las palabras de Héctor a Andrómaca en *Ilíada*, VI, 408: «Muy a tu pesar, bajo la presión de una dura necesidad». Simone Weil mostraba predilección por esta frase de Homero. Figuraba como lema en su *Journal d'usine* (cf. OC, II, 2, p. 171), y la cita en al menos otras dos obras: *Réflexions sur les causes...*, OC, II,

² El grano de la granada es el alimento de los muertos en la mitología griega. Simone Weil hace referencia al episodio del rapto de la doncella Core (o Perséfone), hija de Deméter, por parte de Hades (o Plutón). Según cuenta Apolodoro (*Biblioteca*, 1,5, 3), Plutón «(o Hades) tiende una trampa a Core ofreciéndole para que coma la semilla de la granada con el fin de poder retenerla junto a él una parte del año, siguiendo una disposición de Zeus. La muchacha cae en la trampa y come la semilla, lo que la une irremediamente y para siempre, sin ella proponérselo, al dios.

³ Con esta suposición concluye la *Ética* de Spinoza (Parte V, Escolio de la Proposición XLII): «Si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeseen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro» (trad. de V. Peña, Nacional, Madrid, 1984, p. 392).

empujado. Los motivos completamente puros (o los más viles: siempre la misma ley) aparecen como *exteriores*.

Cualquier acto, considerarlo desde el lado no del objeto, sino del impulso. No adónde va, sino de dónde viene.

«Estaba desnudo y me vestisteis»⁴. Ese don es sencillamente el signo del estado en que se encontraban quienes actuaron así. Se hallaban en un estado tal que no podían dejar de dar de comer a los que tenían hambre, y de vestir a los que estaban desnudos; y no lo hacían en absoluto por Cristo, no podían dejar de hacerlo porque la compasión de Cristo estaba en ellos. Igual que san Nicolás⁵ que, cuando junto con san Casiano atravesaba la estepa rusa para una cita con Dios, no pudo dejar de faltar a la misma por ayudar a un mujik a sacar su carromato del barro. El bien operado de ese modo, casi a pesar de uno, casi con vergüenza y remordimiento, es puro. Todo bien absolutamente puro escapa por completo a la voluntad. El bien es trascendente. Dios es el Bien.

«Tuve hambre, y me disteis de comer»⁶. ¿Cuándo, Señor? No lo sabían. No hay que saberlo. No hay que socorrer al prójimo *por* Cristo, sino *con* Cristo. Que el yo desaparezca de tal modo que Cristo, por el intermedio de nuestra alma y nuestro cuerpo, socorra al prójimo. Ser el siervo que el amo envía para llevar auxilio a un desdichado. El auxilio proviene del amo, y se dirige al desdichado. Cristo no padeció por su Padre. Padeció por los hombres por la voluntad del Padre.

No puede decirse que el siervo que va a llevar el auxilio lo haga por su amo. Él no hace nada. Incluso aunque para llegar hasta el desdichado haya de caminar sobre clavos o con los pies desnudos, y padezca por lo tanto, él no hace nada. Porque es un siervo.

«Somos siervos inútiles»⁷, es decir, no hemos hecho nada. De una manera general, «para Dios» es una expresión equivocada. Dios no debe ir en dativo.

No acudir al prójimo por Dios, sino ser empujado por Dios hacia el prójimo como la flecha hacia el blanco por el arquero.

No ser sino un intermediario entre la tierra inculta y el campo labrado, entre los datos del problema y la solución, entre la página en blanco y el poema, entre el desdichado con hambre y el desdichado saciado.

En todo asunto, sólo lo que nos viene de fuera, graciosamente, por sorpresa, como un obsequio de la fortuna, sin que lo hayamos buscado, es júbilo puro. Paralelamente, el bien real no puede venir más que de fuera, nunca de nuestro trabajo. En ningún caso podemos fabricar algo que sea mejor que nosotros. De modo que el trabajo dirigido verdaderamente hacia el bien no debe llegar al mismo: sólo tras una larga y estéril tensión que acaba en desesperación, una vez que ya no hay nada que esperar, es cuando de fuera, oh maravillosa sorpresa, viene el don. Ese trabajo se ha convertido en destructor de una parte de la falsa plenitud que tenemos. El vacío divino, más lleno que la plenitud, se instala entonces en nosotros.

¿Cómo conocer la voluntad de Dios? Si uno logra el silencio dentro de sí, si logra acallar todos sus deseos, todas sus opiniones, y con amor, con toda su alma y sin palabras, piensa: «Hágase tu voluntad»⁸, entonces lo que uno siente inmediatamente sin incertidumbre que debe hacer (aun cuando, en ciertos aspectos, sea una equivocación) es la voluntad de Dios. Pues si se le pide pan, no da sino piedras⁹.

⁴ Mt 25, 36.

⁵ La figura de San Nicolás aparece en multitud de leyendas y relatos populares de Rusia en distintas circunstancias (cf. T. Spidlik: *Los grandes místicos rusos*, trad. B. Parera, Ciudad Nueva, Madrid, 1988, p. 290). Sin embargo, de lo citado por Simone Weil no hay mención expresa, por ejemplo, en *La leyenda dorada*, de Santiago de la Vorágine.

⁶ Mt 25, 35. 7.

⁷ Lc 17, 10.

⁸ Versículo del Padrenuestro: Mt 6, 10.

⁹ Referencia al versículo de Mt 7, 9, y Lc 11, 11: «¿Qué padre de entre vosotros, si el hijo le pide un pan, le dará una piedra?».

Un criterio de convergencia. Una acción o una actitud a favor de la cual encuentra la razón variados motivos, distintos y convergentes, aunque siente que rebasa todos los motivos representables.

En la oración no hay que tener presente ninguna cosa particular, a menos que su inspiración se haya recibido sobrenaturalmente. Pues Dios es el ser universal. Claro que desciende a lo particular. Ha descendido y desciende en el acto de la creación, igual que en la Encarnación, en la Eucaristía, en la Inspiración, etc. Pero se trata de un movimiento descendente, nunca ascendente, un movimiento de Dios, no nuestro. Nosotros no podemos realizar una conexión como ésta mientras Dios no nos la dicte. Nuestro papel consiste en estar de cara a lo universal. Tal vez sea esa la superación del obstáculo de Berger¹⁰ sobre la imposibilidad de enlazar lo absoluto con lo relativo. Es imposible mediante un movimiento ascendente, pero es posible mediante un movimiento descendente.

Nunca puede saberse si Dios ordena algo. La intención orientada hacia la obediencia a Dios salva, hágase lo que se haga, si se coloca infinitamente a Dios por encima de uno, y condena, hágase lo que se haga, si uno llama Dios a su propio corazón. En el primer caso, nunca se piensa que lo que se ha hecho, lo que se hace o lo que vaya a hacerse pueda ser un bien.

Tratamiento de las tentaciones. Se ocupa de la relación entre el alma y el tiempo. Contemplar la posibilidad de un mal durante mucho tiempo sin realizarlo produce una especie de transubstanciación. Si se le resiste con una energía finita, ésta se agota en un tiempo concreto, y una vez agotada, se acaba cediendo. Si uno permanece inmóvil y atentó, es la tentación la que se agota –y se gana la energía revalorizada.

Asimismo, si se contempla de igual manera –inmóvil y atentamente– la posibilidad de un bien, también se produce una transubstanciación de la energía, gracias a la cual se realiza dicho bien.

La transubstanciación de la energía consiste en el hecho de que llega un momento, con el bien, en que uno no puede dejar de realizarlo.

He aquí un criterio más para el bien y el mal.

Una criatura que llega a la perfecta obediencia constituye un modo singular, único e irremplazable, de presencia, de conocimiento y de actuación de Dios en el mundo.

Necesidad. Ver las relaciones entre las cosas y uno mismo, incluidos los fines que uno abriga, como uno de sus términos. La acción que así se desprende lo hace de modo natural.

Obediencia: hay dos. Se puede obedecer a la gravedad u obedecer a la relación entre las cosas. En el primer caso, uno hace aquello a lo que le empuja la imaginación colmadora de vacíos. Aquí caben, y muchas veces con apariencia de verdad, todas las etiquetas, incluido el bien de Dios. Si se suspende el trabajo de la imaginación colmadora y se pone la atención en la relación entre las cosas, surge una necesidad a la que no se puede dejar de obedecer. Hasta entonces, no se tiene ni la noción de la necesidad ni el sentimiento de la obediencia.

No cabe, por tanto, sentirse orgulloso de lo que se hace, aun cuando se trate de una maravilla.

Respuesta del grumete bretón al periodista que le preguntaba cómo había podido hacer aquello: «¡Había que hacerlo!»¹¹. El más puro heroísmo. Donde más se da es en el pueblo.

La obediencia es el único móvil puro, el único que no encierra en grado alguno la recompensa

¹⁰ Gaston Berger (1896-1960), filósofo francés que profesó durante años en la Universidad de Aix-en-Provence después de abandonar, merced a la influencia de Le Senne, una carrera de empresario. Simone Weil lo conoció a comienzos de 1941 en Marsella, donde Berger dirigía la *Société d'études philosophiques*. Por esas fechas Berger sostuvo en Aix su tesis de doctorado sobre la teoría del conocimiento. Weil, que estuvo presente en el acto de *soutenance*, escribió semanas más tarde un artículo titulado «La Philosophie» y publicado en los *Cahiers du Sud* (núm. 235, mayo de 1941, pp. 288-294), en el que exponía su particular versión del hacer filosófico al hilo de las reflexiones de Berger sobre el conocimiento de lo absoluto, que para éste era imposible conseguir. Cf. SP, II, pp. 317ss.

¹¹ En una nota para sus clases de Auxerre durante el curso de 1932-1933, Simone Weil escribe: «¡Hay que hacerlo!» palabras de obrero-espíritu cartesiano. (La historia del joven grumete de Concarnéau que se hizo cargo del timón durante cuarenta y ocho horas «La Tragédie de la mine- Les pauvres gens, de Victor Hugo»). Véase OC, I, p. 378.

por la acción y deja la recompensa en manos del Padre que está en lo oculto, y ve en lo oculto. Con la condición de que la obediencia responda a una necesidad y no a una obligación (terrible vacío de los siervos).

Para lo que uno da de sí al prójimo o pone en un gran objetivo, para lo que soporta, si es por pura obediencia a una concepción clara de la relación entre las cosas y la necesidad, uno está dispuesto sin esfuerzo, aunque le resulte penoso. No le es posible actuar de otro modo, aunque de ello no derive contrapartida alguna, ni vacío alguno que llenar, ni deseo alguno de recompensa, ni rencor alguno, ni rebajamiento alguno.

La acción es el fiel de la balanza. No hay que tocar el fiel, sino las pesas. Exactamente igual ocurre con las opiniones. Por eso, o la confusión, o el sufrimiento.

*Virgenes necias*¹². Significa que en el momento de tomar conciencia de que hay que hacer una elección, ésta ya está hecha –en un sentido u otro. Y esto resulta mucho más cierto que la alegoría de Hércules entre el vicio y la virtud¹³.

Cuando la naturaleza del hombre, cercenada de todo impulso carnal y privada de toda luz sobrenatural, realiza acciones conforme a lo que la luz sobrenatural impondría si se hallara presente, se produce la plenitud de la pureza. Es el centro culminante de la Pasión.

La justa relación con Dios es, en la contemplación, el amor, y en la acción, la esclavitud. No mezclarlo. Actuar como esclavo mientras se contempla con amor...

¹² Alusión a la parábola de las diez vírgenes, en Mt 25, 1-14.

¹³ Referencia al célebre apólogo moral del sofista Pródico de Ceos (siglo va. C.) que trataba de ilustrar la lucha del hombre frente a los reclamos de las pasiones. En esa obra, como en las que la imitaron a lo largo de los siglos (especialmente Luciano), Hércules opta por la virtud.

ILUSIONES

Uno tiende hacia algo porque cree que es bueno, y queda encadenado a ello porque se convierte en necesario.

Las cosas sensibles son reales en cuanto cosas sensibles, pero son irreales en cuanto bienes.

La apariencia posee la plenitud de la realidad, pero sólo en cuanto apariencia. En cuanto cosa distinta de apariencia, es error.

La ilusión relativa a las cosas de este mundo no concierne a su existencia, sino a su valor. La imagen de la caverna remite al valor. Tan sólo poseemos unas sombras de remedos de bien. Igualmente respecto del bien quedamos cautivos, encadenados (asimiento). Aceptamos los falsos valores que se nos presentan, y cuando creemos estar actuando, en realidad nos hallamos inmóviles, porque permanecemos en el mismo sistema de valores.

Actos efectivamente cumplidos y, sin embargo, imaginarios. Un hombre se suicida, se libera, pero no es mayor su desapego después que antes. Su suicidio era imaginario. Sin duda, el suicidio lo es siempre, y por eso se le prohíbe.

Hablando con propiedad, el tiempo no existe (salvo el presente como límite), y sin embargo es a eso a lo que estamos sometidos. Esa es nuestra condición. *Nos hallamos sometidos a lo que no existe*. Tanto si se trata de la duración padecida pasivamente –dolor físico, espera, pena, remordimiento, miedo–, como del tiempo dirigido –orden, método, necesidades–, en ambos casos, aquello a lo que nos rendimos no existe. Pero nuestro sometimiento sí existe. Estamos realmente atados a irreales cadenas. El tiempo, irreal, tiñe todas las cosas ya nosotros mismos de irrealidad.

Para el avaro, su tesoro es la sombra de un remedo de bien. Es doblemente irreal. Porque un medio (el dinero), en cuanto tal, es ya cosa distinta de un bien. Pero tomado al margen de su función de medio, constituido en fin, todavía está más lejos de ser un bien.

Las sensaciones son irreales precisamente respecto de los juicios de valor; las cosas son irreales para nosotros precisamente en cuanto valores. Pero atribuir un falso valor a un objeto priva también de la realidad a la percepción de ese objeto, porque sofoca la percepción en la imaginación.

Así el desapego perfecto sólo permite ver las cosas desnudas, fuera de la bruma de valores engañosos. Por eso fueron precisas las úlceras y el basural para que a Job se le revelara la belleza del mundo. Porque no hay desapego sin dolor. Y no hay dolor que se soporte sin odio y sin mentira si no hay también desapego.

El alma que ha sacado su cabeza fuera del cielo¹, come el ser. La que sigue en el interior, come la opinión.

La necesidad es esencialmente ajena a lo imaginario. Lo que en la percepción es real y la distingue del sueño no son las sensaciones, sino la *necesidad* envuelta en esas sensaciones.

«¿Por qué estas cosas y no otras?». «Es así»².

En la vida espiritual, la ilusión y la verdad se distinguen de la misma manera. Lo que en la percepción es real y la distingue del sueño no son las sensaciones, sino la necesidad.

Distinción entre quienes permanecen en la caverna, cierran los ojos e imaginan el viaje, y aquéllos que lo hacen. Reales e imaginario también en lo espiritual, y también aquí la *necesidad* establece la diferencia. Y no simplemente el sufrimiento, porque existen sufrimientos imaginarios. Por lo que hace al sentimiento interior, nada hay más engañoso.

¹ Alusión al lugar supraceléstico de que habla Platón en su metáfora sobre la naturaleza del alma (*Fedro*, 246-248).

² Dícese de Hegel que ante las montañas exclamó: «¡Es así!»; pero aquí S. Weil no cita a Hegel, sino a Beaumarchais, el famoso monólogo de Figaro en *Las bodas de Figaro*, act. V, esc. 3. Simone glosó la cita ya en su tesis sobre Descartes; véase OC, I, pp. 190-200.

¿Cómo se distingue lo imaginario de lo real en el ámbito espiritual?

Hay que preferir el infierno real al paraíso imaginario.

Lo que distingue a los estados de arriba de los de abajo es la coexistencia, en los estados de arriba, de varios planos superpuestos.

La humildad tiene por objeto la abolición de lo imaginario en el progreso espiritual. No hay ningún inconveniente en creerse mucho menos adelantado de lo que se está: no por ello la luz deja de surtir su efecto, pues su fuente no se encuentra en la opinión. Y sí mucho en creerse más adelantado, porque en ese caso la opinión produce un efecto.

Un criterio para lo real es que es duro y rugoso. Uno encuentra algunas alegrías en ello, pero no placer. Lo que es agradable es ensoñación.

Tratar de amar sin imaginar. Amar la apariencia desnuda, sin interpretación. Entonces eso que amamos es verdaderamente Dios.

Después de pasar por el bien absoluto, encontramos los bienes ilusorios y parciales, pero dentro de un orden jerárquico que impide que nos permitamos ir en pos de un bien si no es dentro del límite permitido por la apetencia de otro determinado. Este orden es trascendente respecto de los bienes que agrupa, y constituye un reflejo del bien absoluto.

Ahora la razón discursiva (la comprensión de las relaciones) ayuda a disolver las idolatrías al considerar limitados, mezclados y afluentes unos de otros, los bienes y los males.

Reconocer el punto en el que el bien pasa a mal: en calidad de, en la medida en que, con relación a, etc.

Ir más allá de una regla de tres.

Sigue tratándose de una relación con el tiempo. Perder la ilusión de la posesión del tiempo. Encarnarse.

El hombre debe realizar el acto de encarnarse, pues está desencarnado por la imaginación. Aquello que en nosotros proviene de Satanás es la imaginación.

Remedio contra el amor imaginario. Conceder a Dios en sí el mínimo estricto, lo que de ninguna manera se le puede negar –y desear que un día, el más cercano posible, ese mínimo estricto se convierta en todo.

Transposición: creer que uno se eleva porque mientras conserva las mismas bajas inclinaciones (por ejemplo: el deseo de imponerse sobre otro), las ha asignado fines elevados. Muy al contrario, uno se elevaría atribuyendo a objetos bajos unas inclinaciones elevadas.

En todas las pasiones se dan prodigios. Un tahúr es capaz de estar en vela y de ayunar casi como un santo, tiene corazonadas, etc.

Constituye un gran peligro amar a Dios como el tahúr ama el juego.

Vigilar a qué nivel se coloca el infinito. Si se le coloca en el nivel en que lo correcto es poner el finito, poco importa el nombre con que se le llame.

Los elementos bajos de mí mismo deben amar a Dios, pero no excesivamente. Pues no sería Dios.

Ya pueden amar como quien tiene sed y hambre. Únicamente lo más elevado tiene derecho a ser saciado.

Temor de Dios en san Juan de la Cruz. ¿No se da ahí el temor de pensar en Dios mientras se es indigno de él? ¿De ensuciarlo al pensarlo mal? Merced a ese temor, los elementos bajos se alejan de Dios.

La carne es peligrosa en la medida en que se niega a amar a Dios, pero también en la medida en que se entromete indiscretamente en ese acto de amarle.

¿Por qué la voluntad de combatir un prejuicio es un signo claro de que uno está imbuido del mismo? Porque proviene necesariamente de una obsesión. Constituye un esfuerzo completamente estéril por librarse del mismo. Sólo la luz de la atención resulta eficaz en semejantes casos y no es compatible con una intención polémica.

Todo el freudismo está imbuido del mismo prejuicio al que tiene por misión combatir, a saber, que todo lo que es sexual es vil.

Existe una diferencia fundamental entre el místico que dirige a Dios la facultad de amor y de deseo, cuya base fisiológica está constituida por la energía sexual, y la falsa imitación del místico que, dejando a esa facultad su orientación natural y asignándole un objeto imaginario, imprime como etiqueta a dicho objeto el nombre de Dios. La discriminación entre esas dos operaciones, la segunda de las cuales está aún por debajo de lo disoluto, resulta difícil, pero es posible.

Dios y lo sobrenatural se hallan ocultos y sin forma en el universo. Es bueno que se hallen ocultos y sin nombre en el alma. En caso contrario, se corre el riesgo de tener bajo ese nombre algo imaginario (quienes daban alimento y vestido a Jesucristo no sabían que era Jesucristo). Sentido de los misterios antiguos. El cristianismo (católicos y protestantes) habla en exceso de las cosas santas.

Moralidad y literatura. Nuestra vida real está compuesta en más de sus tres cuartas partes de imaginación y de ficción. Raros son los contactos auténticos con el bien y el mal.

De nada vale una ciencia que no nos acerque a Dios.

Pero si nos acerca mal, es decir, si lo hace a un Dios imaginario, entonces es peor...

Es malo pensar que soy el autor de aquello que la naturaleza opera en mí de modo mecánico. Pero aún es más malo (*sic*) creer que el autor es el Espíritu Santo. Eso se aleja todavía más de la verdad.

Diferentes clases de correlaciones y transiciones entre contrarios: Mediante la entrega total a algo grande (incluido Dios), conceder licencia plena en sí a la bajeza.

Mediante la contemplación de la distancia infinita entre uno mismo y lo que es grande, hacer del yo un instrumento de grandeza.

¿Con qué criterio se les distingue?

Con el único posible, creo yo, y es que la correlación equivocada hace ilimitado lo que no debe serlo.

Entre los hombres (y excepción hecha de las formas supremas de la santidad y del genio), lo que produce la impresión de ser verdadero es casi necesariamente falso, y lo que es verdadero produce casi necesariamente la impresión de ser falso.

Para expresar lo verdadero es preciso un trabajo. También para recibirlo. Sin trabajo se expresa y se recibe lo falso, o cuando menos lo superficial.

Cuando lo verdadero parece cuando menos tan verdadero como lo falso, estamos ante el triunfo de la santidad o del genio. Es el caso de san Francisco, que hacía llorar a su auditorio como un predicador vulgar y teatral.

La duración, ya sean los siglos para las civilizaciones, ya los años y las décadas para el individuo, cumple una función darwiniana de eliminación del inepto. Lo que es apto para todo es eterno. En eso únicamente reside el premio de la que llamamos experiencia. Pero la mentira es una armadura mediante la cual el hombre permite con frecuencia que el inepto de sí mismo sobreviva a los acontecimientos que sin esa armadura la matarían (como por ejemplo, en el orgullo de sobrevivir a las humillaciones), y esa armadura como que la segrega el inepto para precaverse ante el peligro (en caso de humillación, el orgullo engrosa la mentira interior). En el alma se da una especie de fagocitosis; todo lo que está amenazado por el tiempo segrega mentira para no morir en grado proporcional al peligro de muerte. Esa es la causa de que no haya amor a la verdad si no hay un consentimiento sin paliativos a la muerte. La cruz de Cristo es la única puerta del conocimiento.

Contemplar cada uno de los pecados que he cometido como un favor de Dios. Un favor es que

la imperfección esencial que se encuentra disimulada en el fondo de mí se manifieste parcialmente ante mí un día cualquiera, a una hora cualquiera, en una circunstancia determinada. Yo deseo, suplico que mi imperfección se manifieste ante mí por entero, tanto como sea capaz de aguantar la mirada del pensamiento humano. No para que se cure, sino, aún cuando no haya de curarse, para que yo esté en la verdad.

Todo lo que carece de valor rehuye la luz. Aquí abajo, podemos escondernos bajo la carne. En la muerte, ya río se puede. Quedamos desnudos expuestos a la luz. Eso es, según los casos, infierno, purgatorio o paraíso.

Lo que hace que uno retroceda ante los esfuerzos que lo acercarán al bien es la repugnancia de la carne, pero no la repugnancia de la carne ante el esfuerzo. Es la repugnancia de la carne ante el bien. Pues si por una mala causa, el acicate es suficientemente fuerte, la carne aceptará lo que sea, sabiendo que puede hacerlo sin morir. La misma muerte, padecida por una causa mala, no constituye verdaderamente para la parte carnal del alma la muerte. Lo que para la parte carnal del alma resulta mortal es ver a Dios cara a cara.

Esa es la razón de que huyamos del vacío interior, puesto que Dios podría meterse en él. No son la búsqueda de placer y la aversión al esfuerzo las que producen el pecado, sino el miedo a Dios. Sabemos que no podemos verlo cara a cara sin que muramos, y no queremos morir. Sabemos que el pecado nos preserva eficazísimamente de tener que verlo cara a cara: el *placer* y el dolor nos procuran el ligero impulso indispensable hacia el pecado, y sobre todo el pretexto, el *alibi* aún más indispensables. Así como se precisan pretextos para las guerras injustas, para el pecado se precisan falsos bienes, porque no podemos resistir la idea de que nos dirigimos hacia el mal. No es la carne la que nos aleja de Dios; la carne es el velo que nos ponemos delante para que haga de pantalla entre Dios y nosotros.

Acaso esto no es así más que a partir de un determinado momento. La imagen de la caverna parece indicarlo así. Al principio, es el movimiento lo que hace daño. Cuando se llega a la abertura, es la luz. No sólo ciega, sino que hiere. Los ojos se rebelan contra ella.

¿No es posible que sea cierto el hecho de que a partir de ese momento no podemos cometer más que pecados mortales? ¿No es pecado mortal tomar la carne para ocultarse de la luz? Espantosa idea.

Antes la lepra.

Necesito que Dios me tome por la fuerza, porque si ahora la muerte, suprimiendo la pantalla de la carne, me pusiera cara a cara delante de él, yo desaparecería.

IDOLATRÍA

La idolatría proviene del hecho de que, teniendo sed de bien absoluto, no se posee la atención sobrenatural, y se carece de la paciencia necesaria para dejarla pasar.

A falta de ídolos, es preciso con frecuencia, todos o casi todos los días, penar en vacío. Y no se puede hacer sin pan sobrenatural.

La idolatría es, pues, una necesidad vital en la caverna. Aún para los mejores, no puede evitarse el hecho de que limite estrechamente la inteligencia y la bondad.

Los pensamientos son cambiantes, obedientes a las pasiones, a las fantasías, al cansancio. La actividad debe continuarse todos los días, muchas horas al día, de manera que se hacen precisos móviles para la actividad que escapen a los pensamientos, y, por lo tanto, a las relaciones: hacen falta ídolos.

Todos los hombres están dispuestos a morir por lo que aman. No se diferencian más que por el nivel del objeto amado y por la concentración o dispersión de su amor. Ninguno se ama a sí mismo.

Al hombre le gustaría ser egoísta, pero no puede. El carácter más clamoroso de su miseria constituye la fuente de su grandeza.

El hombre se entrega siempre a un *orden*. Salvo iluminación sobrenatural, este orden solamente se tiene por centro él mismo o tiene a un ser particular (que puede ser una abstracción) al cual se transfiere (Napoleón para sus soldados, la Ciencia, el Partido, etc.). Orden perspectivo.

No hemos de adquirir la humildad. La humildad se halla en nosotros. Solamente nos postramos ante falsos dioses.

El amor es un indicio de nuestra miseria. Dios no puede sino amarse a sí mismo. Nosotros no podemos sino amar algo distinto de nosotros.

EL AMOR

El amor es un indicio de nuestra miseria. Dios no puede amarse a sí mismo. Nosotros no podemos sino amar algo distinto a nosotros.

Nosotros no debemos amar a Dios por el hecho de que él nos ame. Por el hecho de que Dios nos ame, debemos amarnos. ¿Cómo amarse a sí mismo sin esa razón?

El amor a sí mismo es imposible en el hombre si no es mediante ese rodeo.

Si me vendan los ojos y me atan las manos a un palo, este palo me separa de las cosas, pero también las exploro con él. Sólo siento el palo, sólo percibo el muro. Igual que las criaturas con la facultad de amar. El amor sobrenatural no incumbe sino a las criaturas y no se dirige sino a Dios. No ama sino a las criaturas (¿qué otra cosa hemos de amar?), pero como intermediarias. A título de intermediarias ama por igual a todas las criaturas, incluido él mismo. Amar a un extraño como a sí mismo entraña como contrapartida: amarse a sí mismo como a un extraño.

El amor a Dios es puro cuando el gozo y el sufrimiento inspiran una gratitud *igual*.

El amor, en el caso de alguien feliz, consiste en querer compartir el sufrimiento del amado desgraciado.

El amor, en el caso de alguien desgraciado, consiste en verse colmado simplemente con saber que el amado está gozando, sin tomar parte en ese gozo, ni siquiera desear hacerlo.

A juicio de Platón, el amor carnal es una imagen degradada del verdadero amor. El amor humano casto (fidelidad conyugal) es una imagen menos degradada del mismo. La idea de sublimación sólo podía surgir de la estupidez contemporánea.

El amor en el Fedro. No ejerce ni padece la fuerza. Ésa es la única pureza. El contacto con la espada supone la mancha misma, tanto da que se haga por el lado de la empuñadura como por el lado de la punta. A quien ama, el frío del metal no le hurta el amor, pero le produce la sensación de estar abandonado por Dios. El amor sobrenatural no tiene contacto alguno con la fuerza, pero tampoco protege al alma del frío de la fuerza, del frío del acero. Únicamente un asimiento terrenal, siempre que encierre energía suficiente, puede proteger del frío del acero. La armadura está hecha de metal como la espada. A quien no ama sino con un amor puro, el crimen, tanto da que sea el autor como que sea la víctima, le hiela el alma, y lo mismo ocurre con todo lo que, sin llegar hasta la propia muerte, es violencia. Si se desea un amor que proteja al alma de las heridas, hay que amar algo que sea distinto de Dios.

El amor tiende a llegar cada vez más lejos. Pero tiene un límite. Cuando ese límite se sobrepasa, el amor se vuelve odio. Para evitar ese cambio, el amor debe hacerse diferente.

De todos los seres humanos, sólo reconocemos la existencia de aquéllos a los que amamos.

La creencia en la existencia de otros seres humanos como tales es *amor*.

El espíritu no está obligado a creer en la existencia de nada (subjetivismo, idealismo absoluto, solipsismo, escepticismo: véanse las Upanishad, los taoístas y Platón, los cuales se valen, todos, de esa actitud filosófica a título de purificación). Por esa razón el único órgano de contacto con la existencia es la aceptación, el amor. Por esa razón, belleza y realidad son idénticas. Por esa razón, el gozo y la sensación de realidad son idénticos.

Esa necesidad de ser el creador de lo que se ama es una necesidad de imitar a Dios. Pero se trata de una inclinación por la falsa divinidad. A menos que se recurra al modelo desde la perspectiva del otro lado del cielo...

Amor puro de las criaturas: no amor en Dios, sino amor que, pasando por Dios, comienza en el fuego. Amor que se desliga completamente de las criaturas para subir a Dios, y vuelve a descender asociado al amor creador de Dios.

De ese modo se unen los dos contrarios que desgarran el amor humano: amar al ser amado

tal como es, y querer volverlo a crear.

Amor imaginario a las criaturas. Estamos atados con una cuerda a todo cuanto es objeto de afecto, pero una cuerda siempre se puede cortar. También estamos atados con una cuerda al Dios imaginario, a ese Dios para quien el amor es también un afecto. Pero al Dios real no estamos atados, y por esa razón no hay cuerda que pueda ser cortada. Él entra en nosotros. Sólo él puede entrar en nosotros. Todas las demás cosas permanecen fuera, y sólo conocemos de ellas los grados de tensión y de dirección variables que se imprime a la cuerda cuando se produce un desplazamiento suyo o nuestro.

El amor tiene necesidad de realidad. ¿Hay algo más tremendo que descubrir un día que se ama a un ser imaginario a través de una apariencia corporal? Es mucho más tremendo que la muerte, porque la muerte no impide al amado haberlo sido.

Ése es el castigo por el crimen consistente en haber alimentado al amor con la imaginación.

Es una cobardía tratar de obtener de las personas que amamos (o desear darles) un consuelo distinto del que nos ofrecen las obras de arte, que nos ayudan por el mero hecho de que *existen*. Amando y siendo amado se propicia simplemente que esa existencia se vuelva mutuamente más concreta, se le haga más constantemente presente al espíritu. Pero debe estar presente como la fuente de los pensamientos, y no como su objeto. Si hay motivo para desear ser comprendido, no es por uno mismo, sino por el otro, con el fin de existir para él.

Todo cuanto es vil y mediocre en nosotros se rebela contra la pureza, y tiene necesidad de mancillar esa pureza para salvar su vida.

Mancillar es modificar, es tocar. Lo bello es lo que no cabe querer cambiar. Dominar es manchar. Poseer es manchar.

Amar puramente es consentir en la distancia, es adorar la distancia entre uno y lo que se ama.

La imaginación va siempre ligada a un deseo, es decir a un valor. Sólo el deseo sin objeto está vacío de imaginación. Hay presencia real de Dios en toda cosa que la imaginación no vela. Lo bello captura el deseo en nosotros y lo vacía de objeto proporcionándole un objeto presente e impidiendo de ese modo que se precipite en el futuro.

Ese es el precio del amor casto. Todo deseo de gozar se sitúa en el futuro, en lo ilusorio. Mientras que si sólo deseamos que un ser exista, éste existe: ¿qué más se puede desear? El ser amado es entonces real y está desnudo, sin cubrir por el futuro imaginario. El avaro nunca contempla su tesoro sin imaginario *n* veces mayor. Hay que estar muerto para ver las cosas desnudas.

Así, en el amor hay castidad o ausencia de ella según el deseo se dirija o no hacia el futuro.

En este sentido, ya condición de que no esté dirigido hacia una pseudo-inmoralidad concebida a partir del modelo del futuro, el amor manifestado a los muertos es perfectamente puro. Pues se trata del deseo de una vida acabada que ya no puede dar nada nuevo. Se desea que el muerto haya existido, y ha existido.

Allí donde el espíritu deja de ser principio, deja también de ser fin. De ahí el riguroso nexo que existe entre el pensamiento colectivo en todas sus formas y la pérdida del sentido, la pérdida del respeto a las almas. El alma es el ser humano considerado como poseedor de un valor en sí. Amar el alma de una mujer no es pensar en esa mujer en función de su propio placer, etc. El amor no sabe ya contemplar, quiere poseer (desaparición del amor platónico¹).

Es un error desear ser comprendido antes de explicarse uno ante sí mismo. Como el caso del que busca placeres en la amistad sin merecerlos. Se trata de algo todavía más corruptor que el amor. Venderías tu alma por amistad.

¹ Y, sin embargo, «el obrero del amor es la posesión constante de lo bueno», dice Diótima en su conocido discurso sobre el Amor en *El Banquete*, 206a. Naturalmente ese amor procede, no de la imaginación, sino del alma; huelga añadir que nada tiene que ver con lo que comúnmente se conoce por ese nombre.

Aprende a rechazar la amistad, o, mejor, el sueño de la amistad. Desear la amistad es un grave error. La amistad debe ser un goce gratuito como los que proporcionan el arte o la vida. Hay que repudiar la amistad para ser digno de recibir ese goce: forma parte de la órbita de la gracia («Dios mío, apartaos de mí...»²). Pertenecer a ese tipo de cosas que se dan a mayor abundamiento. *Todo* sueño de amistad merece ser quebrado. No es casual que tú nunca hayas sido amada... Desear escapar de la soledad es una cobardía. La amistad no se busca, ni se sueña, ni se desea; se ejerce (es una virtud). Abolir todo ese margen de sentimiento impuro y turbio. Schluss!

O más bien (puesto que no conviene hacerse a sí misma una poda demasiado rigurosa), todo aquello que en la amistad no pasa a intercambios efectivos debe pasar a pensamientos reflexivos. Resulta vano prescindir de la virtud inspiradora de la amistad. Lo que debe prohibirse severamente es el hecho de soñar con los goces del sentimiento. Eso es corrupción. Y resulta tan tonto como soñar con la música o con la pintura. La amistad no se deja desligar de la realidad, no más que lo bello. Como lo bello, constituye un milagro. Y ese milagro estriba simplemente en el hecho de que *existe*. Los veinticinco años son tiempo más que suficiente para acabar radicalmente con la adolescencia...

No dejes encarcelarte por ningún afecto. Preserva tu soledad. Si alguna vez ocurre que se te ofrezca un afecto verdadero, aquel día no habrá oposición entre la soledad interior y la amistad, sino al contrario. Precisamente lo reconocerás por ese indicio infalible. Los demás afectos deben someterse a una disciplina severa.

Las mismas palabras (v. gr., cuando un hombre dice a su mujer: te quiero) pueden ser vulgares o extraordinarias según la manera de pronunciarlas. Y esa manera depende de la profundidad que tenga la región del ser de la que proceden, sin que en ello intervenga para nada la voluntad. Merced a una maravillosa sintonía, esas palabras van a llegar, en quien las escucha, a la misma región. De ese modo, quien escucha puede discernir, si es que tiene discernimiento, cuánto valen esas palabras.

El favor es cosa permitida precisamente porque constituye una humillación aún mayor que el dolor, una prueba de independencia aún más íntima e irrecusable. Y el agradecimiento está prescrito por esa razón, porque es el uso que hay que hacer del favor recibido. Pero debe ser la dependencia respecto de la suerte y no de determinado ser humano. Por esa causa el benefactor tiene la obligación de estar completamente ausente del favor. Y el agradecimiento no debe suponer en grado alguno un apego, porque de esa clase es el agradecimiento de los perros.

El agradecimiento es en principio cosa de quien socorre, si es que el socorro es puro. Al que queda obligado no le corresponde tenerlo sino a título de reciprocidad.

Para sentir una gratitud pura (dejando a un lado el caso de la amistad), tengo necesidad de pensar que se me trata bien, no por piedad, por simpatía o por capricho, a título de favor o de privilegio, ni tampoco por un efecto natural del temperamento, sino por deseo de hacer lo que exige la justicia. De manera que quien me trata de ese modo aspira a que todos los que se encuentran en mi situación sean tratados del mismo modo por todos aquéllos que se encuentran en la suya.

² Son palabras de Pedro a Jesús en Lc 5, 8. La cita exacta (trad. española de Nácar-Colunga) dice: «Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador».

EL MAL

La creación: el bien hecho trozos y esparcido a través del mal.

El mal es ilimitado, pero no infinito.
Sólo lo infinito limita lo ilimitado.

Monotonía del mal: nada nuevo, todo en él es *equivalente*. Nada real, todo en él es imaginario. Merced a esa monotonía, la cantidad desempeña un gran papel. Muchas mujeres (Celimena) y hombres (don Juan)¹, etc. Condenados a la falsa infinitud. Es el propio infierno.

El mal es la licencia, y por eso es monótono: todo hay que sacarlo de uno mismo. Mas no le es dado al hombre crear. Trátase de un intento fallido de imitar a Dios.

No conocer ni aceptar esa imposibilidad de crear es la fuente de muchos errores. Nos es preciso imitar el acto de crear, y son dos las imitaciones posibles –una real, y la otra aparente–, conservar y destruir.

En la conservación no queda rastro del «yo». Sí lo hay en la destrucción. «Yo» deja su marca en el mundo cuando lo destruye.

Literatura y moralidad. El mal imaginario es romántico, variado, el mal real, triste, monótono, desértico, tedioso. El bien imaginario es aburrido; el bien real es siempre nuevo, maravilloso, embriagante.

Por lo tanto, la «literatura de imaginación» o es aburrida o es inmoral (o una mezcla de ambas). No escapa a esta disyuntiva como no sea que, a fuerza de arte, pase del lado de la realidad –cosa que sólo puede lograr el genio.

Cualquier virtud inferior es una imagen degradada del bien, de la que hay que arrepentirse, y de la que cuesta arrepentirse más que del mal. Fariseo y publicano.

Como contrario del mal, el bien le es, en el sentido en que lo son todos los contrarios, equivalente.

Lo que el mal viola no es el bien, porque el bien es inviolable; no violamos más que un bien degradado.

Lo que es directamente contrario a un mal no pertenece nunca a la esfera del bien superior. ¡Generalmente, apenas está por encima del mal! Ejemplos: robo y respeto burgués a la propiedad; adulterio y «mujer honrada»; caja de ahorros y despilfarro; mentira y «sinceridad».

El bien es esencialmente diferente del mal. El mal es múltiple y fragmentario, el bien es uno; el mal es aparente, el bien es misterioso; el mal se basa en acciones, el bien en una no acción, en una acción inoperante, etc. El bien considerado a la altura del mal y opuesto a él como un contrario a su contrario es un bien de código penal. Por encima se encuentra un bien que, en cierto sentido, se parece más al mal que a esa baja forma de bien. Ello hace posible la existencia de mucha demagogia y de molestas paradojas.

Debe desecharse el bien que se define de la misma forma en que se define el mal. El mal niega ese bien, claro. Pero lo niega mal.

No se tiene la experiencia del bien si no es realizándolo.

No se tiene la experiencia del mal si no es impidiéndose su realización, o, si ya se ha realizado, arrepintiéndose de ello.

Una vez hecho, al mal ya no se le conoce, porque el mal rehúye la luz.

¿Existe el mal, tal como se le concibe, cuando no se hace? ¿No resulta el mal que se hace algo

¹ Celimena y don Juan son personajes de las comedias de Moliere *El Misántropo* y *Don Juan*. Cada uno encarna el prototipo de seductor y malvado de su sexo.

sencillo, algo natural que se impone? ¿No es semejante a la ilusión el mal? Cuando se es víctima de una ilusión, uno no la siente como tal, sino como una realidad. De igual forma puede ser el mal. Cuando se está en el ámbito del mal, uno no lo siente como mal, sino como necesidad, o aun como deber.

Una vez hecho, el mal se presenta como una especie de deber. La mayoría de los hombres poseen el sentimiento del deber para ciertas cosas malas y otras buenas. Un mismo hombre siente como un deber el vender tan caro como pueda y el no robar, etc. En sus casos, el bien se halla a la altura del mal, y es un bien carente de luz.

La sensibilidad del inocente que sufre tiene algo como de crimen sensible. El verdadero crimen no es sensible. El inocente que sufre conoce la verdad de su verdugo; el verdugo no la conoce. El mal que el inocente siente en sí mismo está en su verdugo, sólo que éste no es sensible al mismo. El inocente no puede conocer el mal si no es como sufrimiento. Lo que no resulta sensible para el criminal es su crimen. Lo que no resulta sensible para el inocente es su inocencia.

El inocente es el que puede sentir el infierno.

El pecado que llevamos dentro de nosotros sale de nosotros y se propaga por fuera, extendiendo su contagio en forma de pecado. De esa manera, cuando nos irritamos, nuestro entorno se irrita. O aún más, de superior a inferior: la cólera provoca el miedo. Pero en el contacto con un ser perfectamente puro, se produce una transmutación, y el pecado se convierte en sufrimiento. Ésa es la función del justo en Isaías², la función del cordero de Dios. Ése es el sufrimiento redentor. Toda la violencia criminal del Imperio Romano topó con Cristo, y dentro de él se convirtió en puro sufrimiento. Los seres malvados, en cambio, transforman un simple sufrimiento (como la enfermedad, por ejemplo) en pecado.

A lo mejor resulta que el dolor redentor tiene que ser de origen social. Tiene que ser injusticia, violencia ejercida por seres humanos.

El falso Dios vuelve el sufrimiento violencia. El verdadero Dios vuelve la violencia sufrimiento.

El sufrimiento expiatorio es el golpe de rebote del mal que se ha hecho. Y el sufrimiento redentor es la sombra del bien puro que se desea.

El acto malvado supone un traspaso al prójimo de la degradación que uno lleva en sí mismo. Por eso se inclina uno por él como si lo hiciera por su liberación.

Todo crimen es un traspaso del mal de quien actúa a quien padece. Desde el amor ilegítimo hasta el asesinato.

En el transcurso de los siglos que hace que está en contacto con los delincuentes sin purificación compensadora el sistema de la justicia penal se ha contaminado del mal de tal manera que una condena supone con gran frecuencia el traspaso al condenado del mal del sistema penal, incluso si se trata de un culpable y su pena no es desproporcionada. Los criminales inveterados son los únicos a los que el sistema penal no puede hacer daño. A los inocentes les causa un daño espantoso.

Siempre que hay un traspaso del mal, éste no disminuye, sino que aumenta, en aquél de quien proviene. Un fenómeno de multiplicación. Lo mismo ocurre si se realiza un traspaso del mal a objetos.

¿Dónde poner, entonces, el mal? Hay que traspasarlo de la parte impura de uno mismo a su parte pura, transformándolo de esa manera en sufrimiento puro. El crimen que uno lleva en sí mismo, debe infligírselo a sí mismo.

Pero no tardaríamos en manchar nuestra parte de pureza interior si no la renováramos mediante el contacto con una pureza inalterable situada fuera de todo alcance.

La paciencia consiste en no transformar el sufrimiento en crimen. Y eso es suficiente para transformar un crimen en sufrimiento.

Traspasar el mal a las cosas exteriores es alterar las relaciones de las cosas. Lo que es exacto y está determinado (número, proporción, armonía) resiste esa alteración. Independientemente

² Véase Is 52, 13-15 y 53.

del estado de mis fuerzas o de mi cansancio, en cinco kilómetros hay cinco postes kilométricos. Por esa razón hace daño el número cuando se sufre: se opone a la operación de traspaso. Fijar la atención en aquello que resulta demasiado riguroso para que pueda ser alterado por mis modificaciones interiores es propiciar en mí la aparición de una invariante y el acceso a lo eterno.

Aceptar el mal que se nos hace como remedio al mal que nosotros hemos hecho. El verdadero remedio no es el sufrimiento que uno se impone a sí mismo, sino el que se sufre de fuera. Aunque sea injusto. Cuando se ha pecado por injusticia, no basta sufrir justamente, hay que sufrir la injusticia.

La pureza es, como pureza, absolutamente invulnerable, en el sentido de que no existe violencia alguna que la vuelva menos pura. Pero es eminentemente vulnerable en el sentido de que cualquier embate del mal la hace sufrir, y cualquier pecado que la afecta se vuelve en ella sufrimiento.

Si me causan un mal, he de desear por amor a quien me lo inflige que ese mal no me degrade, con el fin de que a la postre no cause mal.

Los santos (los *medio* santos) están más expuestos al diablo que los demás, porque el conocimiento real que tienen de su miseria les hace *casi* intolerable la luz.

El pecado contra el Espíritu consiste en conocer algo como bueno y odiarlo en cuanto bueno. Sentimos su equivalente en forma de resistencia cada vez que nos orientamos hacia el bien. Porque todo contacto con el bien da lugar a un conocimiento de la distancia entre el mal y el bien y al inicio de un penoso esfuerzo de asimilación. Se trata de un dolor, y tenemos miedo. Ese miedo es tal vez el indicio de la realidad del contacto. El consiguiente pecado no puede producirse más que cuando la falta de esperanza hace que la conciencia de la distancia resulte intolerable, y cambie el dolor por odio. La esperanza es un remedio para ello. Pero un remedio mejor es la indiferencia de uno mismo, y el sentirse satisfecho de que el bien sea el bien, por más que esté lejos, o incluso en el supuesto de que estemos destinados a alejarnos infinitamente del mismo.

Tan pronto como un átomo de bien puro entra en el alma, la mayor, la más criminal de las debilidades es infinitamente menos peligrosa que la más ínfima de las traiciones, así se reduzca ésta a un movimiento meramente interior del pensamiento que no dure más que un instante, aun consentido. Es su participación en el infierno. Mientras estuvo sin probar el bien puro, el alma se halló separada tanto del infierno como del paraíso.

No cabe una opción infernal si no es por agarrarse uno a su salvación. Quien no desea el gozo de Dios, sino que le basta con saber que realmente hay gozo en Dios, cae, pero no traiciona. Cuando se ama a Dios a través del mal como tal, se ama verdaderamente a Dios.

Amar a Dios a través del mal como tal. Amar a Dios a través del mal odiado, odiando ese mal. Amar a Dios como autor del mal que se está odiando.

El mal es al amor lo que el misterio a la inteligencia. Igual que el misterio obliga a la virtud de la fe a ser sobrenatural, así hace el mal con la virtud de la caridad. Tratar de buscar compensaciones y justificaciones al mal es tan perjudicial para la caridad como tratar de exponer el contenido de los misterios en el terreno de la inteligencia humana.

El discurso de Iván en los *Karamazov* (*sic*): «Por más extraordinarias que sean las maravillas que esta enorme fábrica proporcione, si cuesta una sola lágrima de un solo niño, me niego a admitirla»³.

Yo suscribo totalmente ese sentimiento. Ningún motivo, cualquiera que sea el que pueda dársele como compensación a la lágrima de un niño, puede conseguir que yo acepte esa

³ Mijail M. Bajtin (*Problemas de la poética de Dostoevski*, trad. T. Bubnova, FCE, México, 1986, pp. 216-217) ha destacado con acierto este tema del niño que sufre como uno de los motivos axiales de *Los hermanos Karamazov*. El párrafo citado pertenece al capítulo IV del libro V (II Parte), titulado «Rebelión». Simone Weil resume libremente las palabras del largo discurso de Iván Karamazov. Cf. *infra*, p. 119 y n. 1.

lágrima. Absolutamente ninguno de los que la inteligencia puede concebir. Únicamente uno que sólo le es inteligible, sin embargo, al amor sobrenatural: Dios lo quiso así. Y también por ese motivo aceptaría un mundo que no fuera más que el mal de la lágrima de un niño.

La agonía es la suprema noche oscura que incluso los perfectos necesitan para lograr la pureza absoluta, y para ello es mejor que sea amarga.

La irrealidad que quita el bien al bien es lo que constituye el mal. El mal es siempre la destrucción de las cosas sensibles en las que hay presencia real del bien. El mal se opera por parte de quienes no tienen conocimiento de esa presencia real. En ese sentido, es verdad que nadie es malvado voluntariamente. Las relaciones de fuerza conceden a la ausencia el poder de destruir la presencia.

No es posible contemplar sin terror la extensión del mal que el hombre puede hacer o padecer. ¿Cómo se puede pensar que hay posibilidad de encontrar una compensación a ese mal, cuando, por su causa, padeció Dios la crucifixión?

Bien y mal. Realidad. Es bien aquello que da más realidad a los seres y a las cosas, y mal, aquello que se la quita.

Los romanos causaron el mal cuando expoliaron a las ciudades griegas de sus estatuas, porque las ciudades, los templos, la vida de aquellos griegos tenían menos realidad sin las estatuas, y porque era imposible que las estatuas tuvieran tanta realidad en Roma como en Grecia.

Humildes, desesperadas súplicas de los griegos por conservar unas cuantas estatuas: intento desesperado de hacer pasar al espíritu del prójimo su propia concepción de los valores. Así entendido, no es en absoluto bajo. Pero resulta casi necesariamente ineficaz. Tener que comprender y pesar el sistema de valores ajeno junto con el propio en la misma balanza. Construir la balanza.

Dejar que la imaginación se demore en lo que es malo implica una especie de cobardía; uno espera gozar, conocer y crecer con lo irreal.

Incluso entretener a la imaginación con algunas cosas dadas como posibles (lo que es muy distinto de concebir claramente su posibilidad, algo esencial en la virtud) significa ya comprometerse con ellas. Lo causa la curiosidad. Impedirse (no concebir, sino demorarse en) ciertos pensamientos; no pensar en. Creemos que el pensamiento no compromete, pero compromete por sí solo, y la licencia de pensar encierra toda licencia. No pensar en ello, suprema facultad. Pureza, virtud negativa. Cuando habiendo entretenido a la imaginación con algo malo, encontramos a otros hombres que con sus actos y sus palabras lo vuelven objetivo, suprimiendo de ese modo la barrera social, estamos casi perdidos. Pero, ¿hay algo más fácil que eso? No hay punto de ruptura; cuando se ve la cima, ya se la ha franqueado. Por lo que hace al bien, es totalmente al contrario; a la cima se la ve justo al franquearla, en el momento del desgarrar y la desgajadura. En el bien no se cae. La palabra bajeza expresa esa propiedad del mal.

Incluso una vez realizado, el mal conserva ese carácter de irrealidad; tal vez de ahí provenga la simplicidad de los criminales; en el sueño, todo es simple. Simplicidad que hace juego con la de la suprema virtud.

Es preciso que el mal se vuelva puro –pues si no, la vida es imposible–. Sólo Dios puede hacerlo. Ésa es la idea de la Gita⁴. Y es también la idea de Moisés, de Mahoma, y del hitlerismo...

Pero Jehová, Alá y Hitler son dioses terrestres. La purificación operada por ellos es imaginaria.

Lo esencialmente distinto del mal es la virtud acompañada de una clara percepción de la posibilidad del mal, y del mal que se presenta como un bien. La presencia de ilusiones abandonadas, y sin embargo presentes en el pensamiento, acaso sea el criterio de la verdad.

⁴ «En la primavera de 1940 leí la *Bhagavad-Gita*. Y, cosa singular, leyendo esas palabras maravillosas puestas en boca de una encarnación de Dios, y que suenan realmente como cristianas, sentí con fuerza que la deuda que tenemos con la verdad religiosa es algo muy distinto de la adhesión dispensada a un bello poema, una especie de adhesión en absoluto categórica» (EdD, p. 42).

Sólo se puede sentir horror al hacer un mal al prójimo si se está en situación de que el prójimo no pueda hacernos ningún mal a nosotros (es entonces cuando se ama a los demás, en última instancia, como luego a uno mismo).

La contemplación de la miseria humana te arrebató hacia Dios y únicamente cabe contemplarla en el prójimo a quien se ama como a uno mismo. No puede contemplarse en uno mismo como tal ni en el prójimo como tal.

La desgracia extrema que acomete a los seres humanos no crea la miseria humana; simplemente la pone de manifiesto.

El pecado y el prestigio de la fuerza. Como el alma entera no ha podido conocer y aceptar la miseria humana, creemos que existen diferencias entre los seres humanos, y faltamos de ese modo a la justicia, bien estableciendo una diferencia entre nosotros y el prójimo, bien haciendo acepción de personas entre los demás.

y todo porque ignoramos que la miseria humana constituye una cantidad constante e irreductible en cada hombre, la mayor posible, y que la grandeza procede de un único Dios, de tal manera que existe una identidad entre un hombre y otro.

Nos sorprende que la desgracia no ennoblezca. Ello es debido a que cuando pensamos en alguien desgraciado, pensamos en su desgracia. Pero el desgraciado no piensa en su desgracia: deja que el menor alivio que puede codiciar invada su alma.

¿De qué manera dejaría de existir el mal en el mundo? Primero es preciso que el mundo sea ajeno a nuestros deseos. Si así fuera, y además no cupiera el mal en él, entonces nuestros deseos serían eternamente malos. De manera que eso no es preciso.

Entre la criatura y Dios se da toda una gama de distancias. Una distancia en la que el amor a Dios es imposible. Materia, plantas, animales. El mal ahí es tan completo que se destruye; ya no existe el mal: espejo de la inocencia divina. Nosotros nos hallamos en un punto en que el amor es posible por muy poco. Es un gran privilegio, porque el amor que une es proporcional a la distancia.

Dios ha creado un mundo que es, no el mejor posible, sino el que contiene todos los grados de bien y de mal. Nosotros nos hallamos en el punto en que se da lo peor posible. Más allá de eso se halla el estadio en el que el mal se convierte en inocencia.

LA DESGRACIA

Sufrimiento: superioridad del hombre sobre Dios. Fue precisa la Encarnación para que esa superioridad no resultara escandalosa.

No debo amar mi sufrimiento porque sea útil, sino porque es.

Aceptar lo que significa amar; no es preciso que la aceptación repercuta en la amargura, disminuyéndola, pues siendo así la aceptación disminuiría en fuerza y pureza. Porque el objeto de la aceptación es qué significa amar en cuanto amar, y no otra cosa. -Decir como Iván Karamazov: nada puede haber que compense una sola lágrima de un solo niño¹. Y aceptar, sin embargo, todas las lágrimas y los innumerables horrores que se dan más allá de las lágrimas. Aceptar estas cosas, no por las compensaciones que pudieran traer consigo, sino por sí mismas. Aceptar que existan sencillamente porque existen.

Si en este mundo no hubiera desgracia, podríamos pensar que estábamos en el paraíso.

Dos concepciones del infierno. La corriente (sufrimiento sin consuelo); la mía (falsa beatitud, creer equivocadamente que se está en el paraíso).

La mayor pureza del dolor físico (Thibon²). Por ende, la mayor dignidad del pueblo.

No tratar de no sufrir ni de sufrir menos, sino de no alterarse por el sufrimiento.

La extrema grandeza del cristianismo procede del hecho de que no busca un remedio sobrenatural contra el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento.

Hay que esforzarse todo lo posible por evitar la desgracia, para que la desgracia que encontremos sea completamente pura y completamente amarga.

La alegría constituye la plenitud del sentimiento de lo real. Pero sufrir conservando el sentimiento de lo real es mejor. Sufrir sin caer en la pesadilla. Que el dolor se dé en un sentido puramente exterior, y en un sentido puramente interior. Para ello, es preciso que resida únicamente en la sensibilidad. Entonces es exterior (como situado al margen de las partes espirituales del alma) e interior (como concentrado por entero en nosotros mismos, sin incidir en el universo para alterarlo).

La desgracia obliga a reconocer como real aquello que no creemos posible.

Desgracia: el tiempo empuja al ser pensante a su pesar hacia lo que éste no puede soportar y que acabará, sin embargo, ocurriendo. «Aleja de mí este cáliz»³. Cada segundo que transcurre empuja a alguien en el mundo hacia algo que no puede soportar.

Llega un punto en la desgracia en el que ya no somos capaces de soportar ni que la misma continúe ni que se nos libere de ella.

La desgracia no es nada fuera de la relación entre el pasado y el futuro; pero, ¿hay algo más real para el hombre que esa relación? Es la realidad misma.

Futuro. Seguimos pensando que ocurrirá mañana, hasta el momento en que pensamos que no ocurrirá nunca.

¹ Cf. *supra*, p. 116, n. 3. Otros momentos de la novela de Dostoievski en que figura este tema del sufrimiento del niño como central son el sueño de Dimitri (III Parte, L. IX, cap. VIII, «El pequeño»), y toda la historia de Iliusha (sobre todo, IV Parte, L. X, cap. V y VII).

² Gustave Thibon, el primer editor de *La gravedad y la gracia*. Cf. *supra*, p. 76, n. 2.

³ Mc 14, 36.

Dos pensamientos alivian un tanto la desgracia. O bien que se va a acabar casi inmediatamente, o bien que no va a acabar nunca. Imposible o necesario. Pero es imposible pensar sencillamente que *existe*. Resulta insostenible.

«No es posible». Lo que no es posible es pensar en un futuro en el que perdure la desgracia. El impulso natural del pensamiento hacia el porvenir queda detenido, y el ser se desgarró en su sentimiento del tiempo. «Pasado un mes, o un año, ¿cuál será el sufrimiento?»⁴.

El ser que no puede soportar el pensar en el pasado ni en el futuro queda reducido a materia. Los rusos blancos que trabajaban en Renault⁵. Ésa es la manera en que se aprende a obedecer como la materia, aunque seguramente ellos se forjaban pasados y futuros próximos y mentirosos.

Fragmentación del tiempo para los criminales y las prostitutas; ocurre lo mismo con los esclavos. Se trata, pues, de una característica de la desgracia.

El tiempo produce violencia; es la única violencia. Otro habrá que te sujetará y te llevará a donde no quieres ir; el tiempo lleva a donde no se quiere ir. Aunque me condenen a muerte, no llegarán a ejecutarme si en el intervalo el tiempo se detiene. ¿Se puede desear que el tiempo se detenga, que se detengan las estrellas, por espantoso que sea lo que pueda ocurrir? La violencia del tiempo desgarró el alma: por su desgarró entra la eternidad.

Todos los problemas remiten al tiempo.

Dolor extremo: tiempo no orientado: vía del infierno o vía del paraíso. Perpetuidad o eternidad.

Los opuestos no son el placer y el dolor, sino las especies de uno y otro. Existen un placer y un dolor infernales, un placer y un dolor curativos, un placer y un dolor celestes.

Por naturaleza, huimos del sufrimiento y buscamos el placer. Sólo por esa razón el gozo sirve de imagen al bien y el dolor de imagen al mal. De ahí se desprende la imaginación del paraíso y el infierno. Pero en realidad, placer y dolor son parejas inseparables.

Sufrimiento, enseñanza y transformación. Es preciso, no que los iniciados aprendan algo, sino que se opere en ellos una transformación que les haga aptos para recibir la enseñanza.

Pathos significa a la vez *sufrimiento* (sobre todo sufrimiento hasta la muerte) y *modificación* (sobre todo transformación en un ser inmortal).

El sufrimiento y el goce como fuentes de saber. La serpiente ofreció el conocimiento a Adán y Eva. Las sirenas ofrecieron el conocimiento a Ulises. Estas historias ponen de manifiesto que el alma se pierde al buscar el conocimiento en el placer. ¿Por qué? El placer es quizá inocente, siempre que no se busque en él el conocimiento. A éste sólo está permitido buscarlo en el sufrimiento.

El infinito que hay dentro del hombre se halla a merced de un pequeño pedazo de acero; así es la condición humana; el espacio y el tiempo la motivan. Imposible manejar ese trozo de acero sin que el infinito que hay dentro del hombre no quede bruscamente reducido a un punto de su punta, a un punto de su empuñadura, a cambio de un dolor desgarrador. En un instante, el ser entero se ve afectado; ya no queda sitio para Dios, ni siquiera a Jesucristo, cuyo pensamiento de Dios no es ni más ni menos que el pensamiento de una privación. Para que haya

⁴ Racine, *Bérécine*, act. V, esc. 5, v. 1113: «Dans un mois, dans un an, comment souffrirons nous?».

⁵ Los rusos blancos: los emigrados y exiliados a causa de la revolución soviética, por oposición a los rojos. En el *Journal d'usine* sólo hay una indicación de Simone Weil que podría estar en el origen de esta reflexión de ahora; sin embargo, allí la referencia no son los emigrados rusos, sino los polacos: «Los polacos que trabajan aquí, en Renault, tienen la necesidad de que les den órdenes» (cf. OC, II, 2, p. 256). En una importante carta de 1937 a su conocido, el ingeniero y empresario Auguste Detoef, director de la factoría Aisthom en la que Simone Weil había trabajado dos años antes, menciona a unos exiliados rusos que estarían trabajando «penosa y miserablemente como peones» en la fábrica de coches. Esta carta y otras dirigidas al mismo aparecieron publicadas en el número de diciembre de 1937 de los *Nouveaux Cahiers*, la revista que Detoef había fundado ese mismo año con Denis de Rougemont, André Isambert y Guillaume de Tarde. Más tarde se integrarían con otros documentos en *La Condition ouvrière* (Gallimard, París, 1976, pp. 245-265). Puede verse la ed. española (trad. A. Jutglar, Nova Terra, Barcelona, 1982, p. 94).

encarnación hay que llegar hasta ahí. El ser entero se vuelve privación de Dios; ¿cómo llegar más lejos? Después de eso no queda otra cosa que la resurrección. Para alcanzarla se requiere el frío contacto con el acero desnudo.

Al contacto con el acero es preciso sentirse, como Cristo, separado de Dios, pues si no, es que se trata de otro Dios. Los mártires no se sentían separados de Dios, porque se trataba de otro Dios, y tal hubiera sido preferible no haber sido mártir. El Dios con el que los mártires encontraban goce en las torturas y en la muerte está cercano al Dios adoptado oficialmente por el Imperio e impuesto ruego con medidas de exterminio.

Decir que el mundo no vale nada, que esta vida no vale nada, y poner como prueba el mal, es absurdo, porque si esto no vale nada, ¿de qué nos priva entonces el mal?

De manera que, cuanto mejor se concibe la plenitud del goce, más puros y más intensos son el sufrimiento en la desgracia y la compasión por el prójimo. ¿De qué priva el sufrimiento a quien carece de placer?

Concibiendo la plenitud del goce, el sufrimiento sigue siendo a la alegría lo que el hambre al alimento.

Es preciso haber tenido con el gozo la revelación de la realidad para encontrar la realidad en el sufrimiento. Si no, la vida no es más que un sueño más o menos malo.

Hay que llegar a encontrar una realidad más plena aún en el sufrimiento que es nada y vacío.

Asimismo, hay que amar mucho la vida para amar todavía más la muerte.

LA VIOLENCIA

La muerte es lo más precioso que le ha sido dado al hombre. Por esa razón hacer un mal uso de la misma constituye una impiedad suprema. Mal morir. Mal matar. (Ahora bien, ¿cómo se puede escapar a la vez del suicidio y del asesinato?) Tras la muerte, el amor. Problema análogo: ni mal goce, ni mala privación. La guerra y Eros son las dos fuentes de la ilusión y de la mentira entre los hombres. Su mezcla es la impureza mayor.

Esforzarse por sustituir cada vez más en el mundo la violencia por la no-violencia *eficaz*.

La no-violencia sólo es buena si es eficaz. Pongamos por caso la pregunta de aquel joven a Gandhi acerca de su hermana. La respuesta debería haber sido: usa la fuerza, a no ser que seas de tal manera que puedas defenderla sin violencia con la misma probabilidad de éxito. A no ser que poseas la irradiación de una energía (es decir, de una eficacia posible, en el sentido más material del término) igual a la contenida en tus músculos.

Esforzarse por llegar a ser de manera que podamos ser no-violentos. También depende del adversario.

La causa de las guerras: cada hombre, cada grupo humano se siente legitimado como poseedor y dueño del universo. Pero esa posesión está mal entendida, por haber ignorado que el acceso a la misma –en la medida en que le es posible al hombre en la tierra– pasa, para cada cual, por su propio cuerpo.

Alejandro es a un labrador lo que don Juan a un marido feliz.

Guerra. Mantener intacto en sí el amor a la vida; no infligir nunca la muerte sin antes aceptarla para uno mismo.

En el supuesto de que la vida de X... estuviera ligada a la de uno mismo hasta el punto de que las dos muertes tuvieran que ser simultáneas, ¿se desearía sin embargo que muriera él? Si el cuerpo y el alma entera aspiran a la vida y a pesar de ello se puede, sin mentir, responder que sí, entonces se tiene derecho a matar.

LA CRUZ

Quien toma la espada, a espada morirá¹. Pero quien no tome la espada (o la suelte), morirá en la cruz.

El Cristo que cura a los enfermos, resucita a los muertos, etc., representa la parte humilde, humana, casi baja de su misión. La parte sobrenatural la constituye el sudor de sangre, el deseo insatisfecho de consuelos humanos, la súplica por salvarse, el sentimiento de abandono de Dios.

Ese abandono en el supremo momento de la crucifixión, ¡qué abismo de amor a ambos lados!

«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»².
Ésa es la auténtica prueba de que el cristianismo es algo divino

Para ser justo, hay que estar desnudo y muerto. Sin imaginación. Por esa razón, el símbolo de la justicia debe estar desnudo y muerto. La única que no es susceptible de una imitación imaginaria es la cruz.

Es preciso que haya un hombre justo a quien imitar para que la imitación de Dios no se quede en meras palabras, pero para situarnos más allá de los límites de la voluntad, es preciso que no nos sea posible el querer imitarla. A la cruz no se la puede querer.

Se podría pretender cualquier grado de ascetismo o de heroísmo, pero no la elección que supone sufrimiento penal.

Quienes no conciben la crucifixión más que bajo el aspecto de ofrenda, hacen que desaparezca su misterio salutífero y su amargura salutífera. Desear el martirio resulta además demasiado poco. La cruz es infinitamente más que el martirio.

El sufrimiento más puramente amargo, el sufrimiento penal, como garantía de autenticidad.

Cruz. El árbol del pecado fue un árbol de verdad; el árbol de la vida fue un madero. Algo que no produce frutos, sino únicamente un movimiento vertical. «Es preciso que sea levantado el hijo del hombre, para que os atraiga hacia él»³. Es posible matar dentro de sí la energía vital conservando únicamente el movimiento vertical. Las hojas y los frutos son un derroche de energía cuando lo único que se pretende es subir.

Eva y Adán pretendieron buscar la divinidad en la energía vital. Un árbol, un fruto. Pero la divinidad está dispuesta para nosotros en madera muerta, cortada geométricamente a escuadra, de la que cuelga un cadáver. El secreto de nuestro parentesco con Dios debe buscarse en nuestra mortalidad.

Dios se agota, a través del infinito espesor del tiempo y el espacio, para alcanzar el alma y seducirla. Si ésta se deja arrancar, aunque no sea más que lo que dura un soplo, un consentimiento puro y completo, entonces Dios se alza con su conquista. Y una vez se ha convertido en algo completamente suyo, la abandona. La deja completamente sola. Y entonces le toca a ella atravesar, esta vez a tuestas, el infinito espesor del tiempo y el espacio en busca de aquél a quien ama. De esa manera el alma vuelve a hacer en sentido inverso el viaje que Dios hizo hasta ella. Y eso es la cruz.

Dios es crucificado por lo mismo que unos seres finitos, sometidos a la necesidad, al espacio y

¹ Mt 26, 52.

² Son las célebres palabras del Salmo (22, 2) que Jesucristo repite antes de expirar. Véase Mc 15, 34, y con un pequeño cambio Mt 27, 46.

³ Jn 3, 14-15. La cita exacta es como sigue: «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en Él tenga la vida eterna» (trad. Nácar-Colunga). Se intuye además una referencia cruzada a otro momento del evangelio de Juan (12, 32): «y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todos a mí» (trad. Nácar-Colunga).

al tiempo, piensan.

Saber que, como ser pensante y finito, yo soy Dios crucificado.
Parecerse a Dios, pero a Dios crucificado.
A Dios todopoderoso en la medida en que está atado por la necesidad.

Prometeo, el dios crucificado por haber amado en exceso a los hombres. Hipólito⁴, el hombre castigado por haber sido demasiado puro y haber amado en exceso a los dioses. Lo que clama castigo es el acercamiento entre lo humano y lo divino.

Nosotros somos los que más lejos estamos de Dios, en el límite extremo del que todavía no resulta absolutamente imposible volver a él. En nuestro ser, Dios se halla desgarrado. Nosotros somos la crucifixión de Dios. El amor de Dios por nosotros es pasión. ¿De qué forma podría amar el bien al mal sin sufrir? y también el mal sufre al amar al bien. El amor mutuo entre Dios y el hombre es sufrimiento.

Para que sintamos la distancia entre Dios y nosotros, es preciso que Dios sea un esclavo crucificado. Porque sólo sentimos distancia respecto de lo bajo. Es mucho más fácil ponerse con la imaginación en el lugar de Dios creador que en el lugar de Cristo crucificado.

Las dimensiones de la caridad de Cristo constituyen la distancia entre Dios y la criatura. La función de mediación implica, por sí misma, ese desgarramiento...
Por esa razón no es posible concebir sin descoyuntamiento el descenso de Dios hacia el hombre ni tampoco la ascensión del hombre hacia Dios.

Nosotros –y primeramente Dios para venir a nosotros, porque él es quien primero llegamos de atravesar el infinito espesor del tiempo y el espacio. Dentro de las relaciones entre Dios y el hombre, lo más grande es el amor. Es tan grande como esa distancia que hay que franquear.

Con el fin de que el amor sea el mayor posible, también esa distancia es la mayor posible. Ésa es la razón de que el mal pueda alcanzar aquel límite extremo más allá del cual desaparecería incluso la posibilidad del bien. Le es lícito tocar ese límite. A veces parece que lo rebasa. En cierto sentido, es exactamente lo contrario de lo que piensa Leibniz⁵. Seguramente resulta más compatible con la grandeza de Dios, pues poco sería su poder si hubiera hecho el mejor de los mundos posibles.

Dios atraviesa el espesor del mundo para venir a nosotros.

La Pasión supone la existencia de la justicia perfecta, sin mezcla alguna de apariencia. Esencialmente la justicia no es activa. Es preciso que sea trascendente o paciente. Ésa es la justicia puramente sobrenatural, absolutamente exenta de todo socorro sensible, incluido el amor a Dios en lo que el mismo tiene de sensible. El sufrimiento redentor es aquél que desnuda el sufrimiento y lo lleva en su pureza hasta la existencia. Eso salva la existencia.

Así como Dios está presente mediante la consagración eucarística en la percepción sensible de un trozo de pan, también lo está en el mal extremo mediante el dolor redentor, mediante la cruz.

De la miseria humana a Dios. Pero no como compensación ni como consuelo. Como correlación.

Hay personas para las cuales todo aquello que deja a Dios más cerca de ellas mismas es beneficioso. Para mí lo es todo aquello que lo aleja. Entre él y yo, el espesor del universo –al que se añade el espesor de la voz.

⁴ Héroe de *Fedra*, de Racine. Cf. *supra*, p. 84, n. 5.

⁵ En cierto sentido porque para Leibniz, que repetía en esto una tesis escolástica, «*malum causam habet non efficientem, sed deficientem*». Véanse sus *Essais de Théodicée*, VI, 115.

A la inocencia el dolor le es a la vez completamente exterior y completamente esencial. Sangre en la nieve. La inocencia y el mal. Que también el mal sea puro. Sólo puede serlo bajo la forma del sufrimiento de un inocente. Un inocente que sufre derrama por encima del malla luz de la salvación. Es la imagen visible del Dios inocente. Ésa es la razón de que un Dios que ama al hombre, y un hombre que ama a Dios, deban sufrir. La inocencia feliz. Algo infinitamente precioso también. Aunque se trata de una felicidad precaria, frágil, una felicidad azarosa. Flores de manzano. La felicidad no está ligada a la inocencia.

Ser inocente es soportar el peso del universo entero. Es arrojar el contrapeso.

Al vaciarse, uno queda expuesto a toda la presión del universo circundante. Dios se da a los hombres bien como poderoso, bien como perfecto –a su elección.

BALANZA Y PALANCA

La cruz como balanza, y como palanca. Descenso, condición de la subida. Al descender el cielo sobre la tierra, eleva a la tierra hacia el cielo.

Palanca. Bajar cuando se quiere descender.

De la misma manera que «el que se humillare será ensalzado»¹. También en el ámbito de la gracia se dan una necesidad y unas determinadas leyes. «Hasta el infierno tiene sus leyes» (Goethe)². El cielo también.

Una necesidad rigurosa que excluye toda arbitrariedad, todo azar, regula los fenómenos naturales. Aun menos arbitrariedad y azar, si es que ello es posible, se da en las cosas espirituales y sin embargo libres.

Uno, el número más pequeño. «El uno es el único sabio»³. Es el infinito. Un número que crece piensa que se está acercando al infinito. Pero se está alejando de él. Para elevarse hay que bajar.

Si 1 es Dios, ∞ es el diablo.

La miseria humana, y no el placer, contiene el secreto de la sabiduría divina. Toda búsqueda de un placer es búsqueda de un paraíso artificial, de una ebriedad, de un crecimiento. Pero no nos ofrece nada, salvo la experiencia de que es vana. Sólo la contemplación de nuestros límites y de nuestra miseria nos coloca en un plano más elevado.

«El que se humillare será ensalzado»⁴.

En nosotros, el movimiento ascendente es vano (y aun peor que vano) si no proviene de un movimiento descendente.

*Statera Jacta corporis*⁵. Es el cuerpo crucificado el que es una balanza ajustada, el cuerpo reducido a su punto en el tiempo y el espacio.

Sin juzgar. A la manera del Padre celestial, que no juzga: por él se juzgan los seres. Deja que vengan todos los seres hacia ti, y que ellos mismos se juzguen. Ser una balanza. Entonces, una vez convertidos en una imagen del juez verdadero que no juzga, no se nos juzgará.

Cuando es todo el peso del universo el que gravita sobre nosotros, no existe otro posible contrapeso que el del propio Dios –el Dios verdadero, pues los falsos dioses nada pueden hacer, ni siquiera bajo el nombre del verdadero⁶. El mal es infinito en el sentido que lo es lo indeterminado: materia, espacio, tiempo. Sobre ese género de infinito, sólo el auténtico infinito prevalece. Por esa razón la cruz es una balanza en la que un cuerpo endeble y flaco, que sin embargo era Dios, levantó el peso del mundo entero. «Dadme un punto de apoyo, y

¹ Mt 23, 12; Lc 18, 14.

² Palabras de Fausto en su primer encuentro con Mefistófeles: Goethe, *Fausto*, I, «Gabinete de estudio».

³ Cf. Plotino, *Enéada* II, 11, y *Enéada* III, VIII, 10.

⁴ Cf. *supra*, p. 131, n. 1.

⁵ «Balanza hecha con el cuerpo». Son palabras de la antigua liturgia romana en latín, sobre las que Simone Weil volvería en su carta al padre Couturier: cf. *Lettre a un religieux*, pp. 75ss.

⁶ Compárese con Pascal, *Pensamientos*, ed. de Brunschvicg, art. VII, «La moral y la doctrina», frag. 537: «El cristianismo es extraño. Manda al hombre que reconozca su vileza y su abominabilidad, y le ordena que sea semejante a Dios. Sin semejante contrapeso dicha elevación le dejaría horriblemente hueco, o el abajamiento le haría terriblemente abyecto».

levantaré el mundo»⁷. Ese punto de apoyo es la cruz. No puede haber otro. Hace falta que sea la intersección del mundo con lo que no es el mundo. La cruz es esa intersección.

⁷ Célebre frase que Arquímedes habría dirigido al tirano de Siracusa, Hierón II. En *Lettre à un réligieux*, Simone Weil comentaba: «Pensando en esa metáfora (de la balanza), la frase de Arquímedes puede tomarse por una profecía. El punto de apoyo es la Cruz, la intersección del tiempo y la eternidad».

LO IMPOSIBLE

La vida humana es imposible. Pero sólo la desgracia logra que lo sintamos.

El bien imposible: «El bien arrastra al mal, y el mal al bien: pero ¿cuándo acabará esto?».

El bien es imposible. Pero el hombre siempre tiene a su disposición la imaginación para ocultarse en cada caso particular esa imposibilidad del bien (basta con que en los acontecimientos que no nos dejan destrozados echemos un velo sobre una parte del mal y añadamos bien ficticio –y hay quien puede hacerlo aunque le dejen destrozado–), y ocultarse, en el mismo envite, «en cuánto difiere la naturaleza de lo necesario de la del bien»¹ y el nulo lugar que encuentra éste en este mundo.

El deseo es imposible; destruye su objeto. Ni los amantes pueden ser uno, ni Narciso, dos. Don Juan y Narciso. Puesto que desear algo es imposible, se hace preciso desear nada.

Nuestra vida es imposibilidad, absurdo. Cada cosa que queremos resulta contradictoria respecto de las premisas o las consecuencias que lleva aparejadas, cada afirmación que hacemos comporta la afirmación contraria, todos nuestros sentimientos se hallan mezclados con sus contrarios. Y es así porque, al ser criaturas, al ser Dios y ser infinitamente distintos de Dios, somos contradicción.

La mera contradicción es la prueba de que no somos todo. La contradicción es nuestra miseria, y el sentimiento de nuestra miseria es el sentimiento de la realidad. Porque la miseria no la fabricamos nosotros. Es auténtica. Y por eso hay que quererla. Todo lo demás es imaginario.

La imposibilidad es la puerta que da a lo sobrenatural. No queda más remedio que llamar a ella. Otro es el que abre.

Para salir del sueño hay que tocar la imposibilidad. En sueños, no existe la imposibilidad. Solamente la impotencia.

«Padre nuestro, que estás en los cielos»². Resulta un tanto humorístico. Sí, es vuestro Padre, ipso tratad de ir a buscarlo allá arriba! Somos tan rotundamente incapaces de despegarnos de la tierra como un gusano. ¿Cómo podría venir él a nosotros sin descender? No hay manera alguna de formarse una idea de una relación entre Dios y el hombre que no sea tan ininteligible como la Encarnación. La Encarnación hace añicos esa ininteligibilidad. Representa la manera más concreta de pensar ese descenso imposible. Por lo tanto, ¿por qué no iba a ser verdad?

Los cabos que no podemos atar son el testimonio de lo trascendente.

Somos seres que conocen, que quieren y que aman, y nada más poner nuestra atención en los objetos del conocimiento, de la voluntad y del amor, reconocemos la evidencia de que no existen objetos que no sean *imposibles*. Sólo la mentira puede echar un velo sobre esta evidencia. La conciencia de esa imposibilidad nos obliga a desear apoderarnos continuamente de lo inaprehensible a través de todo aquello que deseamos, conocemos y queremos.

Cuando algo parece imposible de obtener, se hagan los esfuerzos que se hagan para ello, significa que se ha llegado a un límite infranqueable en ese plano, e indica la necesidad de un cambio de plano, de una ruptura del techo. Esforzarse hasta el agotamiento en ese plano degrada. Más vale aceptar el límite, contemplarlo y saborear toda su amargura.

El error como móvil, como fuente de energía. Me parece ver a un amigo. Corro hacia él. Cuando estoy algo más cerca, me doy cuenta de que me dirijo hacia alguien distinto, hacia un desconocido. De la misma manera confundimos lo relativo con lo absoluto, a las cosas creadas con Dios.

Todos los móviles particulares son errores. La única energía buena es la que no resulta

¹ Platón, República, VI, 493c. Cf. infra, pp. 143ss. y n. 1.

² Mt 6, 9. Simone Weil se ocupó de estas palabras de la oración cristiana en su artículo «Sobre el Padrenuestro», integrado después en *AdD*, pp. 131-139.

suministrada por ningún móvil: la obediencia a Dios, o sea, en la medida en que Dios supera todo aquello que podemos imaginar o concebir, la obediencia a nada. Ello es imposible y necesario a la vez –o, dicho de otra manera, sobrenatural.

Una bondad. Será una buena acción si, al realizarla, se tiene conciencia con *toda* el alma de que hacer una bondad es algo absolutamente imposible.

Hacer el bien. Haga lo que haga, sé con una claridad meridiana que no es el bien. Pues quien no es bueno no puede hacer el bien. Y «sólo Dios es bueno»...³.

Hágase lo que se haga, en cualquier situación se hace siempre el mal, un mal intolerable.

Hay que pedir que todo ese mal que se hace caiga directa y exclusivamente⁴ sobre uno mismo. Eso es la cruz.

Es buena la acción que se puede realizar manteniendo la atención y la intención dirigidas al bien puro e imposible, sin dejar que ninguna mentira oculte ni la atracción ni la imposibilidad del bien puro.

De ese modo, la virtud es totalmente análoga a la inspiración artística. Es hermoso el poema que se escribe manteniendo la atención dirigida a la inspiración inexpressable en cuanto inexpressable.

³ Mt 10, 18; Lc 18, 19.

CONTRADICCIÓN

Las contradicciones con las que topa el espíritu, las únicas realidades, el criterio de lo real. No hay contradicción en lo imaginario. La contradicción constituye la prueba de la necesidad. La contradicción sentida en el fondo del ser es el desgarró, es la cruz. Cuando la atención fija en una cosa hace evidente la contradicción, se produce una especie de despegue. Perseverando en ese camino, se llega al desapego. La correlación representable de los contrarios es una imagen de la correlación trascendente de los contradictorios.

Todo bien verdadero comporta condiciones contradictorias, y, por consiguiente, es imposible. Aquél que de verdad mantenga fija su atención en esa imposibilidad, y actúe, hará el bien. De la misma manera, toda verdad encierra una contradicción. La contradicción es el vértice de la pirámide. La palabra bien no tiene el mismo sentido como término de la correlación bien-mal que cuando designa al ser mismo de Dios. Existencia de las virtudes contrarias en el alma de los santos. La metáfora de la elevación se corresponde con este hecho. Si camino por la ladera de una montaña, puede que vea primero un lago y luego, unos pasos más allá, un bosque. No queda otro remedio que elegir: o el lago, o el bosque. Si quiero ver a la vez el lago y el bosque, debo subir más arriba. Sólo que aquí la montaña no existe. Está hecha de aire. No se la puede subir: debe uno ser llevado.

*Prueba ontológica experimental*¹. No poseo en mí el principio de ascensión. No puedo trepar por el aire hasta el cielo. Sólo orientando mi pensamiento hacia algo mejor que yo se consigue que ese algo me atraiga hacia arriba. Si realmente soy atraído, es que esa cosa es real. Ninguna perfección imaginaria puede llevarme hacia arriba, ni un milímetro siquiera. Porque cualquier perfección imaginaria se encuentra automáticamente al nivel en que estoy yo, que la imagino, ni más arriba, ni más abajo. Este efecto de la orientación del pensamiento no es en absoluto comparable a la sugestión. Si cada mañana me digo: soy valiente, no tengo miedo, puede que me vuelva valiente, pero con una valentía que será conforme a lo que, en mi actual imperfección, considero bajo ese nombre, lo cual no superará, por lo tanto, esa misma imperfección. Se tratará de una modificación en el plano, pero no de un cambio de plano. La contradicción es el criterio. No es posible procurarse mediante la sugestión cosas incompatibles. Sólo la gracia puede hacerlo. El ser tierno que mediante la sugestión se vuelve valiente se endurece, e incluso con frecuencia él mismo cercena su ternura con una suerte de placer salvaje. Solamente la gracia puede dar valentía dejando intacta la ternura, o bien ternura dejando intacta la valentía.

El gran dolor del hombre, que comienza ya en la infancia y que prosigue hasta su muerte, lo constituye el hecho de que mirar y comer son dos operaciones diferentes. La beatitud eterna es un estado en el que mirar es comer. Lo que contemplamos aquí abajo no es real, es un decorado. Lo que comemos, se destruye, deja de ser real. Esta separación nos la ha producido el pecado.

En cuanto comportamientos permanentes, las virtudes naturales, si es que tomamos la palabra virtud en su auténtico sentido, es decir, excluyendo las imitaciones sociales de la virtud, no son posibles más que en aquél que posee la gracia sobrenatural. Su duración es sobrenatural.

Contrarios y contradictorios. Lo que puede la relación entre contrarios con vistas a tocar al ser natural, lo pueden los contradictorios considerados en su conjunto con vistas a tocar a Dios.

¹ En clara referencia a la prueba anselmiana tal como queda después de formulada nuevamente por Descartes en la III de sus *Meditaciones*, expone Simone Weil concisamente aquí su significativo argumento sobre la realidad de una perfección mayor que ninguna otra. Según esta demostración, las dudas y contradicciones derivadas de la prueba a su paso por Descartes quedan neutralizadas y como subsumidas en el concepto de gracia.

Un hombre inspirado en Dios es un hombre que tiene comportamientos, pensamientos, y sentimientos ligados por un vínculo que no es representable.

Idea pitagórica: el bien se define siempre por la unión de los contrarios. Cuando se postula lo contrario de un mal, se permanece en el nivel de ese mal. Cuando se le ha experimentado, se vuelve al primero. Es lo que la Gita llama «la perplejidad producida por los contrarios»². La dialéctica marxista constituye un enfoque muy degradado y totalmente falseado de esto mismo.

Una mala unión de los contrarios. El imperialismo obrero desarrollado por el marxismo. Proverbios latinos sobre la insolencia de los esclavos libertos de nuevo. La insolencia y el servilismo se agravan mutuamente. Los anarquistas sinceros, que entrevieron a través de la bruma el principio de la unión de los contrarios, creyeron que dando el poder a los oprimidos se destruiría el mal. Sueño imposible.

¿Qué es, pues, lo específico de la mala y de la buena unión de los contrarios?

La mala unión de los contrarios (mala por engañosa) es la que se opera en el mismo plano en el que se hallan los contrarios. Por ejemplo, la concesión del poder a los oprimidos: no se sale de la pareja opresión-poder.

La buena unión de los contrarios se opera en el plano de arriba. Por ejemplo, la oposición entre el poder y la opresión se resuelve en el nivel de la ley, que es el equilibrio.

Igualmente, el dolor separa los contrarios unidos (y ésta es su función propia), para unirlos de nuevo en el plano superior al de su primera unión. Pulsación dolor-gozo. Sin embargo, siempre prevalece matemáticamente el gozo.

El dolor es violencia, y el gozo dulzura, pero es el gozo el más fuerte.

La unión de los contradictorios es desgarramiento: resulta imposible sin un sufrimiento extremo.

La correlación de los contrarios es desapego. El apego a una cosa particular no puede ser destruido si no es mediante otro apego incompatible con él. Esa es la razón del «Amad a vuestros enemigos... El que no aborrece a su padre ya su madre...»³.

O bien somete uno a los contrarios, o bien se somete a los mismos.

Existencia simultánea de los incompatibles en el comportamiento del alma; balanza que se inclina de los dos lados a la vez: es la santidad, la realización del microcosmos, la imitación del orden del mundo.

Existencia simultánea de las virtudes contrarias en el alma como palancas para llegar a Dios.

Encontrar y formular algunas de las leyes de la condición humana, muchas de cuyas profundas observaciones ponen en evidencia ciertos casos particulares.

Por ejemplo: lo que es completamente superior reproduce lo que es completamente inferior, pero invertido.

Parentesco del mal con la fuerza, y con el ser, y parentesco del bien con la debilidad, y con la nada.

Al propio tiempo, el mal es privación. Dilucidar la manera que tienen los contradictorios de ser verdaderos.

Método de investigación: no bien se piensa en algo, buscar en qué sentido es verdadero su contrario⁴.

² *Bhagavad-Gita*, 7. La situación general que plantea la Gita bien podría desde luego figurar bajo un enunciado parecido.

³ Mt 5, 44, y Lc 6, 27; 14, 28.

⁴ Una llamada de una de las ediciones francesas de *La gravedad y la gracia* (1962) afirmaba en este punto que ése era precisamente el modo en que operaba el pensamiento de Simone Weil: «Semejante aforismo nos proporciona la clave de las contradicciones aparentes desperdigadas por la obra de Simone Weil: amor a la tradición y distancia del pasado, Dios concebido como realidad suprema y como nada al mismo tiempo, etc. Tales contradictorios son verdaderos en planos distintos de la existencia, y su oposición tiene resolución en el plano del amor sobrenatural. La razón ve los dos extremos de la cadena, pero el centro que los une sólo es accesible a la intuición no representable», o bien –añadiríamos desde aquí–, al lenguaje paradójico.

El mal es la sombra del bien. Todo bien real, dotado de solidez y de espesor, proyecta una parte de mal. Únicamente el bien imaginario no la proyecta.

Dado que todo bien está ligado a un mal, siempre que se desea el bien y no se quiere esparcir alrededor de sí su correspondiente mal, se está obligado a concentrar ese mal en uno mismo, ya que evitarlo resulta imposible.

De manera que el deseo del bien totalmente puro implica la aceptación para sí del último grado de la desgracia.

Si únicamente se desea el bien, se entra en oposición con la ley que liga el bien real al mal como el objeto iluminado a su sombra, por lo que, al estar en desacuerdo con la ley universal del mundo, es inevitable que se caiga en la desgracia.

El misterio de la cruz de Cristo se asienta en una contradicción, puesto que es a la vez una ofrenda consentida y un castigo que él padeció a su pesar. Si sólo viéramos la ofrenda, podríamos querer otro tanto para nosotros. Pero no podemos querer un castigo padecido a nuestro pesar.

LA DISTANCIA ENTRE LO NECESARIO Y LO BUENO¹

La necesidad es el velo de Dios.

Dios ha confiado todos los fenómenos sin excepción a la mecánica del mundo².

Asimismo en Dios se da el parangón con todas las virtudes humanas, también con la obediencia. Ése es el papel que le deja a la necesidad en este mundo.

La necesidad, imagen de la indiferencia y de la imparcialidad de Dios comprensible para la inteligencia.

Por lo tanto, el concepto ordinario de milagro es una especie de impiedad (un hecho que no tendría causa segunda, sino *solamente* una causa primera).

La distancia entre lo necesario y lo bueno es la misma que entre la criatura y su creador.

La distancia entre lo necesario y lo bueno. Para contemplarla interminablemente. El gran descubrimiento de Grecia. La caída de Troya les había enseñado sin duda esto mismo. Todo intento de justificar el mal mediante algo diferente a esto constituye una falta a esa verdad.

Tan sólo aspiramos a arrojar la intolerable carga de la pareja bien-mal, una carga asumida por Adán y Eva.

Para ello es preciso confundir «la naturaleza de lo necesario con la naturaleza de lo bueno»³ o salir de este mundo.

Para purificar el mal, sólo vale Dios o la bestia social. La pureza purifica el mal. La fuerza también, de otra manera muy diferente. A quien todo lo puede, todo le está permitido. Quien sirve a un todopoderoso, lo puede todo en él. La fuerza libera de la pareja de contrarios bien-mal. Libera a quien la ejerce, y también a quien la padece. Un amo posee toda licencia, un esclavo también. La espada, en su empuñadura y en su punta, libera de la obligación que supone esa carga intolerable. También la gracia libera de ella, pero sólo se va a ella mediante la obligación.

Del límite no se escapa si no es subiendo hacia la unidad o descendiendo hacia lo ilimitado.

El límite es el testimonio de que Dios nos ama.

La espera de un cercano fin del mundo configuró la conducta de la Iglesia primitiva. Esa creencia les ocasionaba «el olvido de la distancia inmensa que separa lo necesario de lo bueno»⁴.

La ausencia de Dios es el testimonio más maravilloso del amor perfecto, y por esa razón es tan hermosa la pura necesidad, la necesidad manifiestamente distinta del bien.

Lo ilimitado es la *prueba* de lo uno. El tiempo, la de lo eterno. Lo posible, la de lo necesario. La variación, la de lo invariado.

El valor de una ciencia, de una obra de arte, de una moral o de un alma, se mide por su grado

¹ Cf. Platón, *República*, VI.

² Según la nota con que G. Thibon apostillaba el texto weiliano, «es significativo comprobar cómo S. Weil extiende el determinismo cartesiano y spinozista a todos los fenómenos naturales, incluidos los actos psicológicos. Para ella, sólo la gracia puede propiciar el fracaso de la gravedad. En ese sentido, ignora el margen de indeterminación y "gratuidad" que Dios ha dejado en la naturaleza y que hace posible la inserción en el mundo de la libertad y el milagro. Lo cual no quita para que de hecho la gravedad sea prácticamente todopoderosa».

³ Platón, *República*, VI, 493c.

⁴ *Ibid.*

de *resistencia* a dicha prueba.

AZAR

Los seres a los que amo son criaturas. Han nacido del azar. También mi encuentro con ellos es un azar. Morirán. Lo que piensan, lo que sienten y lo que hacen está limitado y es mezcla de bien y de mal.

Saber esto mismo con toda el alma, y no por ello dejar de amarlos.

Imitar a Dios, que ama infinitamente a las cosas finitas en cuanto cosas finitas.

Queríamos que todo lo que tiene un valor fuera eterno. Mas todo lo que tiene un valor es fruto de un encuentro, dura lo que el encuentro, y cesa una vez se separa lo que se había reunido en el encuentro. Ésa es la idea central del budismo (idea heraclitiana). Conduce directamente a Dios.

La meditación sobre el azar que propició el encuentro de mi padre y mi madre es todavía más salutífera que la meditación sobre la muerte.

¿Existe algo en mí que no tenga su origen en ese encuentro? Sólo Dios. Pero incluso *mi* idea de Dios tiene su origen en ese encuentro.

Estrellas y árboles frutales en flor. La completa permanencia y la extrema fragilidad proporcionan por igual el sentimiento de la eternidad.

Las teorías acerca del progreso y del «genio que siempre acaba apareciendo»¹ provienen del hecho de que resulta insoportable imaginarse que lo más valioso del mundo esté supeditado al azar. Precisamente por ser insoportable, debe tenerse en cuenta.

La creación es eso mismo.

El único bien que no está sujeto al azar es el que está fuera del mundo.

Esa vulnerabilidad de las cosas valiosas es hermosa porque la vulnerabilidad es una marca de existencia.

Destrucción de Troya. Caída de pétalos de árboles frutales en flor. Saber que lo más valioso no está enraizado en la existencia. Es hermoso. ¿Por qué? Proyecta al alma fuera del tiempo.

La mujer que desea un hijo blanco como la nieve, y rojo como la sangre, y lo consigue, pero muere, y el niño queda en manos de una madrastra.

¹ El dicho pertenece al acervo popular de la lengua francesa; sin embargo no debieron resultar ajenos para su consolidación algunos textos dieciochescos como los de Buffon (el *Discours sur le Style*) o Diderot (la primer secuencia de *Le neveu de Rameau*).

AQUÉL AL QUE HAY QUE AMAR ESTÁ AUSENTE

Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia.

El mal y la inocencia de Dios. A Dios hay que colocarlo a una distancia finita para verlo inocente del mal; a la inversa, el mal indica que hay que colocar a Dios a una distancia infinita.

En cuanto totalmente vacío de Dios, este mundo es Dios mismo. En cuanto absolutamente distinta del bien, la necesidad es el bien mismo.

Por esa razón, cualquier consuelo en la desgracia aleja del amor y de la verdad.

Aquí está el misterio de todos los misterios. Una vez se le alcanza, se encuentra uno seguro.

«En el desierto Oriente...»¹. Hay que estar en un desierto. Pues aquél al que hay que amar está ausente.

El que pone su vida en la fe en Dios puede perder su fe. Pero el que pone su vida en Dios mismo, ése no la perderá nunca. Poner la vida en aquello que no se puede alcanzar de ninguna manera. Que es imposible. Que es una muerte. Y eso es lo que hay que hacer.

Nada de lo que existe es absolutamente digno de amor.

Por tanto, hay que amar aquello que no existe.

Pero ese inexistente objeto de amor no es una ficción. Pues nuestras ficciones no pueden ser más dignas de amor que nosotros mismos, que no lo somos.

Dar consentimiento al bien, pero no a un determinado bien comprensible, imaginable, sino dar consentimiento incondicional al bien absoluto.

Si consentimos aquello que pensamos que es el bien, estamos consintiendo una mezcla de bien y mal, y dicho consentimiento produce parte de bien y parte de mal: la proporción de bien y de mal en nosotros no cambia. Por el contrario, el consentimiento incondicional a ese bien que ni podemos ni podremos nunca imaginar, ese consentimiento, es bien puro, y no produce más que bien, y con que dure basta para que, en última instancia, el alma entera no sea sino bien.

La fe (siempre que se trate de una interpretación sobrenatural de lo natural) es una conjetura por analogía basada en experiencias sobrenaturales. Por eso quienes disfrutan del privilegio de la contemplación mística *suponen*, después de haber tenido la experiencia de la misericordia divina, que el mundo creado es obra de misericordia, pues que Dios es misericordia. Ahora bien, en cuanto a comprobar esa misericordia directamente en la naturaleza, hace falta estar ciego y sordo y no tener piedad para creer que se puede hacer así. También los judíos y los musulmanes, que pretenden encontrar en la naturaleza las pruebas de la misericordia de Dios, son impíos. Y con frecuencia también los cristianos.

Por tal razón la mística es la única fuente de la virtud de humanidad. Pues ambas cosas, tanto creer que detrás del telón del mundo existe una misericordia infinita, como creer que esa misericordia está delante del telón, te vuelven cruel.

Aquí abajo son cuatro los testimonios de la misericordia divina. Las mercedes que hace Dios a los seres aptos para la contemplación (estados estos que existen y forman parte de su experiencia de criaturas). La irradiación de esos seres y su compasión, que es la compasión divina en ellos. La belleza del mundo. El cuarto testimonio es la ausencia absoluta de misericordia aquí abajo.

Encarnación. Dios es débil porque es imparcial. Él envía los rayos solares o la lluvia tanto sobre los buenos como sobre los malos. Esa indiferencia del Padre y la debilidad de Cristo se

¹ Racine, *Bérénice*, act. I, esc. IV, v. 234: «*Dans l'Orient désert quel devint mon ennui*!». Se trata de un verso que glosó, entre otros, Baudelaire. Cf. R. Barthes, *Sur Racine*, Seuil, París, 1963, ppc 12, 88ss.

corresponden. Ausencia de Dios. El reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza...². Dios no cambia nada de nada. A Cristo lo mataron de rabia, porque no era Dios.

Si pensara que Dios me enviaba el dolor merced a un acto de su voluntad y por mi bien, me creería algo, y desaprovecharía la principal utilidad del dolor, que es la de hacerme ver que no soy nada. Por lo tanto, no hay que pensar en nada parecido, y sí amar a Dios a través del dolor.

Debo amar que no soy nada. Qué horrible sería si yo fuera algo. Amar mi nada, amar ser nada. Amar con la parte del alma situada del otro lado del telón, porque la parte del alma perceptible para la consciencia no puede amar la nada, pues siente horror de ella. Aunque crea que la ama, está amando otra cosa distinta de la nada.

Dios envía la desgracia indistintamente a los malos ya los buenos, del mismo modo que la lluvia o el sol. No ha reservado la cruz para Cristo. No entra en contacto con el individuo humano como tal sino mediante la gracia puramente espiritual que responde a la mirada que se le ha dirigido, es decir, justo en la misma medida en que el individuo deja de ser uno. No existe acto alguno que sea un favor divino; únicamente lo es la gracia.

La comunión es buena para los buenos y mala para los malos. De tal manera que, para las almas condenadas que se encuentran en el paraíso, el paraíso, sin embargo, es un infierno.

El grito del sufrimiento: ¿por qué? Resuena por toda la *Iliada*. Explicar el sufrimiento es darle consuelo; por lo tanto, no hay que explicarlo.

De ahí el eminente valor del sufrimiento de los inocentes. Se asemeja a la aceptación por parte de Dios, que es inocente, del mal en la creación.

El carácter irreductible del sufrimiento, que hace que no se pueda sentir horror por el mismo mientras se le padece, tiene por objeto la detención de la voluntad, de la misma manera que el absurdo detiene la inteligencia, o de la misma manera que la ausencia detiene el amor, con el fin de que, una vez llegado al extremo de las facultades humanas, el hombre extienda sus brazos, se detenga, mire y espere.

«Él se ríe de la desgracia de los inocentes»³. Silencio de Dios. Los ruidos de aquí abajo imitan ese silencio. No quieren decir nada.

Cuando en el propio fondo de nuestras entrañas sentimos la necesidad de un ruido que diga algo, cuando gritamos para obtener una respuesta que no se nos concede, entonces llegamos a tocar el silencio de Dios.

De costumbre nuestra imaginación pone palabras en los ruidos, como cuando se juega perezosamente a ver formas en el humo. Pero cuando nos encontramos muy agotados, cuando ya no tenemos valor para seguir jugando, entonces necesitamos palabras de verdad. Gritamos para conseguirías. El grito nos desgarrar las entrañas. No obtenemos más que silencio.

Después de haber pasado por esto, algunos se ponen a hablar como locos consigo mismos. Ya pueden hacer lo que quieran, porque después de esto tan sólo cabe tener piedad de ellos. Los demás, poco numerosos, entregan todo su corazón al silencio.

² Referencia a Mt 13, 31-32; Mc 4,30-34, y Lc 13, 18-19. Cf. *Lettre...*, p. 67.

³ Job 9, 23. Simone Weil utiliza *malheur*, «desgracia», para expresar la queja de Job. Una versión española (Nácar-Colunga) traduce por «desesperación». Ello puede dar una idea de la amplitud semántica que Simone Weil concede a la palabra *malheur*.

EL ATEÍSMO PURIFICADOR

Caso de contradictorios verdaderos. Dios existe, Dios no existe. ¿Dónde está el problema? Estoy completamente segura de que hay un Dios en el sentido de que estoy completamente segura de que no hay nada real que se parezca a lo que yo puedo concebir cuando pronuncio ese nombre. No obstante, lo que no puedo concebir tampoco es una ilusión.

Existen dos ateísmos, uno de los cuales resulta una purificación de la idea de Dios. Tal vez todo aquello que es el mal tiene un segundo aspecto que es una purificación en el proceso de acercamiento al bien, y un tercer aspecto que es el bien superior. Tres aspectos que conviene distinguir bien, porque confundirlos supone un gran peligro para el pensamiento y para la conducta efectiva en la vida.

De dos hombres sin experiencia de Dios, aquel que le niega es quizás el que más cerca está de él.

El falso Dios, que se parece en todo al verdadero, con la excepción de que no se le llega a tocar, impide para siempre acceder al verdadero.

Creer en un Dios que se parece en todo al verdadero, con la excepción de que no existe, pues no se encuentra en el punto en el que Dios existe.

Los errores de nuestra época forman parte de un cristianismo carente de lo sobrenatural. La causa de ello es el laicismo –y anteriormente el humanismo.

La religión como fuente de consuelo constituye un obstáculo para la verdadera fe: en ese sentido, el ateísmo es una purificación. Debo ser atea en aquella parte de mí misma que no está hecha para Dios. De entre los hombres que no tienen despierta la parte sobrenatural de sí mismos, los ateos tienen razón y los creyentes se equivocan.

Un hombre cuya familia entera hubiera perecido torturada, y él mismo hubiera sido sometido a tortura durante largo tiempo en un campo de concentración. O un indio del siglo XVI que hubiera sido el único que hubiera escapado al exterminio completo de todo su pueblo. Si alguna vez hombres así creyeron en la misericordia de Dios, después de eso o bien dejan de creer en ella, o bien la conciben de manera muy distinta a como la concebían. Yo no he pasado por ese tipo de cosas. Pero sé que existen: así que, ¿qué diferencia hay?

Debo aspirar a tener de la misericordia divina un concepto que no desaparezca, que no cambie, independientemente de lo que el destino me tenga reservado, y que pueda ser transmitido a cualquier ser humano.

LA ATENCIÓN Y LA VOLUNTAD

No ya comprender unas cuantas cosas nuevas, sino llegar a comprender las verdades evidentes poniendo todo de sí mismo ya fuerza de paciencia, de trabajo y de método.

Etapas de la creencia. Cuando invade *el alma entera*, la verdad más ordinaria es como una revelación.

Tratar de enmendar los errores por medio de la atención, y no por medio de la voluntad.

La voluntad sólo influye en unos cuantos movimientos de algunos músculos que están asociados a la representación del desplazamiento de los objetos cercanos. Yo puedo querer poner la mano extendida en la mesa. Si, dentro del pensamiento, la pureza interior, la inspiración, o la verdad estuvieran asociadas necesariamente a determinadas actitudes de este género, podrían ser materia de la voluntad. Como no es así en absoluto, no nos queda más que implorarlas. Implorarlas significa creer que tenemos un Padre en los cielos. O dejar de desearlas. ¿Hay algo peor que eso? Sólo la súplica interior resulta racional, puesto que evita tensar músculos que nada tienen que ver en el asunto. ¿Hay cosa más estúpida que tensar los músculos o apretar los dientes cuando de lo que se trata es de la virtud, de la poesía, o de la solución de un problema? ¿No es la atención algo muy distinto?

El orgullo es un envaramiento parecido. En el orgulloso se da una falta de gracia (en el doble sentido del término). Por efecto de un error.

En su grado más alto, la atención es lo mismo que la oración. Presupone la fe y el amor.

La atención absolutamente pura y sin mezcla es oración.

Si la inteligencia se vuelve hacia el bien, es imposible que el alma entera no se vea arrastrada poco a poco hacia él, aunque no quiera.

La atención extrema es lo que constituye la facultad creadora del hombre, y no existe más atención extrema que la religiosa. La magnitud del genio de una época es rigurosamente proporcional a la magnitud de atención extrema, es decir, de religión auténtica, en dicha época.

Una mala manera de buscar. Con la atención fija en un problema. Un fenómeno más de horror al vacío. No se quiere ver perdido el trabajo. Obstinación en proseguir la caza. No es preciso querer encontrar: porque, como en el caso de la dedicación excesiva, se vuelve uno dependiente del objeto del esfuerzo. Se hace necesaria una recompensa externa, algo que el azar proporciona a veces, y que uno está dispuesto a recibir al precio de una deformación de la verdad.

El esfuerzo sin deseo (no vinculado a un objeto) es el único que encierra de manera inequívoca una recompensa.

Retroceder ante el objeto que se persigue. Solamente lo indirecto resulta eficaz. No se consigue nada si antes no se ha retrocedido.

Al tirar del racimo caen las uvas al suelo.

Hay esfuerzos que tienen un efecto contrario al del objetivo que persiguen (ejemplos: devotas amargadas, falso ascetismo, determinados sacrificios, etc.). Otros resultan siempre útiles, aunque no logren su objetivo.

¿Cómo distinguirlos?

Tal vez: unos van acompañados de la negación (mentirosa) de la miseria interior. Y otros de la atención continuamente concentrada en la distancia que hay entre lo que se es y aquello que se ama.

El amor instruye a los dioses ya los hombres, porque nadie aprende sin desear aprender. Se busca la verdad no en cuanto verdad, sino en cuanto bien.

La atención se halla ligada al deseo. No a la voluntad, sino al deseo. O, más exactamente, al consentimiento.

Liberamos energía en nosotros. Pero de nuevo se nos agrega sin cesar. ¿Cómo llegar a liberarla toda? Es preciso desear que eso se produzca en nosotros. Desearlo de verdad. Simplemente desearlo, y no tratar de realizarlo. Pues toda tentativa en ese sentido resulta vana, y se paga cara. En una empresa así, todo aquello que yo denomino «yo» debe ser pasivo. De mí sólo se requiere la atención, esa atención que es tan plena que hace que el «yo» desaparezca. Privar de la luz de la atención a todo aquello que yo denomino «yo», y dirigirla a lo inconcebible.

La capacidad de expulsar de una vez por todas un pensamiento es la puerta de la eternidad. El infinito en un instante.

Con respecto a las tentaciones, tomar ejemplo de la mujer muy casta, que no responde nunca al seductor cuando éste le habla, y finge no escucharle.

Debemos ser indiferentes al bien y al mal, pues al ser indiferentes, es decir, al proyectar en igual medida sobre uno y otro la luz de la atención, es el bien el que prevalece en virtud de cierto fenómeno automático. Esa es la gracia esencial. Y la definición, el criterio del bien. Toda inspiración divina obra de un modo infalible, de un modo irresistible, siempre que no se desvíe la atención de ella, siempre que no se la rechace. No existe una opción a su favor; basta con no negarse a reconocer que existe.

La atención orientada con amor a Dios (o, en menor grado, a cualquier cosa auténticamente hermosa) hace imposibles determinadas cosas. Así es la acción inactiva de la oración en el alma. Existen comportamientos que, de producirse, turbarían esa atención, pero a los que, recíprocamente, esa atención hace imposibles.

Una vez se posee un punto de eternidad en el alma, no queda más que preservarlo, pues crece desde sí mismo, como una simiente. A su alrededor hay que mantener un gran ejército inmóvil, al que se alimentará con la contemplación de los números, de las relaciones fijas y rigurosas.

A la invariante que se halla en el alma se la nutre con la contemplación de la invariante que se halla en el cuerpo.

Se escribe de igual manera que se pare; no te puedes impedir hacer el esfuerzo supremo. Pero también se actúa del mismo modo. No tengo por qué temer que no llegue a hacer el esfuerzo supremo. Con la única condición de no mentirme a mí misma y de poner atención.

El poeta produce lo bello con la atención fija en lo real. De igual modo que un acto de amor. Saber que ese hombre que tiene hambre y sed existe tan verdaderamente como yo, basta –lo demás se desprende por sí solo.

Los valores auténticos y puros de lo verdadero, lo bello y lo bueno en la actividad de un ser humano se originan a partir de un único y mismo acto, por una determinada aplicación de la plenitud de la atención al objeto.

La enseñanza no debería tener otro fin que el de hacer posible la existencia de un acto como ése mediante el ejercicio de la atención.

Todos los demás beneficios de la instrucción carecen de interés.

Estudio y fe. Dado que la oración no es más que la atención en su forma pura, y que el estudio constituye una gimnasia de la atención, cada ejercicio escolar debe ser una refracción de vida espiritual. Hace falta un método. Una determinada manera de hacer una traducción del latín, una determinada manera de resolver un problema de geometría (y no una manera cualquiera), constituyen la gimnasia de la atención idónea para conseguir que ésta sea más adecuada para la oración.

Un método para comprender las imágenes, los símbolos, etc. No tratar de interpretarlos, sino simplemente mirarlos hasta que brote de ellos la luz.

En líneas generales, un método para el ejercicio de la inteligencia, que consiste en mirar. Aplicación de ese método para discriminar lo real de lo engañoso. Dentro de la percepción sensible, si estamos seguros de lo que estamos viendo, nos desplazamos mirando, y aparece lo real. Dentro de la vida interior, el tiempo ocupa el lugar del espacio. Con el tiempo quedamos modificados, y si, a través de las modificaciones, conservamos la mirada orientada siempre hacia lo mismo, al final lo engañoso se esfuma y acaba apareciendo lo real. La condición es que la atención ha de ser una mirada y no un apego.

Cuando hay pugna entre la voluntad apegada a una obligación y un mal deseo es porque hay usura de la energía destinada al bien. Es preciso aguantar pasivamente la mordedura del deseo, como un sufrimiento con el que se siente la propia miseria, y conservar la atención puesta en el bien. Se produce entonces una elevación en la escala de las magnitudes energéticas.

Robar a los deseos su energía desposeyéndolos de su orientación en el tiempo.

Nuestros deseos son infinitos en sus pretensiones, pero limitados por la energía de la que emanan. Por esa razón, es posible, con el concurso de la gracia, dominarlos y erosionarlos hasta destruirlos. Una vez se comprende claramente esto, se les deja virtualmente vencidos siempre que se mantenga la atención en contacto con esa verdad.

*Video meliora...*¹. En tales estados, parece que pensamos el bien, y lo pensamos en un determinado sentido, pero no pensamos su posibilidad.

El vacío apresado en las garras de la contradicción es indiscutiblemente el de arriba, porque cuanto más se aguzan las facultades naturales de la inteligencia, de la voluntad y del amor, mejor se le puede apresar. El vacío de abajo es en el que se cae por permitir que las facultades naturales se atrofien.

La experiencia de lo trascendente: parece contradictorio, pero para conocer lo trascendente no queda más remedio, sin embargo, que hacerlo mediante el contacto, puesto que nuestras facultades no pueden fabricarlo.

Soledad. ¿En qué consiste, pues, el premio por ella? Pues estamos en presencia de la mera materia (aunque se trate del cielo, de las estrellas, de la luna o de los árboles en flor), de cosas con un precio (tal vez) menor que el de un espíritu humano. El premio consiste en una superior posibilidad de atención. Si se pudiera en el mismo grado estar atento en presencia de un ser humano...

De Dios no podemos saber más que una cosa: que él es lo que nosotros no somos. Sólo nuestra miseria es imagen suya. Cuanto más la contemplamos, más le contemplamos a él.

El pecado no es otra cosa que el desconocimiento de la miseria humana. Se trata de una miseria inconsciente y por eso mismo culpable. La historia de Cristo es la prueba experimental de que la miseria humana es irreductible y de que es tan grande en el hombre sin pecado como en el pecador. Simplemente está iluminada...

Al rico, al poderoso, le resulta difícil el conocimiento de la miseria humana, porque está predispuesto a creer de manera casi insalvable que él es algo. También le resulta difícil al miserable porque está predispuesto a creer de manera casi insalvable que el rico, el poderoso, es algo.

No es el error el que prefigura el pecado mortal, sino el grado de luz que hay en el alma cuando se comete el error, cualquiera que éste sea.

La pureza es nuestra capacidad para contemplar la mancha.

La pureza extrema puede contemplar tanto lo puro como lo impuro; la impureza no puede hacer ni lo uno ni lo otro: lo primero le da miedo, y lo segundo la absorbe. Necesita una mezcla.

¹ Ovidio, *Metamorfosis*. VIII, 20-21: «*Video meliora proboque, deteriora sequor*», es decir, ver lo mejor, y así reconocerlo, aunque lo que se siga sea lo peor. Simone Weil se detenía ya en este pensamiento cuando escribía su tesis para el Diploma de Estudios Superiores, en 1930, *Science et perception en Descartes* (OC, I, p. 198).

ADIESTRAMIENTO

Hay que realizar lo posible para alcanzar lo imposible. El correcto ejercicio, acorde con el deber, de las facultades naturales de la voluntad, del amor y del conocimiento es, con respecto a las realidades espirituales, exactamente lo mismo que el movimiento del cuerpo en relación con la percepción de los objetos sensibles. Un paralítico no percibe.

El cumplimiento del deber estrictamente humano es de la misma índole que la corrección en las operaciones de redacción, traducción, cálculo, etc. Desdeñar esa corrección es una falta de respeto hacia el objeto. De igual modo que desdeñar el deber.

Únicamente las cosas relativas a la inspiración se nutren de plazos. Las relativas al deber natural, a la voluntad, no sufren dilación.

Los preceptos no se dan para que se les practique, pero sí que está prescrita, sin embargo, la práctica de la inteligencia de los preceptos. Son escalas. A Bach no se le interpreta sin haber hecho antes unas cuantas escalas. Pero tampoco se tocan las escalas por tocar.

Adiestramiento. Cada vez que advirtamos en nosotros un pensamiento de orgullo involuntario, volver completamente por unos instantes la mirada de la atención al recuerdo de una humillación de la vida pasada, y elegir la más amarga, la más insoportable de entre todas las posibles.

No hay que tratar de borrar o de cambiar en nosotros deseos y aversiones, placeres y dolores. Hay que padecerlos pasivamente, como se padecen las sensaciones de color, y no concederles ningún crédito. Si el cristal de mi ventana es rojo, por más que me deje llevar por la razón día y noche durante un año, es imposible que no vea mi habitación de color rosa. Sé también que es necesario, justo y bueno que la vea así. Al propio tiempo, a este color, en cuanto información que es, no le concedo más que un crédito limitado porque tengo conocimiento de su relación con el cristal. Aceptar de esa manera y no de otra los deseos y aversiones, los placeres y dolores de toda clase que se originan en mí.

Por otro lado, puesto que también contamos dentro de nosotros con un principio de violencia, o sea con la voluntad, es preciso además, en una proporción limitada, pero en la plenitud de dicha proporción, hacer un uso violento de ese principio violento; obligarse violentamente a actuar como si no se tuviera tal deseo o tal aversión, tratando de persuadir de ello a la sensibilidad y obligándola a obedecer. Si se rebela, entonces hay que aguantar pasivamente esa rebelión, degustarla, saborearla, aceptarla como algo exterior, como el color rosa de la habitación de la ventana roja.

Cada vez que nos violentamos en esa disposición de ánimo, poco o mucho, avanzamos realmente en la operación de amaestramiento del animal que llevamos en nosotros.

Claro está que para que esta violencia sobre uno mismo sirva de verdad para el amaestramiento es preciso que no sea un simple medio. Cuando se adiestra a un perro para convertirlo en un perro amaestrado, no se le fustiga por fustigar, sino para adiestrarlo y, con ese fin, se le golpea únicamente cuando hace mal un ejercicio. Si se le fustiga indiscriminadamente, se acaba haciendo lo impropio para cualquier adiestramiento, y eso es precisamente lo que origina el mal ascetismo.

Las violencias sobre uno mismo sólo están permitidas cuando proceden de la razón (con objeto de dar cumplimiento a aquello que se considera claramente como el deber) –o bien cuando vienen impuestas por un impulso irresistible de la gracia (aunque en este caso la violencia no procede exactamente de uno mismo).

El foco de mis dificultades es que por agotamiento, por falta de energía vital, me encuentro por debajo del nivel de actividad normal. Pero cuando algo me prende y me levanta, entonces estoy por encima. Me parecería, pues, desafortunado malgastar ese tiempo en actividades ordinarias. En los momentos restantes, tendría una violencia que no logro extraer de mí misma.

Podría admitir la anomalía de comportamiento que se desprende de ello. Pero sé, me parece saber, que no debo hacerlo. Pues lleva aparejados crímenes por omisión para con el prójimo. Ya mí me hace prisionera.

¿Qué método utilizar entonces?

εάν θελήῃς δύνασαι με χαθαρίσαι¹

Debo prepararme para transformar la sensación de esfuerzo en sentimiento pasivo de sufrimiento. Tenga lo que tenga, siempre que Dios me envíe el sufrimiento, me veo obligada a padecer todo cuanto haya que padecer. ¿Por qué no hacer igualmente todo cuanto haya que hacer ante el deber?

Montañas y rocas caigan sobre nosotros y nos protejan lejos del alcance de la ira del cordero. En este momento merezco esa ira.

No olvidar que según san Juan de la Cruz las inspiraciones que apartan del cumplimiento de las obligaciones fáciles y bajas provienen del lado malo².

Se nos da el deber para que matemos el yo. Y yo, mientras, dejo que enmohezca un instrumento tan valioso.

Hay que cumplir con el deber en el momento prescrito para creer en la realidad del mundo exterior.

Hay que creer en la realidad del tiempo. De otro modo, estaremos soñando.

Hace años que descubrí ese defecto en mí, hace años que reconocí su importancia y no he hecho nada para eliminarlo. ¿Qué excusa puedo dar?

¿Acaso no se me ha ido acentuando desde que tenía diez años? Pero ahora no importa el tamaño que tenga, porque ya ha llegado a su término. Es suficiente. Si es tan grande como para privarme de la posibilidad de borrarlo en esta vida, y, por consiguiente, de alcanzar el estado de perfección, debo aceptar este hecho como todo lo que existe, con una aceptación acompañada de amor. Basta con que sepa que existe, que es malo, y que ya ha llegado a su término. Pues, en efecto, saber cada una de esas tres cosas por separado y todas juntas entrafía el comienzo y la continuación ininterrumpida del proceso por hacerlo desaparecer. Si ese proceso no comienza a producirse es señal de que incluso esto que estoy escribiendo no lo conozco de verdad.

La energía necesaria reside en mí, ya que con ella tengo para vivir. Debo arrancarla de mí, aunque tenga que morir por ello.

No hay otro criterio perfecto para el bien y para el mal que no sea el de la oración interior ininterrumpida. Está permitido todo aquello que no la interrumpa, y está prohibido todo aquello que lo haga. Es imposible hacer mal a nadie cuando se actúa en estado de oración. Siempre que se trate de auténtica oración. Pero antes de llegar hasta ahí, ha habido que emplear la propia voluntad contra la observación de las reglas.

La esperanza es el conocimiento de que el mal que uno lleva en sí mismo ya ha llegado a su término, y que, a la menor orientación del alma hacia el bien, se elimina un poco del mismo, y que, dentro del ámbito espiritual, todo bien produce infaliblemente bien. Los que desconocen esto están abocados al suplicio de las Danaides³.

De un modo infalible, el bien produce bien y el mal produce mal en el ámbito de lo espiritual puro. En cambio, en el ámbito de lo natural (incluido lo psicológico), el bien y el mal se producen recíprocamente. De manera que sólo se puede tener seguridad una vez se ha alcanzado el ámbito de lo espiritual –precisamente el ámbito en el que uno ya no puede procurarse nada por sí mismo, el ámbito en el que todo lo esperamos de fuera.

¹ Mt 8,2; Mc 1, 40; Lc 5,12: «Si quieres puedes limpiarme» (trad. Nácar-Colunga).

² Cf. *Cautelas*, 11, y *Subida del Monte Carmelo*, libro 3, cap. 19,7.

³ El suplicio de las Danaides respondía a un castigo, eterno como el de Sísifo, por parricidio, y consistía en acarrear una y otra vez (o según otra versión, en llenar de agua interminablemente) unas tinajas sin fondo o agujereadas. Véase Apolodoro, *Biblioteca*, II, 1, 5.

LA INTELIGENCIA Y LA GRACIA

Por medio de la inteligencia sabemos que lo que la inteligencia no capta es más real que lo que capta.

La fe constituye la experiencia de que la inteligencia ha sido iluminada por el amor. La inteligencia debe conocer la preeminencia del amor sirviéndose sólo de los medios que le son propios, es decir, de la comprobación y de la demostración. No debe someterse si no es sabiendo por qué de una manera precisa y clara. Sin eso, su sumisión es un error, y aquello a lo que se somete, a pesar de la etiqueta, es una cosa distinta del amor sobrenatural. Por ejemplo, la influencia social.

Dentro del ámbito de la inteligencia, la virtud de la humildad no es otra cosa que la capacidad de atención.

La mala humildad lleva a creer que no se es nada en cuanto uno mismo, en cuanto ser humano particular.

La verdadera humildad es el conocimiento de que no se es nada en cuanto ser humano, o, de modo más general, en cuanto criatura.

La inteligencia participa en ello en gran medida. Es preciso concebir lo universal.

Cuando se escucha a Bach o se escucha un canto gregoriano, todas las facultades del alma se tensan y se acallan para aprehender esa cosa perfectamente bella, y lo hacen cada cual a su manera. Entre otras, la inteligencia, que no encuentra nada que afirmar ni que negar en ello, pero que se nutre de ello.

¿No debe ser la fe una adhesión de esa misma especie? Degradamos los misterios de la fe haciendo de ellos un objeto de afirmación o de negación, cuando lo que deben ser es un objeto de contemplación.

El papel privilegiado de la inteligencia en el verdadero amor proviene de que la naturaleza de la inteligencia estriba en que es algo que desaparece por el propio hecho de ejercitarse. Puedo hacer un esfuerzo para llegar hasta las verdades, pero una vez están delante, están, y yo no puedo hacer nada más.

No hay nada tan próximo a la verdadera humildad como la inteligencia. Es imposible sentirse orgulloso de la propia inteligencia en el mismo momento de ejercitarla realmente. Y mientras se la ejercita, no se está apegado a ella. Porque se sabe que, aunque uno se vuelva idiota a la vuelta de ese instante y lo sea para el resto de sus días, la verdad continuará existiendo.

Los misterios de la fe católica no están hechos para ser creídos por todas las partes del alma. La presencia de Cristo en la hostia no constituye un hecho a la manera de la presencia del alma de Pablo en el cuerpo de Pablo (uno y otra son, por otra parte, completamente incomprensibles, aunque no de la misma forma). Por lo tanto, la Eucaristía no debe ser objeto de creencia para la parte de mí mismo que aprehende los hechos. Ésa es la parte de verdad del protestantismo. Pero esa presencia de Cristo en la Hostia no es un símbolo, porque un símbolo es la combinación de una abstracción y de una imagen, es algo que la inteligencia humana se puede representar, pero no es sobrenatural. Y en esto tienen razón los católicos, y no los protestantes. Sólo la parte de uno mismo que está hecha para lo sobrenatural debe comulgar con tales misterios.

A la Inteligencia –a esa parte de nosotros mismos que afirma y que niega y que emite opiniones– le corresponde únicamente la sumisión. Todo cuanto concibo como verdadero es menos verdadero que esas cosas cuya verdad se me hace inconcebible, aunque las amo. San Juan de la Cruz llama noche a la fe. En aquéllos que han tenido una educación cristiana, las partes inferiores del alma se adhieren a esos misterios, cuando en realidad no tienen ningún derecho a ello. Por esa razón necesitan una purificación como la que san Juan de la Cruz

describe con sus etapas. El ateísmo y la incredulidad constituyen un equivalente de esa purificación.

El deseo de descubrir algo nuevo impide detener el pensamiento en la significación trascendente e irrepresentable de lo que ya ha sido descubierto. Mi absoluta falta de talento es una gran merced: ese alfabeto debe ir metiéndose en la mano a fuerza de escribir las letras. La reconocida y aceptada ausencia de dotes intelectuales obliga al ejercicio desinteresado de la inteligencia.

El objeto de la búsqueda no debe ser lo sobrenatural, sino el mundo. Lo sobrenatural es la luz: si hacemos de ello un objeto, lo menoscabamos.

El mundo es un texto de variadas significaciones, y se pasa de una a otra mediante un trabajo. Un trabajo en el que el cuerpo siempre participa, como cuando aprendemos el alfabeto de una lengua extranjera: ese alfabeto debe ir metiéndose en la mano a fuerza de escribir las letras. Al margen de esto, cualquier cambio en la manera de pensar resulta ilusorio.

No existe elección entre todas las opiniones: hay que admitirlas todas, pero hay que hacerlo disponiéndolas verticalmente y colocándolas en los niveles adecuados.

Por ejemplo, azar, destino, Providencia.

La inteligencia no puede nunca penetrar el misterio, pero puede –y es la única que puede dar cuenta de la conveniencia de las palabras que lo expresan. En ese cometido, debe ser más aguda, más perspicaz, más precisa, más rigurosa y más exigente que en cualquier otro.

Los griegos creían que únicamente la verdad se avenía con las cosas divinas, y no el error o el aproximadamente, y el carácter divino de una cosa cualquiera les volvía más exigentes con la exactitud. (Nosotros hacemos exactamente lo contrario, deformados como estamos por la costumbre de la propaganda). Precisamente por haber visto en la geometría una revelación divina, establecieron la demostración rigurosa...

Hay que tratar de encontrar en el ámbito de las relaciones entre el hombre y lo sobrenatural una precisión que sea más que matemática; algo que sea más preciso que la ciencia¹.

Lo racional en el sentido cartesiano, es decir, el mecanicismo, la necesidad humanamente representable, debe darse por supuesta allí donde sea posible, con el fin de poner en evidencia aquello que le resulte irreductible.

El uso de la razón hace que las cosas le sean transparentes al espíritu. Pero lo transparente no se ve. Se ve lo opaco a través de lo transparente, lo opaco que quedaba oculto cuando lo transparente no era transparente. O bien se ve el polvo en el cristal, o bien el paisaje tras el cristal, pero nunca el cristal propiamente dicho: Limpiar el polvo sólo sirve para ver el paisaje. La razón no debe ejercer su función si no es para llegar hasta los misterios, hasta las verdades indemostrables que son lo real. Lo incomprendido oculta lo incomprensible, y por ese motivo debe ser eliminado.

Hoy en día como la ciencia no busque una fuente de inspiración por encima de ella misma, acabará pereciendo.

La ciencia presenta tres únicos puntos de interés: 1. sus aplicaciones técnicas; 2. una partida de ajedrez; 3. un camino hacia Dios. El ajedrez lleva aparejadas competiciones, premios y medallas.

Pitágoras. Únicamente esa concepción mística de la geometría pudo proporcionar el grado de atención necesario en los inicios de esta ciencia. ¿No se admite, por otra parte, que la astronomía sale de la astrología, y la química de la alquimia? Sin embargo, a esta filiación se la

¹ Lo que André Rousseau («Simone Weil, mathématicienne de Dieu», en *Littérature du XX Siècle*, IV, Albin Michel, Paris, 1953, p. 233) llamaba una «matemática del amor divino». Thibon veía aquí una nueva contradicción de Simone Weil cuyo desenlace sólo era previsible en el círculo de lo inefable. «Sin embargo», añadía, «la vida mística, que no pone de manifiesto sino la arbitrariedad divina, ya se halla sometida a leyes rigurosas. San Juan de la Cruz pudo ofrecer un esquema geométrico del itinerario del alma hacia Dios». Véase al respecto Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, libro IV, cap. III, «La experiencia abisal», pp. 529-587.

interpreta como un progreso, cuando lo que se ha producido ha sido una degradación de la atención. La astrología y la alquimia trascendente suponen la contemplación de las verdaderas eternas en los símbolos suministrados por los astros y la combinación de sustancias. La astronomía y la química son degradaciones de las mismas. La astrología y la alquimia tomadas como magias son degradaciones todavía más bajas. La plenitud de la atención no se da más que en la atención religiosa.

Galileo². Al tener como principio el movimiento recto ilimitado, y no el movimiento circular, la ciencia moderna no podía ya ser un puente hacia Dios.

Nunca se ha hecho una limpieza filosófica de la religión católica. Para hacerla, habría que estar dentro y fuera de ella.

² Es sabido que la condena de Galileo atenazó durante largo tiempo a Descartes. Llegado el momento de exponer sus investigaciones, creyó ver reforzadas sus cautelas y debilitados sus temores colocando en la base de sus argumentaciones a Dios. Pero como señala Simone Weil en su aforismo, los principios de la dinámica de Galileo y la «fábula del mundo» cartesiana, considerados como el verdadero inicio de la ciencia moderna, atestiguan la ruptura de ese puente tendido a la comunicación con Dios por medio de la ciencia. Véase, a propósito, un texto de *Le Monde ou traité de la lumière* cartesiano, en la edición clásica de Adam y Tannery, XI, p. 44.

LECTURAS¹

El prójimo. Ver a cada ser humano (imagen de uno mismo) como una prisión en la que habita un prisionero con todo el universo a su alrededor.

Electra, hija de un padre poderoso, reducida a la esclavitud, con la esperanza puesta sólo en su hermano, encuentra a un joven que le anuncia la muerte del hermano –y en el momento más rotundo de su desamparo, se descubre que ese joven es su hermano². «Creían que era el jardinero»³. Reconocer al hermano en un desconocido, reconocer a Dios en el universo.

Justicia. Estar dispuestos continuamente a admitir que el otro es algo muy distinto de lo que leemos cuando él se halla delante (o cuando pensamos en él). O más bien, leer en él que ciertamente él es algo distinto, tal vez algo muy distinto de lo que leemos. Cada ser grita en silencio pidiendo ser leído de otra manera.

Leemos, pero también *somos leídos* por otro. Interferencias entre ambas lecturas. Obligar a alguien a que se lea a sí mismo como le leen los demás (esclavitud). Obligar a los demás a que nos lean como nos leemos a nosotros mismos (conquista). Mecanicismo. La mayoría de las veces, diálogo de sordos.

La caridad y la injusticia no se definen sino a partir de lecturas –escapando así a toda definición. El milagro del buen ladrón fue, no ya que pensara en Dios, sino que reconoció a Dios en su vecino. Pedro antes del canto del gallo ya no reconocía a Dios en Cristo.

Otros se dejan matar por apoyar a falsos profetas en los que equivocadamente leen a Dios.

¿Quién puede jactarse de que va a leer justamente?

Se puede ser injusto por voluntad de ofender a la justicia o por mala lectura de la justicia. Pero casi siempre es el segundo caso el que se da.

¿Qué clase de amor a la justicia protege de una mala lectura?

¿Cuál es la diferencia entre lo justo y lo injusto cuando todos se conducen siempre de acuerdo con su lectura de la justicia?

Juana de Arco: casi todos los que hoy cacarean de ella, seguramente la habrían condenado. Pero sus jueces no condenaron a la santa, a la virgen, etc., sino a la bruja, a la hereje, etc.

Causas de malas lecturas⁴: la opinión pública y las pasiones.

La opinión pública constituye una razón muy poderosa. En la historia de Juana de Arco leemos lo dictado por la opinión pública de entonces. Pero no fue muy certera. Y con Cristo...

De entre los problemas morales ficticios, se halla ausente la calumnia.

¿Qué esperanza le queda a la inocencia cuando no se la reconoce?

Lecturas. La lectura –con la excepción de una atención de cierta calidad– obedece a la gravedad. Leemos las opiniones sugeridas por la gravedad (papel preponderante de las

¹ Cf. *supra*, p. 68 y n. 2, y el comienzo del aforismo en «la inteligencia y la gracia» (*supra*, p. 163): «El mundo es un texto de variadas significaciones, y se pasa de una a otra mediante un trabajo». Esta idea se halla ya en embrión en su tesis para la obtención del Diploma de Estudios Superiores de 1930, *Science et perception en Descartes* (OC, I, p. 208), y, según destacaba Thibon, debería traducirse por «interpretación afectiva, juicio concreto de valor». Sin embargo, una traducción así resultaría excesivamente estrecha y simplista, y equipararía el concepto weiliano de *lectura* con la actitud filosófica de lo que Paul Ricoeur (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, París, 1965) ha llamado «escuela de la sospecha», refiriéndose con esa denominación a Nietzsche, Freud y Marx.

² Sófocles, *Electra*, vv. 1210-1229. Ese momento en que Electra reconoce a su hermano Orestes le resultaba especialmente sugerente a Simone Weil, quien lo analizó en un artículo sobre la tragedia de Sófocles destinado a una revista de empresa que no llegó, sin embargo, a la luz. Cf. OC, II, 2, pp. 339ss.

³ Se trata de una interferencia de dos evangelistas, Lucas y Juan (véase Lc 24,10 –también Mt 28, 1-10–, y Jn 20, 15), y alude a la equivocación de la Magdalena al ver a Jesucristo resucitado (Jn, 11-18).

⁴ Insiste Thibon en su restringida visión del concepto weiliano de «lectura», como demuestran sus palabras al término de este conjunto de breves sentencias: «Cf. los textos que se refieren a autores de "lecturas" equivocadas: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" [Lc 23,34]..., "llega la hora en que todo el que os quite la vida pensará e un servicio a Dios" [Jn, 16,2]».

pasiones y del conformismo social en los juicios que nos merecen los hombres y los acontecimientos).

Con una atención de mayor calidad, leemos la gravedad de la misma gravedad, así como algunos sistemas de equilibrio posibles.

Lecturas superpuestas: leer por detrás de lo sensacional la necesidad, leer por detrás de la necesidad el orden, leer por detrás del orden a Dios.

«No juzguéis»⁵. El propio Cristo no juzga. El es el juicio. La doliente inocencia como medida. Juicio, perspectiva. Desde ese punto de vista, todo juicio juzga a quien lo emite. No juzgar. No es la indiferencia o la abstención, sino el juicio trascendente, la imitación del juicio divino lo que no nos resulta posible.

⁵ Mt 7,1, y Lc 6,37.

EL ANILLO DE GIGES¹

A las restantes civilizaciones les sacamos faltas como prueba de la insuficiencia de las religiones a las que están supeditadas. Sin embargo, en Europa, en el curso de estos últimos veinte siglos de historia, podemos encontrar fácilmente algunas faltas como mínimo equiparables. La destrucción de América mediante la matanza, y la de África mediante la esclavitud, las matanzas en el Mediodía francés², se comparan con la homosexualidad en Grecia o los ritos orgiásticos de Oriente. Pero se dice que en Europa esos defectos se produjeron al margen de la perfección del cristianismo, mientras que en las restantes civilizaciones se produjeron a causa de la imperfección de la religión.

Ejemplo privilegiado, para detenerse largamente en él, de cómo opera el mecanismo del error. Dejar aparte. Al enjuiciar la India o Grecia, se ponen en relación lo malo y lo bueno. Al enjuiciar el cristianismo, lo malo se deja aparte.

Se deja aparte ignorándolo, y ahí está precisamente el peligro. O, lo que aún es peor, se deja aparte en virtud de un acto volitivo, pero en virtud de un acto volitivo furtivo para uno mismo. Y a continuación no se sabe ya que se ha dejado aparte. No se quiere saber, ya fuerza de no quererlo saber, se acaba no pudiéndolo saber.

Esa capacidad de dejar algo aparte abre paso a todos los crímenes. Para todo aquello que queda fuera del ámbito en el que la educación y el adiestramiento han forjado lazos sólidos, constituye la llave de acceso a la licencia absoluta. Es lo que permite que los hombres tengan comportamientos muy incoherentes, especialmente en aquellas ocasiones en que intervienen lo social y los sentimientos colectivos (guerra, odios entre naciones y entre clases, patriotismo de un partido, de una Iglesia, etc.). Todo lo que aparece recubierto del brillo de lo social se sitúa en un lugar distinto del resto y se sustrae a determinadas relaciones.

Nos servimos también de esta llave cuando cedemos ante el atractivo del placer.

Me sirvo de ella cuando voy aplazando de un día para otro el cumplimiento de una obligación. Establezco una separación entre la obligación y el transcurso del tiempo.

Nada hay tan deseable como tirar esa llave. Habría que tirarla al fondo de un pozo de donde ya no fuera posible recuperarla nunca más.

El anillo de Giges cuando se vuelve invisible es precisamente ese acto de dejar aparte. Dejarse aparte a sí mismo y al crimen que se comete. No establecer la relación que existe entre ambos.

El acto de tirar la llave, de tirar el anillo de Giges, es el esfuerzo propio de la voluntad, la dolorosa y ciega salida fuera de la caverna.

Giges. Sin relación alguna entre estas dos cosas. He ahí el anillo. Un patrono. Yo disfrutando de tantas y tantas cosas caras, mientras mis obreros padecen la miseria. Puede que tenga piedad de sus obreros con toda sinceridad, y puede no establecer la relación.

Pues ninguna relación se establece como no la produzca el pensamiento. Dos y dos pueden seguir siendo dos y dos indefinidamente si el pensamiento no los reúne para que formen cuatro.

Odiarnos a las personas que pretenden obligarnos a establecer las relaciones que nosotros no queremos establecer.

La justicia consiste en sentar relaciones idénticas entre términos homotéticos de las cosas análogas, aun cuando algunas de estas cosas no, conciernan personalmente y sean para nosotros objeto de cierto afecto.

Esta virtud se sitúa en el punto de intersección de lo natural con lo sobrenatural. Pertenecer al ámbito de la voluntad y de la inteligencia clara, el ámbito, pues, de la caverna (puesto que

¹ El mito que se cuenta en Platón (*República*, II, 359d-360d) no concuerda exactamente con la historia de Giges y Candaules tal como la relata Heródoto, (*Historia*, I, 7-15); no obstante, Simone Weil alude sólo a la leyenda referida por Glaucón en la *República*, ya que es allí donde aparece el elemento del anillo; de importancia en la reflexión sobre la impunidad. Gide escribió en 1900 una obra dramática sobre el mismo asunto titulada *Le Roi Candaule*.

² A causa del expansionismo de la monarquía capeta en el siglo XIII. Fue célebre por su crudeza la conquista de la ciudad languedociana de Béziers. Denis de Rougemont (*El amor y Occidente*, trad. A. Vicens, Kairós, Barcelona, 1979, pp. 80-81) atribuye las matanzas al peligro que suponía para la Iglesia de Roma la herejía cátara, muy extendida por el Languedoc y el Poitou.

nuestra claridad son las tinieblas), aunque no podemos mantenernos en él si no es pasando a la luz.

EL SENTIDO DEL UNIVERSO

Somos una parte que debe imitar al todo.

El atman¹. Tome el alma del hombre a todo el universo por cuerpo. Tenga con el universo entero la misma relación que un coleccionista con su colección, o que uno de esos soldados que morían gritando «¡Viva el Emperador!» con Napoleón. El alma se traslada fuera del propio cuerpo, a Otra Cosa. Trasládese, pues, al universo entero.

Identificarse con el propio universo. Todo lo que es menor que el universo queda sometido al sufrimiento.

Aunque yo muera, el universo continúa. Esto no me consuela si yo soy distinto del universo. Pero si el universo está en mi alma como un cuerpo más, mi muerte deja de tener para mí más importancia que la de un desconocido cualquiera. Y lo mismo mis sufrimientos.

Sea para mí el universo entero con respecto a mi cuerpo lo que bastón de un ciego con respecto a su mano. Realmente éste no tiene ya la sensibilidad en la mano, sino en el extremo del bastón. Se requiere un aprendizaje.

Reducir el amor al sujeto puro y extenderlo por todo el universo f es lo mismo que eso.

Cambiar la relación entre uno mismo y el mundo de igual forma que, mediante el aprendizaje, el obrero cambia la relación entre él mismo y su herramienta. Herida: es el oficio el que entra en el cuerpo. Logre todo sufrimiento meter al universo en el cuerpo.

Hábito, habilidad: traslado de la conciencia a un objeto distinto del propio cuerpo.

Sea ese objeto el universo, las estaciones, el sol, las estrellas. La relación entre el cuerpo y la herramienta cambia en el curso del aprendizaje. Es preciso cambiar la relación entre el cuerpo y el mundo.

No nos desasimos, cambiamos de asimiento. Asirse a todo. Sentir el universo en cada sensación. Qué importa si es placer o es dolor. Cuando quien nos aprieta la mano es alguien amado al que no hemos visto en mucho tiempo, ¿qué importa que lo haga con fuerza y nos haga daño?

Ese grado de dolor en que perdemos el mundo. Pero luego viene la calma. Y si el paroxismo se presenta de nuevo, también la calma le sigue inmediatamente. Ese mismo grado, si se sabe hacer, se convierte en una espera de la calma, y por consiguiente no corta el contacto con el mundo.

Dos tendencias extremas: destruir el yo en provecho del universo o destruir el universo en provecho del yo. El que no ha sabido convertirse en nada corre el riesgo de que llegue un momento en que todas las cosas que son distintas a él dejen de existir.

Necesidad exterior o imperiosa necesidad interior como el respirar. «Seamos el soplo central»². Incluso en los casos en los que un dolor en el pecho nos hace extremadamente penosa la respiración seguimos respirando porque no nos queda más remedio.

Asociar el ritmo de la vida del cuerpo con el ritmo del mundo, sentir constantemente esa asociación y sentir asimismo el permanente intercambio de materia por el cual el ser humano está envuelto en el mundo.

Lo que nadie puede quitarle a un ser humano mientras viva: como movimiento en el que cuenta la voluntad, la respiración; como percepción, el espacio (incluso en un calabozo, aun con los ojos o con los tímpanos, mientras se viva, se percibirá el espacio).

¹ Conforme revela el resto del fragmento, se alude a la facultad progresiva del atman para universalizarse. Cf. *supra*, p. 83, n. 1, y Vecchiotti, *op. cit.*, pp. 24ss. Y S. Nityabodhānanda, *op. cit.*, pp. 71-91, sobre la enseñanza upanishádica al respecto. La *Bṛihadaranyaka Upanishad* recoge textos en este sentido, como asimismo *Chândogya Upanishad*, 7, 25-1: «El atman es todo lo que existe».

² *Seamos el soplo central*: o sea la *prāna*, que responde a una de las cinco envolturas del atman, donde reside la fuerza vital en forma de soplo o aliento. Cf. Nityabodhānanda, *op. cit.*, pp. 174-175, y la *Praśna o Upanishad de las preguntas*. La cita corresponde a la *Upanishad del Gran Aranyaka*, 1, 5-21. Véase la trad. española en *Atmā y Brahman Upanishad del Gran Aranyaka. Bhagavadgita*, ed. de Rodríguez Adrados y Villar Liébana, Nacional, Madrid, 1977, p. 75.

Agregar a esto los pensamientos de los que no deseamos ser privados bajo ninguna circunstancia.

Amar al prójimo como a sí mismo no significa amar a todos los seres por igual, porque yo no amo por igual todos los modos de existencia de mí mismo. Ni tampoco no hacerlos sufrir, porque yo no me niego a hacerme sufrir a mí mismo. Pero sí tener con cada uno la relación que tiene una manera de pensar el universo con otra manera de pensar el universo, y no con una parte del universo.

Negarse a aceptar un acontecimiento del mundo es lo mismo que desear que el mundo no exista. Y eso está de mi mano; si lo deseo, lo consigo. Soy entonces un absceso del mundo.

Promesas en el folclore: eso es lo peligroso de los deseos, que al final se cumplen.

Desear que el mundo no exista es desear que yo, tal como soy, sea todo.

Ojalá que el universo entero, desde la piedrecita que está en mis pies hasta las estrellas más remotas, exista en todo momento para mí como Agnes para Arnulfo o el cofrecillo para Harpagón³.

Si quiero, el mundo puede pertenecerme como para el avaro su fortuna. Sólo que ésta es una fortuna que no se incrementa.

A ese «yo» irreductible que constituye el fondo irreductible de mi sufrimiento, hacerlo universal.

¡Qué importa que nunca haya gozo en mí si perpetuamente hay gozo perfecto en Dios! Y lo mismo para la belleza, la inteligencia y todas las demás cosas.

Desear la propia salvación es malo, no porque sea egoísta (no está de mano del hombre el ser egoísta), sino porque se trata de orientar el alma hacia una mera posibilidad particular y contingente, en lugar de hacerlo hacia la plenitud del ser, hacia el bien que existe incondicionalmente.

Todo lo que deseo, existe, o ha existido, existirá alguna vez. Porque me es imposible inventar íntegramente. ¿Cómo no estar, por tanto, satisfecho?

Br⁴. No podía dejar de imaginármelo vivo, de imaginarme su casa como un lugar posible, para mí, de sus agradables conversaciones. La conciencia del hecho de su muerte creaba, entonces, un horrible desierto. Frío metálico. ¿Qué me importaba a mí que hubiera otras personas a quien amar? El amor que yo le profesaba llevaba aparejados reconocimientos interiores, intercambios que sólo con él era posible tener, y carecía de objeto. Ahora ya no me lo imagino vivo, y su muerte ya no me resulta intolerable. Me es grato su recuerdo. Pero también lo son los de otros, que entonces yo no conocía, y cuya muerte me produciría el mismo efecto.

D... no ha muerto, pero ha muerto, acompañada de un dolor similar, la amistad que tenía con él. Y él ya no es más que una sombra.

Pero no me puedo imaginar que se produzca la misma transformación con respecto a X..., Y..., o Z..., de los que, sin embargo, no tenía conocimiento hasta hace muy poco.

Así como unos padres no pueden figurarse que tres años antes su hijo no era nada, nosotros no podemos figurarnos que no hemos conocido desde siempre a las personas que amamos.

Me parece que amo mal: si no, las cosas no serían para mí como son. Mi amor no estaría ligado a unas cuantas personas. Estaría disponible para todo aquello que merece ser amado.

³ Agnes, Arnulfo, Harpagón: personajes molierescos de *L'École des Femmes* y de *L'Avare*. Cf. *supra*, p. 78, p. 3.

⁴ Br.; D...: imposible saber quién se esconde bajo esa inicial primera; en cuanto a D..., puede que se trate de Auguste Detoeuf. Así al menos le nombra Simone Weil en unos apuntes de finales de los años treinta. Weil mantuvo con él una cierta amistad a partir de su experiencia como obrera en la fábrica Alsthom de componentes eléctricos, de la que Detoeuf era administrador único, amistad propiciada sin duda por la faceta de humanista del ingeniero (véase *supra*, p. 121, n. 5). La relación duró hasta 1940. Pueden verse a este propósito: SP, II, p. 18, y OG, II, 2, pp. 493-495, y II, 3, p. 322 y n. 265.

«Sed perfectos como lo es vuestro Padre celestial....»⁵. Amad como el sol que alumbra. Es preciso volver a dirigir el amor hacia uno mismo para luego expandirlo por sobre todas las cosas. Sólo Dios ama a todas las cosas y sólo Él se ama a sí mismo. Amar a Dios es mucho más difícil de lo que se piensa.

Puedo ensuciar todo el universo con mi miseria y no sentirla, o bien tenerla recogida en mí.

Soportar el desacuerdo que hay entre la imaginación y el acto. «Yo sufro» es mejor que «este paisaje es feo».

No querer cambiar el propio peso en la balanza del mundo balanza de oro de Zeus⁶.

La vaca entera es lechera, aunque dé leche de la peor. De la misma forma es el mundo productor de santidad.

⁵ Mt 5, 48.

⁶ El ciego destino representado por la balanza de oro de Zeus» (OG, II, 3, p. 235). Efectivamente, Zeus pesaba las vidas de los hombres en esa balanza de oro cada vez que habla que dilucidar el destino entre dos seres enfrentados (*Ilíada*, VIII, 69, y XXII, 209), de manera que arrojaba la suerte de cada uno en sus platillos, y aquella que pesaba más determinaba la muerte del poseedor. Simone Weil menciona la cita de la *Ilíada* referida en primer lugar en su célebre ensayo sobre el poema: «*L'Illade ou le poème de la force*».

METAXU

Todas las cosas creadas se niegan a convertirse en fines para mí. Ésta es la extrema misericordia de Dios respecto a mí. Y eso mismo es el mal. El mal es la forma que adquiere en este mundo la misericordia de Dios.

Este mundo es la puerta de entrada. Constituye una barrera, y, al mismo tiempo, es lugar de paso.

Dos encarcelados en celdas vecinas que se comunican dando golpes en la pared. La pared es lo que los separa, pero también lo que les permite comunicarse. Igual que nosotros y Dios. Toda separación es un vínculo.

Cuando ponemos todo nuestro deseo de bien en una cosa determinada, hacemos de esa cosa una condición de nuestra existencia. Pero no por ello hacemos de ella un bien. Siempre buscamos algo más que existir.

Las cosas creadas tienen como base servir de intermediarios. Unas de otras son intermediarias sin cuento. Son intermediarias de cara a Dios. Sintámoslas como tales.

Los puentes griegos. Algunos hemos heredado. Pero ya no conocemos cuál era su uso. Creímos que los habían hecho para construir casas. Nosotros hemos levantado rascacielos a los que vamos añadiendo pisos sin cesar. Ya no sabemos que son puentes, cosas hechas para pasar, y que por ellos se llega a Dios.

Sólo quien ama a Dios con un amor sobrenatural puede considerar que los medios son simplemente medios.

El poder (y el dinero, esa llave maestra del poder) es el medio puro. Precisamente por eso, es también el fin supremo de todos aquéllos que no han comprendido nada.

Este mundo, territorio de la necesidad, no nos ofrece en absoluto otra cosa que medios. Nuestra volición se ve despedida sin cesar de un medio a otro como una bola de billar.

Todos los deseos resultan igual de contradictorios que el de alimentarse. Querría que aquél al que amo me amara a mí. Pero si se me entrega totalmente entonces deja de existir, y yo dejo de amarlo. Mientras que si no se me entrega totalmente es que no me ama lo suficiente. Hambre y saciedad.

El deseo es malo y engañoso, pero sin el deseo no iríamos, sin embargo, en pos del absoluto verdadero, en pos de lo ilimitado verdadero. Es preciso haber pasado por ahí. Desgracia de aquéllos a los que el cansancio priva de la energía suplementaria que es la fuente del deseo.

Desgracia también de aquéllos a los que ciega el deseo. Hay que enganchar el propio deseo a su eje polar.

¿Es sacrilegio destruir algo? No desde luego lo que es bajo, puesto que carece de importancia. Ni lo que es elevado, puesto que, aunque se quiera, no se puede alcanzar. Son los *metaxu*. Los *metaxu* constituyen el territorio del bien y del mal.

No quitarle a ningún ser humano sus *metaxu*, o sea esos bienes relativos e híbridos (familia, patria, tradiciones, cultura, etc.) que alientan y nutren el alma y sin los cuales ninguna vida humana, al margen de la santidad, es posible.

Los verdaderos bienes terrenales son *metaxu*. No se pueden respetar los de otro más que en la medida en que se consideren los propios simplemente como *metaxu*, lo cual implica que ya se está camino de ese puente del que no se puede prescindir. Para respetar, por ejemplo, las patrias extranjeras, hay que hacer de la propia, no un ídolo, sino un peldaño más hacia Dios.

La actuación libre y sin mezcla de todas las facultades a partir de un principio único. Eso es un microcosmos, una imitación del mundo.

Cristo visto por santo Tomás. El Justo de la República¹. Cuando Platón habla de especialización, habla de la especialización de las facultades en el hombre, y no de la especialización de los hombres; lo mismo ocurre con la jerarquía. Lo temporal, que no tiene sentido si no es por y para lo espiritual, no se mezcla, sin embargo, con lo espiritual. Conduce a ello por nostalgia, por desbordamiento. Es lo temporal como puente, como *metaxu*. Ésa es la vocación griega y provenzal.

Civilización griega. Sin adoración alguna a la fuerza. Lo temporal no era más que un puente. No se perseguía la intensidad de los estados espirituales, sino su pureza.

¹ Según el retrato trazado por Glaucón en Platón, *República*, II, 360b-361c.

BELLEZA

La belleza es la armonía entre el azar y el bien.

Lo bello es lo necesario que, aun estando en conformidad con su propia ley y solamente con ella, obedece al bien.

Objeto de la ciencia: lo bello (es decir, el orden, la proporción, la armonía) en lo que tiene de suprasensible y necesario.

Objeto del arte: lo bello sensible y contingente visto a través de la red del azar y del mal.

Lo bello en la naturaleza: unión de la impresión sensible y del sentimiento de la necesidad. Así debe ser (en primer término), y así precisamente es.

La belleza seduce a la carne con el fin de obtener permiso para pasar al alma.

Entre otras unidades de contrarios, lo bello encierra la de lo instantáneo y lo eterno.

Lo bello es lo que se puede contemplar. Una estatua, un cuadro que podemos estar mirando durante horas.

Lo bello es algo a lo que se puede prestar atención.

Música gregoriana. Cuando se cantan las mismas cosas varias horas al día todos los días, aquello que se halla incluso algo por encima de la suprema excelencia acaba resultando insoportable, y desechándose.

Los griegos miraban sus estatuas. Nosotros soportamos las estatuas del Luxemburgo¹ porque no llegamos a mirarnos.

Un cuadro como el que podría colocársele en la celda a un condenado a aislamiento perpetuo, sin que fuera una atrocidad, sino al contrario.

El teatro inmóvil es el único auténticamente bello. Las tragedias de Shakespeare son de segundo orden, con excepción de *Lear*. Las de Racine, de tercer orden, con excepción de *Fedra*. Las de Corneille, de enésimo orden.

Toda obra de arte tiene un autor, pero cuando es perfecta, sin embargo, tiene algo de anónima. Imita el anonimato del arte divino. La belleza del mundo, por ejemplo, es muestra de un Dios a la vez personal e impersonal, y ni lo uno ni lo otro.

Lo bello supone un atractivo carnal distante y lleva aparejada una renuncia. Incluida la renuncia más íntima, la de la imaginación. A los demás objetos de deseo queremos comerlos. Lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérselo. Deseamos que exista.

Permanecer inmóvil y unirse con aquello que se desea sin acercarse a ello.

A Dios nos unimos de esa forma: sin poder acercarnos.

La distancia es el alma de lo bello.

La mirada y la espera representan la actitud que se corresponde con lo bello. Mientras podemos pensar, querer, desear, lo bello no se presenta. Ésa es la razón de que en toda belleza haya contradicción, amargura y ausencia irreductibles.

Poesía: dolor y gozo *imposibles*. Toque punzante, nostalgia. Así son la poesía provenzal y la poesía inglesa. Un gozo que, a fuerza de ser puro y sin mezcla, duele. Un dolor que, a fuerza de ser puro y sin mezcla, sosiega.

Belleza: una fruta a la que se mira sin alargar la mano.

Semejante a una desgracia a la que se mira sin retroceder.

¹ Los padres de Simone Weil vivieron durante años en la rue Auguste Comte, lindante con el famoso parque Parisino de Luxemburgo. Sus paseos se veían desde las ventanas de la habitación de Simone Weil.

Doble movimiento descendente: volver a hacer por amor lo que hace la gravedad. ¿No es ese doble movimiento descendente la clave de todo arte?

El movimiento descendente, espejo de la gracia, es la esencia de toda música. Lo demás sólo sirve para encajonarla.

La subida de las notas es subida meramente sensible. Su descenso es descenso sensible y subida espiritual. Ahí se encuentra el paraíso que todo ser anhela: que la pendiente de la naturaleza propicie la subida hacia el bien.

En todo aquello que nos provoca una auténtica y pura sensación de lo bello existe realmente presencia de Dios. Hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuya marca es la belleza.

Lo bello es la prueba empírica de que la encarnación es posible. Por esa razón, todo arte de primer orden es por esencia religioso. (Cosa que hoy en día ya se ha olvidado.) Tan testimonial es un canto gregoriano como la muerte de un mártir.

Si lo bello es presencia real de Dios en la materia, si el contacto con lo bello es, en el pleno sentido de la palabra, un sacramento, ¿cómo es que hay tantos estetas perversos? Nerón. ¿Es su caso parecido a la avidez de los adictos a las misas negras por las hostias consagradas? ¿O tal vez resulta, con mayor probabilidad, que esas personas no se inclinan por lo auténticamente bello, sino por una mala imitación? Pues, así como hay un arte divino, hay también un arte demoníaco. Ése es sin duda el que le gustaba a Nerón. Una gran parte de nuestro arte es demoníaco.

Un apasionado aficionado a la música puede perfectamente ser un hombre perverso –aunque me resultaría difícil creerlo de alguien amante del canto gregoriano.

Algunos crímenes que nos han hecho malditos hemos debido cometer para que ahora hayamos perdido toda la poesía del universo.

El arte no tiene futuro inmediato porque todo arte es colectivo y hoy ya no hay vida colectiva (no hay más que colectividades muertas), y también debido a esa ruptura del verdadero pacto entre el cuerpo y el alma. El arte griego coincidió con los comienzos de la geometría y con el atletismo, el arte de la Edad Media, con el artesanado, el arte del Renacimiento, con los inicios de la mecánica, etc... A partir de 1914, se produce un corte completo. Incluso la comedia es casi imposible: sólo hay lugar para la sátira (¿cuándo se ha comprendido más fácilmente a Juvenal?). El arte no podrá renacer si no es del seno de la gran anarquía –épica, sin duda, porque la desgracia habrá simplificado mucho las cosas... De manera que es ocioso por tu parte envidiar a Vinci o a Bach. En nuestros días, la grandeza debe tomar otros rumbos. Sólo puede ser solitaria, oscura y sin eco... (aunque no hay arte sin eco).

ÁLGEBRA

El álgebra y el dinero son esencialmente niveladores, el primero intelectualmente, y el otro de manera efectiva.

La vida de los campesinos provenzales dejó de parecerse a la de los campesinos griegos descritos por Hesíodo hace aproximadamente cincuenta años. Por la misma época se ha producido la destrucción de la ciencia tal y como la concebían los griegos. El dinero y el álgebra han triunfado simultáneamente.

Entre las características del mundo moderno no hay que olvidar la imposibilidad de apreciar en concreto la relación entre el esfuerzo y el efecto del esfuerzo. Demasiados intermediarios. Como en tantos otros casos, esa relación que no radica en pensamiento alguno, radica en una cosa: el dinero.

Cesa la relación entre signo y significado; el juego de los intercambios de signos se multiplica por sí mismo y en su propio beneficio. Y la dificultad creciente exige signos para los signos...

Dinero, maquinización, álgebra. Los tres monstruos de la civilización actual. Analogía perfecta.

Dado que el pensamiento colectivo no puede existir como tal pensamiento, pasa a las cosas (signos, máquinas...). De ahí la paradoja: es la cosa la que piensa y el hombre quien queda reducido al estado de cosa.

No existe pensamiento colectivo. En cambio, nuestra ciencia es colectiva, como lo es nuestra técnica. Especialización. No solamente heredamos resultados, sino incluso métodos que no entendemos. Por lo demás, ambas cosas son inseparables, porque los resultados del álgebra proporcionan los métodos al resto de las ciencias.

¿Qué significa hacer balance o crítica de nuestra civilización? Tratar de poner en claro de una manera precisa la trampa que ha llevado al hombre a ser esclavo de sus propias creaciones. ¿Por dónde ha penetrado la inconsciencia en el pensamiento y la acción metódicos? Escaparse a una vida salvaje es una solución perezosa. Hay que encontrar de nuevo el pacto original entre el espíritu y el mundo en la misma civilización en que vivimos. Se trata por lo demás de una tarea imposible de cumplir a causa de la brevedad de la vida y de la imposibilidad de colaboración y sucesión. Pero eso no es óbice para no emprenderla. Nos encontramos en una situación análoga a la de Sócrates cuando esperaba la muerte en su celda aprendiendo a tocar la lira... Cuando menos, habremos vivido...

Al sucumbir bajo el peso de la cantidad, al espíritu no le queda otro criterio que el de la eficacia.

La vida moderna se ha entregado a la desmesura. La desmesura lo invade todo: la acción, el pensamiento, la vida pública y la privada. De ahí la decadencia del arte. No hay ya equilibrio en ningún sitio. El movimiento católico reacciona parcialmente en contra de ello: por lo menos sus ceremonias han quedado intactas. Pero tampoco tienen nada que ver con el resto de la existencia.

El capitalismo ha consumado la liberación de la colectividad humana en relación con la naturaleza. Pero esa misma colectividad ha heredado inmediatamente frente al individuo la función opresiva que antes ejercía la naturaleza.

Incluso materialmente es verdad esto. Del fuego, del agua, etc. De todas estas fuerzas de la naturaleza se ha adueñado la colectividad.

Pregunta: ¿Puede transferirse al individuo la liberación alcanzada por la sociedad?

LA CARTA SOCIAL

El hombre es esclavo en la medida en que entre la acción y su efecto, entre su esfuerzo y la obra, se encuentra interpuesta la intervención de voluntades ajenas. Y es así tanto para el esclavo como para el amo. El hombre no se halla nunca enfrente de las condiciones de su propia actividad. La sociedad hace las veces de pantalla entre la naturaleza y el hombre.

Hallarse frente a la naturaleza, y no frente a los hombres, es la única disciplina. Depender de una voluntad ajena es ser esclavo. No obstante, es el sino de todos los hombres. El esclavo depende del amo, y el amo del esclavo. Situación que o bien te hace suplicante, o bien tiránico, o bien ambas cosas a la vez (*omnia serviliter pro dominatione*¹). En cambio, frente a la naturaleza inerte no queda otro recurso que el de pensar.

La idea de opresión es, en suma, una estupidez: no hay más que leer *la Iliada*. Y todavía con más razón lo es la idea de *clase* opresora. Tan sólo puede hablarse de una estructura opresiva de la sociedad.

Diferencia entre el esclavo y el ciudadano (Montesquieu, Rousseau...²): el esclavo está sometido a su amo y el ciudadano a las leyes. Puede, por otra parte, que el amo sea moderado, y las leyes muy duras: pero eso no cambia nada. Todo estriba en la distancia entre el capricho y la norma.

¿Por qué es esclavitud la subordinación al capricho? La causa última radica en la relación que existe entre el alma y el tiempo. Quien está sometido a lo arbitrario está suspendido del hilo del tiempo; espera (la más humillante de las situaciones)... lo que le depare el siguiente instante. No dispone de sus instantes; el presente ya no es para él una palanca que está haciendo fuerza en el porvenir.

Verse enfrente de las cosas libera el espíritu. Verse enfrente de los hombres lo envilece siempre que se dependa de ellos, al margen de que esa dependencia tenga forma de sumisión o tenga forma de mando.

¿Por qué motivo están esos hombres entre la naturaleza y yo? No tomar nunca en consideración un pensamiento desconocido... (pues si no, queda uno entregado al azar).

Remedio: al margen de los lazos fraternales, tratar a los hombres como un espectáculo, y no buscar jamás su amistad. Vivir en medio de ellos como en aquel vagón del tren de Saint-Étienne a Le Puy...³. Sobre todo, no permitirse jamás soñar la amistad. Todo se paga. No te esperes más que a ti mismo.

A partir de un cierto grado de opresión, los poderosos logran necesariamente hacerse adorar por sus esclavos. Porque la idea de estar absolutamente doblegado, de ser un juguete de otro resulta insostenible para un ser humano. Por eso, cuando a alguien se le priva de todos los medios de escapar a ese doblegamiento, no se le deja otra salida que convencerse de que las mismas cosas a las que le obligan él las hace voluntariamente, o, dicho de otra manera, no le queda otro remedio que sustituir la obediencia por la abnegación. Y aunque algunas veces se esfuerce por hacer más de lo que le ordenan, sufrirá con todo menos, por la misma razón que los niños aguantan con risas, cuando juegan, algunos dolores físicos que los quebrantarían si se los infligieran como castigo. Merced, precisamente, a ese subterfugio, la servidumbre envilece el alma: en realidad, esa abnegación se asienta sobre una mentira, ya que sus motivos no resistirían un examen. (En este sentido, hay que considerar como liberador el principio católico de la obediencia, frente al protestantismo, que se apoya en la idea de

¹ «En todo hacerse esclavo para dominar» (Tácito, *Historias*, 5, 36).

² Cf. *El espíritu de las leyes*, VI, 17, XV, 5 ó XV, 7, y el *Discurso sobre la desigualdad de las condiciones entre los hombres* en su totalidad, y el *Contrato social*, libro I, cap. 6, respectivamente.

³ Durante el curso 1931-1932 y estando de profesora de filosofía en Le Puy, Simone viajaría en múltiples ocasiones a la ciudad minera de Saint-Étienne, distante unos 60 kilómetros, llevada por sus compromisos sindicales y por su amistad con el matrimonio Thévenon, Albertine y Urbain, también sindicalistas como ella. Junto con Urbain, impartirá clases durante meses en la Bourse du Travail de Saint-Étienne. Cf. U. Thévenon, «Une étape de la vie de Simone Weil», en *La Révolution prolétarienne*, núm. 362, 1952, pp. 13ss.

sacrificio y de abnegación.) La única salvación posible estriba en el hecho de reemplazar la insoportable idea del doblegamiento, no ya por la engañosa ilusión de la abnegación, sino por el concepto de necesidad.

Al contrario que la rebelión que, como no se traduzca rápidamente en actos precisos y eficaces, acaba siempre transformada en su contrario, en virtud de la humillación que se produce por el sentimiento de impotencia que de ella se desprende. Dicho de otra manera, el principal apoyo del opresor radica en la rebelión impotente del oprimido.

Se podría escribir en este sentido la novela de uno de los soldados de leva de Napoleón.

Pero la mentira de la abnegación engaña también al amo... Considerar siempre a los hombres con poder como cosas peligrosas. Ponerse a cubierto de ellos en la medida de lo posible, sin despreciarse a sí mismo. Y si un día se ve uno obligado, so pena de cobardía, a estrellarse contra su poder, considerarse vencido por la propia naturaleza de las cosas, y no por hombres. Se puede estar en prisión y con cadenas, pero también se puede estar afectado de ceguera o enfermo de parálisis. No hay ninguna diferencia.

La única manera de conservar la propia dignidad en la sumisión forzada: considerar al jefe como una cosa. Todo hombre es esclavo de la necesidad, pero el esclavo consciente es muy superior.

Hay que eliminar la desgracia de la vida social todo cuanto sea posible, porque la desgracia no sirve para nada más que para la gracia, y esta sociedad no es una sociedad de elegidos. Siempre quedará suficiente desgracia para los elegidos.

Problema social. Restringir al máximo el papel de lo sobrenatural indispensable para hacer respirable la vida social. Todo aquello que tienda a incrementarlo es malo (es tentar a Dios).

EL GRAN ANIMAL¹

El gran animal es el único objeto de idolatría, el único ersatz de Dios, la única imitación de un objeto que está infinitamente alejado de mí y que es yo.

Sería muy agradable poder ser egoístas. Sería el descanso. Pero literalmente, no podemos. Me es imposible tomarme como fin, y, por consiguiente, tomar como fin a mí semejante, puesto que es mi semejante. Y tampoco a cualquier objeto material, porque la materia es menos capaz aún que los seres humanos de recibir la finalidad. Sólo hay una cosa aquí abajo que puede ser tomada como fin, porque posee una especie de trascendencia respecto de la persona humana: lo colectivo. Lo colectivo es el objeto de toda idolatría, ello es lo que nos ata a la tierra. La avaricia: el oro pertenece al ámbito de lo social. La ambición: el poder pertenece al ámbito de lo social. La ciencia y el arte también. ¿Y el amor? El amor constituye más o menos una excepción; ésa es la razón de que se pueda llegar a Dios por medio del amor, y no por medio de la avaricia o de la ambición. Pero lo social no se halla, sin embargo, ausente en el amor (las exaltadas pasiones por los príncipes, por las personas famosas y por todos aquellos que gozan de prestigio...).

Hay dos bienes con la misma denominación, pero radicalmente distintos: el contrario del mal y el absoluto. El absoluto carece de contrario. El relativo no es el contrario del absoluto; deriva de él en virtud de una relación que no es conmutativa. Lo que nosotros queremos es el bien absoluto. Lo que podemos conseguir es el bien correlativo al mal. Nos entregamos a él como el Príncipe que se apresta a amar por equivocación a la criada en lugar de amar a la dama. Es el vestido el que induce al error. Es lo social lo que tiñe a lo relativo con el color de lo absoluto. El remedio se halla en la idea de relación. La relación sale violentamente de lo social. Es el monopolio del individuo. La sociedad es la caverna, la salida es la soledad. La relación es propia del espíritu solitario. Ninguna multitud concibe la relación. Ésta es buena o es mala con respecto a..., en la medida en que... Y eso queda fuera del alcance de la multitud. Una multitud no constituye una suma. El que está por encima de la vida social, entra en ella cuando quiere, pero no así el que está por debajo de ella. Del mismo modo con lo demás. Relación no conmutativa entre lo mejor y lo menos bueno.

Lo vegetativo y lo social son los dos ámbitos en los que el bien no tiene cabida. Cristo liberó a lo vegetativo, pero no así a lo social. No rezó por el mundo. Lo social representa irreductiblemente los dominios del príncipe de este mundo. Respecto de lo social no se tiene otro deber que el de tratar de cercar el mal (Richelieu: la salvación de los Estados no está más que en este mundo²). Una sociedad con pretensiones divinas, como la Iglesia, resulta tal vez más peligrosa por el ersatz de bien que contiene que por el mal que la ensucia. Una etiqueta divina en lo social: una mezcla delirante que encierra toda clase de licencias. Diablo disfrazado.

La conciencia se ve embaucada por lo social. La energía complementaria (imaginativa) queda en gran parte supeditada a lo social. Hay que desprenderla de ello. Es el más difícil de los desprendimientos. La reflexión acerca del mecanismo social resulta a este respecto una purificación de primera importancia. Detenerse a contemplar lo social constituye una vía tan buena como retirarse del mundo. Por esa razón no he ido desencaminada si durante tanto tiempo he seguido en la política.

¹ A propósito del origen de este mito platónico, cf. la *República*, VI, 493a-c. Refleja, para Simone Weil, la fuerza ciega de lo social susceptible de atraerse toda la idolatría del individuo.

² Simone Weil asociaba a la figura del cardenal francés Richelieu la invención del Estado como entidad totalitaria, como una «máquina anónima y ciega, productora de orden y poder», que envilecía mediante el servilismo obligado a sus súbditos. Es, después de la Antigüedad, «el primer precursor de Hitler». (OG, 11,3, «Quelques réflexions sur les origines de l'hittérisme», p. 173). Cf. *supra*, p. 60, n. 2.

Sólo con la entrada en lo trascendente, en lo sobrenatural, en lo auténticamente espiritual, puede el hombre llegar a ser superior a lo social. Mientras tanto, haga éste lo que haga, de hecho lo social resulta trascendente en relación al hombre.

En un plano no sobrenatural, la sociedad es lo que queda separado del mal (de algunas formas del mal) por una especie de barrera; una sociedad de criminales o de depravados, por más que estuviera integrada por unos cuantos hombres, suprimiría esa barrera.

¿Pero qué es lo que empuja a entrar en una sociedad como ésta? O bien la necesidad, o bien la liviandad, o bien, lo más a menudo, una mezcla de ambas; nos creemos que no participamos de ellas porque ignoramos que, con excepción de lo sobrenatural, es la sociedad *únicamente* la que impide que pasemos de un modo natural a las más tremendas formas del crimen y de la depravación. No sabemos que vamos a convertirnos en otros distintos porque ignoramos hasta dónde llega en nosotros mismos ese ámbito que puede ser modificado desde el exterior. Siempre se participa sin saberlo.

Roma es el gran animal ateo, materialista, que sólo se adora a sí mismo. Israel es el gran animal religioso. Ni uno ni otro son dignos de ser amados³. El gran animal es siempre asqueroso.

¿Es viable una sociedad en la que únicamente reine la gravedad o bien es vitalmente necesaria alguna porción de lo sobrenatural?

Acaso en Roma, únicamente gravedad.

Acaso en los hebreos también. Su Dios era pesado.

Acaso el único pueblo antiguo absolutamente sin mística: Roma. ¿Por qué clase de misterio? Ciudad artificialmente hecha de fugitivos, como Israel.

*El gran animal de Platón*⁴. El marxismo, en lo que tiene de verdad, está contenido por entero en la página de Platón sobre el gran animal, lo mismo que su refutación.

La fuerza de lo social. El acuerdo entre varios hombres entraña un sentimiento de realidad. También entraña un sentimiento de deber. El apartamiento, con respecto a ese acuerdo, se presenta como un pecado. Por ese lado, caben todo tipo de inversiones de la situación. Un estado de conformidad es una imitación de la gracia.

Merced a un singular misterio –que depende del poder de lo social–, la profesión proporciona a los hombres medios, para los fines que se avienen con ellos, unas virtudes que, si se extendieran a todas las circunstancias de la vida, los convertirían en héroes o en santos.

Sin embargo, el poder de lo social hace que esas virtudes sean *naturales*. Por eso necesitan una compensación.

Fariseos: «En verdad os digo que ya recibieron su recompensa»⁵. A la inversa, Cristo podía haber dicho de los publicanos y de las prostitutas: en verdad os digo que ya recibieron su castigo –o sea, la reprobación social. En cuanto que la han recibido, Dios, que está en el secreto, no los castiga. Mientras que, por otro lado, los pecados que no van acompañados de la reprobación social reciben enteramente su parte de castigo por parte del Padre, que está en

³ Roma constituye la materialización de la mayor de las perversiones de la historia para Simone Weil. Ya con siete años declamaba las imprecaciones de Camilo: «Roma, el único objeto de mi resentimiento». En *E* (pp. 290 y 342) puede verse el análisis de lo que, según Simone, supuso Roma para la Humanidad. En cuanto a Israel, era «la ciudadela de todas sus oposiciones; el modo de todas sus resistencias» (J.-M. Perrin y G. Thiébaud, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Fayard, París, 1967, p. 69). Cf. igualmente *infra*, pp. 197ss. y n. 1.

⁴ Si adorar al gran animal (*República*, VI, 493a-c; cf. *supra*, p. 191, n. 1) es pensar y actuar conforme a los prejuicios y a los reflejos de la muchedumbre, el marxismo, por su entronización de lo colectivo, se perfila como un sistema igualmente propenso a mantener ese estado de cosas. Simone Weil se dedicó a analizar desde temprano las contradicciones del marxismo en algunos artículos llenos de lucidez: «Méditation sur l'obéissance et la liberté»; «Sur les contradictions du marxisme»; «Examen critique des idées de révolution et progrès». Cf. OC, II, pp. 132-148.

⁵ Mt 6, 2: «Cuando hagas, pues, limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa».

el secreto. De ese modo, la reprobación social es un favor del destino. Pero se vuelve mal complementario para aquéllos que, bajo la presión de dicha reprobación, se fabrican un medio social excéntrico, en el interior del cual tienen licencia. Medios criminales, homosexuales, etc.

El servicio al falso Dios (a la Bestia social, cualquiera que sea su encarnación) purifica el mal mediante la eliminación de su horror. A quien le sirve nada le parece mal, salvo el incumplimiento de ese servicio. Pero el servicio al Dios verdadero deja que subsista, e incluso que se vuelva aún más vivo, el horror al mal. A ese mal, del que se siente horror, se le ama al propio tiempo como emanación de la voluntad de Dios.

Los que hoy creen que alguno de los adversarios está del lado del bien creen igualmente que éste obtendrá la victoria⁶.

Contemplar un bien, amarlo como tal, como condenado por el inmediato desarrollo de los acontecimientos, produce un dolor intolerable.

La idea de que lo que ha dejado de existir para siempre pueda ser un bien es dolorosa, y la apartamos. Se produce entonces un sometimiento al gran animal.

La fuerza anímica de los comunistas proviene del hecho de que se dirigen no sólo hacia lo que consideran que es el bien, sino hacia lo que consideran que está próximo a producirse de manera ineludible. De tal modo que sin ser santos –ni mucho menos–, pueden soportar simplemente por la justicia algunos peligros y algunos sufrimientos que sólo un santo soportaría.

En ciertos aspectos, la disposición anímica de los comunistas es muy parecida a la de los primeros cristianos.

Esa propaganda escatológica explica muy bien las persecuciones del primer periodo.

«A quien poco se le perdona, poco ama»⁷. Esto en el caso de alguien en quien la virtud social ocupa un gran lugar. La gracia encuentra en él poco espacio libre. La obediencia al gran animal conforme al bien constituye la virtud social.

Fariseo es el hombre que es virtuoso por obediencia al gran animal.

La caridad puede y debe amar en todos los países todo aquello que es condición del desarrollo espiritual de los individuos, es decir, por un lado, el orden social, aunque sea malo, en cuanto es menos malo que el desorden, y por otro lado el lenguaje, las ceremonias, las costumbres, todo cuanto participa de lo bello, toda la poesía que envuelve la vida de un país.

Pero una nación no puede, como tal, ser objeto de amor sobrenatural. No tiene alma. Es un gran animal.

Y sin embargo, una ciudad...

Pero aquí no se trata de lo social; se trata de un medio humano del que no se tiene una consciencia mayor que la que se tiene del aire que se respira. Un contacto con la naturaleza, el pasado, la tradición.

Echar raíces es distinto de lo social.

Patriotismo. No debe haber más amor que la caridad. Una nación no puede ser objeto de caridad. Pero un país puede serlo, como medio portador de tradiciones eternas. Todos los países pueden serlo.

⁶ Este fragmento data de 1942. Los bandos a los que se refiere son, por lo tanto, los de la Segunda Guerra Mundial.

⁷ Lc 7, 47.

ISRAEL

La cristiandad se volvió totalitaria, conquistadora, exterminadora porque no desarrolló la noción de ausencia y de no-acción de Dios aquí abajo. Se consagró a Jehová tanto como a Cristo; concibió la Providencia a la manera del Antiguo Testamento. Sólo Israel podía resistir a Roma porque era el único que se le parecía, de modo que el naciente cristianismo llevaba la mácula romana ya antes de ser la religión oficial del Imperio. El daño hecho por Roma no ha sido nunca reparado de verdad.

Dios hizo algunas promesas puramente temporales a Moisés ya Josué en una época en que Egipto se había encaminado hacia la salvación eterna del alma. Con su rechazo de la revelación egipcia, los hebreos tuvieron el Dios que se merecían: un Dios carnal y colectivo que hasta el exilio no le habló al alma a nadie (a no ser tal vez en los Salmos)... De todos los personajes del Antiguo Testamento, sólo Abel, Enoc, Noé, Melquisedec, Job y Daniel son puros. No es de extrañar que un pueblo de esclavos fugitivos, conquistadores de una tierra paradisíaca acondicionada por laboriosas civilizaciones en las que no habían participado en absoluto, ya las que destruyeron mediante matanzas –no es de extrañar que un pueblo así no haya podido producir demasiadas cosas buenas. Hablar de «Dios educador» a propósito de este pueblo es una broma atroz.

No es de extrañar que haya tanto daño en una civilización –la nuestra viciada en su base y hasta en su inspiración por esa tremenda mentira. La maldición de Israel pesa sobre la cristiandad. Las atrocidades, la Inquisición, las exterminaciones de herejes y de infieles, eran Israel. El capitalismo era Israel (y lo sigue siendo en cierta medida...).

El totalitarismo es Israel, y especialmente lo es en el caso de sus peores enemigos.

No puede haber contacto *personal* entre el hombre y Dios si no es a través de la persona del Mediador. Fuera del Mediador, la presencia de Dios en el hombre no puede ser sino colectiva, nacional. Israel escogió al Dios nacional al tiempo que rechazaba al Mediador; puede que en ocasiones tendiera hacia el verdadero monoteísmo, pero siempre volvía a caer, y no podía evitarlo, en el Dios tribal.

El hombre que tiene contacto con lo sobrenatural es por esencia rey, porque él constituye la presencia en la sociedad, en forma de lo infinitamente pequeño, de un orden trascendente en lo social.

Pero el lugar que ocupa en la jerarquía social resulta completamente indiferente.

En cuanto a lo grande dentro del orden social, sólo es susceptible de llegar a ello quien ha captado una gran parte de la energía del gran animal. Sin embargo, no puede participar de lo sobrenatural.

Moisés, Josué: como la de ellos es la cuota sobrenatural de aquellos que han captado mucha energía social.

Israel constituye una tentativa de vida social sobrenatural. Alcanzó, como puede suponerse, lo mejor en su género. Es ocioso volver al principio. El resultado muestra el tipo de revelación divina de que es capaz el gran animal.

Isaías: el primero en proporcionar luz pura.

Israel pudo resistírsele a Roma porque su Dios, aunque inmaterial, era un soberano temporal que se hallaba a la altura del Emperador, y gracias a eso pudo nacer el cristianismo. La religión de Israel no era lo suficientemente elevada como para ser frágil, y gracias a esa solidez pudo proteger el crecimiento de lo que sí es lo más elevado¹.

Era obligado que Israel desconociera la idea de la Encarnación para que la Pasión fuera posible. También Roma (tal vez fueron los dos únicos pueblos que la ignoraron). Sin embargo, era preciso que Israel sacara algún provecho de Dios. Todo el provecho que es posible sacar al margen de la espiritualidad y lo sobrenatural. Religión exclusivamente colectiva. Precisamente

¹ Alguien podría ver aquí y en el reconocimiento de la luz mística en figuras como Isaías una legitimación de la misión divina del pueblo de Israel. Sería; no obstante, desenfocar la descamada visión que Simone Weil tiene del judaísmo.

por esa ignorancia, por esas tinieblas, fue el pueblo elegido. Así es como cabe entender las palabras de Isaías: «He endurecido su corazón para que no entiendan mi palabra»².

Por esa razón en Israel todo aparece mancillado por el pecado, puesto que no hay nada puro sin una participación en la divinidad encarnada, y la ausencia de esa participación fue allí evidente.

¿No es gran mancilla la lucha de Jacob con el ángel? «El Eterno... retribuirá a Jacob según sus obras. En el seno materno suplantó a su hermano, y en su vigor triunfó de un Dios. Luchó contra un ángel y lo venció, lloró y suplicó gracia...»³.

¿No es una gran desgracia luchar contra Dios y no salir vencido?

Israel. Todo es sucio y atroz, como a propósito, a partir de Abraham incluido (con excepción de unos cuantos profetas). Como para señalar explícitamente: ¡Cuidado, ahí está el mal!

Pueblo elegido para la ceguera, para ser el verdugo de Cristo.

Los judíos, ese puñado de desarraigados, provocaron el desarraigo de todo el globo terráqueo. Su papel en el cristianismo ha hecho de la cristiandad algo desarraigado en relación con su propio pasado. La tentativa de reimplantación en el Renacimiento fracasó porque tenía una orientación anticristiana. La tendencia de las «Luces», de 1789, del laicismo, etc., aumentaron enormemente el desarraigo mediante la mentira del progreso. Y la Europa desarraigada desarraigó al resto del mundo mediante la conquista colonial. El capitalismo y el totalitarismo forman parte de este proceso de avance en el desarraigo; los antisemitas propagan, naturalmente, la influencia judía. Pero antes de que ellos desarraigaran mediante el veneno, Asiria en Oriente y Roma en Occidente habían ya desarraigado por la espada.

El cristianismo primitivo fabricó el veneno de la noción de progreso con la idea de la pedagogía divina que forma a los hombres con el fin de hacerles aptos para recibir el mensaje de Cristo. Esto concordaba con la esperanza de la conversión universal de las naciones y del fin del mundo como fenómenos inminentes. Pero como ninguno de los dos se produjo, diecisiete siglos después la prolongación de dicha noción de progreso rebasó el momento de la Revelación cristiana. Y desde entonces iba a volverse contra el cristianismo.

El resto de los venenos integrados en la verdad del cristianismo son de origen judío. Éste en concreto es específicamente cristiano.

La metáfora de la pedagogía divina disuelve el destino individual, que sólo cuenta para la salvación, dentro del destino de los pueblos.

El cristianismo pretendió hallar una armonía en la historia. Ese es el germen de Hegel y de Marx. La noción de historia como continuidad dirigida es cristiana.

Creo que existen pocas ideas más completamente fallidas que ésta. Buscar la armonía en el devenir, en lo que es contrario a la eternidad. Mala unión de contrarios.

El humanismo y lo que del mismo se desprende no es un regreso a la antigüedad, sino un desarrollo de venenos anteriores al cristianismo.

El amor sobrenatural sí es libre. Cuando se le quiere forzar, se le acaba sustituyendo por un amor natural. Pero, a la inversa, la libertad sin amor sobrenatural, como la de 1789, es una libertad completamente vacía, una mera abstracción, sin posibilidad ninguna de ser real alguna vez.

² Referencia a Is 6,9-10. En Jn 12, 39-41 se comenta el versículo de Isaías como una prueba de la incredulidad de Israel en una clave similar, por cierto, a la de Simone Weil.

³ Os 12, 4-5.

LA ARMONÍA SOCIAL

Dados un orden cualquiera y un orden superior, situado por lo tanto infinitamente por encima, éste no puede ser representado en el primero si no es por uno infinitamente pequeño. El grano de mostaza, el instante, la imagen de la eternidad, etc...

Punto de contacto entre el círculo y la línea recta (tangente). Así es la presencia del orden superior en el orden inferior en forma de uno infinitamente pequeño.
Cristo es el punto tangencial entre la humanidad y Dios.

La discreción, el carácter infinitesimal del bien puro...

El equilibrio es la sumisión de un orden a otro, de un orden trascendente respecto del primero y presente en el primero en forma de uno infinitamente pequeño.
De ese modo una monarquía auténtica sería la ciudad perfecta. En la sociedad, cada uno es el infinitamente pequeño que representa a ese orden trascendente respecto del orden social e infinitamente mayor que él.
Sería preciso que el amor del ciudadano por la ciudad, o del vasallo por su señor, fuera amor sobrenatural.

Sólo el equilibrio destruye y anula la fuerza. El orden social no puede ser más que un equilibrio de fuerzas.

Puesto que no se puede esperar de un hombre que no posee la gracia que sea justo, es preciso que la sociedad esté organizada de tal manera que las injusticias se vayan corrigiendo unas a otras en una perpetua oscilación.

Sólo el equilibrio deshace la fuerza. Si sabemos de qué lado está desequilibrada la sociedad, hay que hacer lo posible por poner más peso en el platillo más liviano. Aunque ese peso sea el mal, si se le maneja con esa intención tal vez uno no se ensucie. Pero hace falta haber concebido el equilibrio y estar siempre dispuesto a cambiar de lado, como la justicia, «esa fugitiva del campo de los vencedores».

Significado del famoso fragmento del *Gorgias* sobre la geometría¹. No hay posibilidad de un desarrollo ilimitado en la naturaleza de las cosas; el mundo descansa por entero en la medida y en el equilibrio, y lo mismo pasa con la ciudad. Toda ambición es desmesura y absurdo.

De lo que el ambicioso se olvida por completo es del concepto de proporción.

«A ti, pueblo estúpido, mi poder me encadena.
Mi orgullo necesita por desgracia tus brazos»².

El vínculo feudal que hace de la obediencia una cosa de dos, de hombre a hombre, reduce en mucho el papel del gran animal.
Y mucho más aún la ley.

Sería preciso no obedecer sino a una ley o a un hombre. Ése es el caso prácticamente de las órdenes monásticas. Habría que construir la ciudad a partir de ese modelo.

Obedecer al señor, a un hombre, pero a un hombre desnudo, revestido de la sola majestad del juramento, y no de una majestad prestada por el gran animal.

Una sociedad bien hecha sería aquélla en la que el Estado no tuviera más que una acción negativa, parecida a la de las riendas: una ligera presión para compensar el inicio de un desequilibrio.

¹ Platón, *Gorgias*, 508a. Sócrates responde a Calicles: «piensas que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría (γεωμετρίως γὰρ ἀμελεῖς)».

² Paul Valéry, «Air de Sémiramis» (*Album de vers anciens*), estr. 19, vv. 1-2: «Peuple stupide à qui ma puissance m'enchaîne./Hélas! mon orgueil même a besoin de tes bras».

El significado del *Político* de Platón es que el poder debe ser ejercido por un medio social compuesto por vencedores y vencidos. Pero esto mismo es contra natura, salvo cuando los vencedores son bárbaros. En este sentido, la victoria de los bárbaros sobre los civilizados es, siempre que no sea destructiva, más fecunda que la de los civilizados sobre los bárbaros.

La técnica, que coloca en el mismo bando a la fuerza ya la civilización, hace que tales regeneraciones sean imposibles. Está maldita.

Fuera de esos momentos de amalgama, el hecho de que los débiles y los fuertes compartan la fuerza sólo es posible por la intervención de un factor sobrenatural.

Lo sobrenatural en la sociedad es la legitimidad en su doble forma: ley y atribución de la más alta instancia de poder. Una monarquía atemperada por las leyes podría tal vez efectuar la mezcla del *Político*. Pero no puede haber legitimidad sin religión.

La obediencia a un hombre cuya autoridad no está alumbrada con legitimidad es una pesadilla.

Lo único que puede hacer de la legitimidad pura, de una idea absolutamente desprovista de fuerza, algo soberano es el pensamiento: así ha sido siempre, y así será siempre.

Por esa misma razón cualquier reforma debe presentarse siempre, bien como un regreso a un pasado que se había ido degradando por abandono, bien como la adaptación de una institución a unas nuevas circunstancias, adaptación que tiene por objeto, no un cambio, sino el mantenimiento de una proporción invariable, igual que cuando se tiene una proporción de 12/4, y 4 pasa a ser 5, el verdadero conservador no es el que quiere un 12/5, sino el que de 12 hace 15.

La existencia de una autoridad legítima da una finalidad a los trabajos ya los actos de la vida social, una finalidad distinta del ansia de crecer (que es el único argumento reconocido por el liberalismo).

La legitimidad es la continuidad en el tiempo, la permanencia, una invariante. A la vida social le pone como finalidad algo que existe y que se concibe como algo que siempre ha existido y algo que deberá existir siempre. Obliga a los hombres a querer exactamente lo que hay.

Cuando la ruptura de la legitimidad, el desarraigo, no es debida a la conquista, cuando se produce en algún país como consecuencia de un abuso de la autoridad legítima, lleva a pensar inevitablemente en la obsesiva idea de progreso, pues la finalidad se vuelve entonces hacia el futuro.

El materialismo ateo es necesariamente revolucionario, ya que para orientarse hacia un bien absoluto aquí abajo hay que emplazarlo en el futuro. Para que el avance sea completo, hay necesidad, pues, de un mediador entre la perfección venidera y el presente. Ese mediador es el jefe: Lenin, etc. Éste es infalible y perfectamente puro. Cuando el mal pasa por él, se vuelve bien.

O bien se es así, o bien se ama a Dios, o bien se queda uno a merced de los pequeños males y los pequeños bienes de la vida cotidiana.

El vínculo que hay entre el progreso y un bajo desarrollo (puesto que lo que una generación puede proseguir en el punto en que la anterior se detiene es necesariamente externo) es un ejemplo del parentesco que existe entre la fuerza y la bajeza.

El gran error de los marxistas y de todo el siglo XIX fue creer que andando, andando, iban a subir por los aires.

La idea atea por excelencia es la idea de progreso, que es la negación de la prueba ontológica experimental, puesto que implica que lo mediocre puede producir por sí mismo lo mejor. Ahora bien, toda la ciencia moderna concurre a la destrucción de la idea de progreso. Darwin destruyó el espejismo de progreso interno que se daba en Lamarck³. La teoría de las

³ Es decir, destruye la idea de que todo lo orgánico tenga un carácter teleológico, haciendo ver correctamente que la naturaleza no tiende a alcanzar una perfección en un fin, sino que vive en precario moviéndose por leyes que son fruto de su propio mecanismo de actividad.

mutaciones no deja que persista otra cosa que no sea el azar y la eliminación. La ciencia energética plantea que la energía se degrada y nunca se incrementa, y esto mismo se aplica a la vida vegetal y animal.

La psicología y la sociología no serán científicas sino en la medida en que hagan un uso análogo de esa noción de energía, uso que es incompatible con cualquier idea de progreso, y sólo entonces resplandecerán con la luz de la verdadera fe.

Únicamente lo eterno es invulnerable al tiempo. Para que una obra de arte pueda ser admirada siempre, para que un amor o una amistad puedan durar toda una vida (incluso tal vez mantenerse puros durante un día entero), para que determinada concepción de la condición humana pueda seguir siendo la misma a través de las múltiples experiencias y las vicisitudes de la fortuna –es preciso que del otro lado del cielo descienda una inspiración.

Un futuro completamente imposible, como el ideal de los anarquistas españoles, degrada mucho menos y difiere mucho menos de lo eterno que un futuro posible. Ni siquiera llega a degradar, a no ser por el espejismo de su posibilidad, Si está concebido como imposible, entonces lleva a lo eterno.

Lo posible es el lugar de la imaginación, y, por consiguiente, el de la degradación. Hay que querer o bien lo que existe en concreto, o bien lo que no puede existir en absoluto, o mejor ambas cosas. Lo que es y lo que no puede ser están, ambos, fuera del devenir. El pasado es, siempre que la imaginación no se recree en él –con ocasión de que algo lo haga nacer en su pureza–, tiempo con tintes de eternidad. En él, el sentimiento de la realidad es puro. Ése es el puro gozo. Eso es lo bello, Proust.

Al presente estamos sujetos. El futuro nos lo forjamos en nuestra imaginación- Sólo el pasado, siempre que no nos lo forjemos nosotros, es realidad pura.

Por su propio curso, el tiempo desgasta y destruye lo que es temporal. De ahí que haya más eternidad en el pasado que en el presente. El valor de la historia bien entendida, análogo al valor del recuerdo de Proust. De tal manera que el pasado nos presenta algo que a la vez es real y mejor que nosotros, y que puede despedirnos hacia arriba, cosa que el futuro no hace jamás.

Pasado: lo real, sí, pero completamente fuera de nuestro alcance, hacia lo que no podemos dar ni un paso, hacia lo que tan sólo podemos orientarnos para que nos llegue una emanación suya. Es, en ese aspecto, la imagen por excelencia de la realidad eterna y sobrenatural. ¿Es por eso por lo que en el recuerdo como tal hay gozo y belleza?

¿De dónde habrá de venimos a nosotros, que hemos ensuciado y vaciado el orbe entero, un renacimiento?

Únicamente del pasado, siempre que lo amemos.

Los contrarios. Hoy se sienten ansias o asco del totalitarismo, pero casi todos aman un totalitarismo y odian otro.

¿Hay siempre identidad entre lo que se ama y se odia? ¿Se da siempre la necesidad de amar aquello que se odia bajo otra forma, ya la inversa?

El espejismo constante de la Revolución consiste en creer que si a las víctimas de la fuerza, que son inocentes de las violencias que se producen, se les pone en las manos esa misma fuerza, la utilizarán justamente. Pero con excepción de las almas que se encuentran muy cerca de la santidad, las víctimas están mancilladas por la fuerza como lo están sus verdugos. El mal que se halla en la empuñadura de la espada se transmite a la punta. Y las víctimas, así encumbradas y ebrias por el cambio, acaban haciendo un daño igual o mayor, y pronto vuelven a caer en lo mismo.

El socialismo consiste en poner el bien en los vencidos, y el racismo en ponerlo en los vencedores. Pero el ala revolucionaria del socialismo se sirve de quienes, aunque nacidos abajo, son vencedores por naturaleza y por vocación, de manera que desemboca en la misma ética.

El totalitarismo moderno es al totalitarismo católico del siglo XII lo que el espíritu laico y francmasón al humanismo del Renacimiento. Con cada vaivén, la humanidad se degrada. ¿Hasta dónde llegará?

Después del hundimiento de nuestra civilización, una de dos: ó perecerá por completo, como las civilizaciones antiguas, o se adaptará a un mundo descentralizado. De nosotros depende, no ya la quiebra del centralismo (pues automáticamente se hace una bola de nieve que acaba en catástrofe), sino la preparación del futuro.

Nuestra época ha destruido la jerarquía interior. ¿Cómo va a dejar que subsista la jerarquía social, que no es más que una imagen grosera de aquélla?

No podrías haber nacido en otra época mejor que ésta, en la que todo se ha perdido.

MÍSTICA DEL TRABAJO

El secreto de la condición humana es que no hay equilibrio entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza que le rodean, las cuales le superan infinitamente en la inacción; tan sólo hay equilibrio en la Acción con que el hombre recrea su propia vida en el trabajo.

La grandeza del hombre está siempre en el hecho de recrear su vida. Recrear lo que le ha sido dado. Fragar aquello mismo que padece. Con el trabajo produce su propia existencia natural. Con la ciencia recrea el universo por medio de símbolos. Con el arte recrea la alianza entre su cuerpo y su alma (cf. el discurso de Eupalino¹). Observar que cada una de estas tres cosas, tomadas una a una y al margen de su relación con las otras dos, representa algo pobre, vacío, vano. La unión de las tres: la cultura obrera (puedes seguir esperando)...

El propio Platón no es más que un precursor. Los griegos conocían el arte, el deporte, pero no el trabajo. El amo es esclavo del esclavo en el sentido de que el esclavo *fabrica* al amo.

Dos tareas:

Individualizar la máquina;

Individualizar la ciencia (vulgarización, universidad popular al estilo socrático en lo relacionado con los fundamentos de los oficios).

Trabajo manual. ¿Por qué no ha habido nunca un místico obrero o campesino que haya escrito sobre cómo aprovechar el hastío del trabajo? Este hastío tan frecuente, siempre amenazador, ese hastío del que huye el alma y trata de escondérselo a sí misma mediante una reacción vegetativa. Es peligro de muerte confesárselo a sí mismo. Ése es el origen de la mentira propia de los medios populares. (Existe una mentira propia de cada estrato.)

Ese hastío es la carga del tiempo. Confesárselo a sí mismo sin concesiones permite elevarse.

El hastío en todas sus formas es una de las miserias más preciosas que le hayan sido dadas al hombre como escala para subir. Yo he sacado un muy buen provecho de este favor.

Eludir todo hastío de sí mismo...

La monotonía es lo más hermoso que hay y lo más espantoso. Lo más hermoso si es un reflejo de la eternidad. Lo más espantoso si es el indicio de una perpetuidad sin cambios. Tiempo superado y tiempo esterilizado.

El círculo es el símbolo de la hermosa monotonía, y el vaivén pendular, el de la atroz monotonía.

Espiritualidad del trabajo. El trabajo hace que sintamos de manera agotadora el fenómeno de la finalidad rebotada como una pelota; trabajar para comer, comer para trabajar... Si se considera como un fin una de las dos cosas, separadamente la una de la otra, entonces estamos perdidos. El ciclo contiene la verdad.

Una ardilla girando en su jaula y la rotación de la cúpula celeste. La extrema miseria y la extrema grandeza.

Cuando un hombre se ve como una ardilla girando en una jaula circular es precisamente cuando, si no se miente, se halla cerca de su salvación.

Lo enormemente doloroso del trabajo manual es que se está obligado a esforzarse durante largas horas simplemente para existir.

El esclavo es aquél al que no se le propone bien alguno cómo objeto de sus fatigas, sino la mera existencia.

Entonces, o se le suelta o baja al nivel vegetativo.

¹ Alusión a *Eupalinos ou l'Architecte*, uno de los diálogos en forma platónica que Paul Valéry escribió en 1921; en él, Sócrates y Fedro discuten sobre el arte de la arquitectura. Era una de las obras preferidas de Alain, que solía citarla con prodigalidad. Simone Weil mantuvo una mínima relación epistolar con Paul Valéry, a quien envió en 1937 los poemas que luego Albert Camus publicaría en su colección «Espoir», de Gallimard. Valéry la contestó con algunas correcciones técnicas alabando su «voluntad de composición... la cualidad más sutil y más rara que existe» (P, pp. 9-10).

Ninguna finalidad terrena separa a los trabajadores de Dios. Están solos en esa situación. Las demás condiciones entrañan fines particulares que actúan como pantalla entre el hombre y el bien puro. Para ellos no existe esa pantalla. No les sobra nada de lo que deban desprenderse.

Esforzarse por necesidad y no por un bien –perseguido y no provocado–, esforzarse por conservar la existencia tal como es, es siempre servidumbre,

En ese sentido, la servidumbre de los trabajadores manuales es irreductible.

Esfuerzo sin finalidad. Es tremendo –y lo más hermoso que hay– cuando la finalidad no tiene fin. Sólo lo bello permite estar satisfecho con lo que existe.

Los trabajadores tienen más necesidad de poesía que de pan. Necesidad de que su vida sea una poesía. Necesidad de una luz de eternidad.

Y sólo la religión puede ser la fuente de esa poesía. No es la religión, sino la revolución, la que es el opio del pueblo. Todas las formas de desmoralización se explican por la falta de esa poesía.

La esclavitud es el trabajo que carece de luz de eternidad, de poesía, y de religión.

Que la luz eterna proporcione, no ya una razón de vivir y de trabajar, sino una plenitud que exima de buscar esa razón.

A falta de esto, los únicos estímulos son la obligación y la paga. La obligación, lo cual lleva aparejado la opresión del pueblo. La paga, lo cual lleva aparejado la corrupción del pueblo.

Trabajo manual. El tiempo entrando en el cuerpo. Mediante el trabajo el hombre se hace materia como Cristo con la Eucaristía. El trabajo es como una muerte.

Hay que pasar por la muerte. Es preciso que te maten, que sufras la gravedad del mundo. ¿Qué de extraño tiene que un ser humano se duela con todo el peso del universo sobre sus costillas?

El trabajo es como una muerte cuando carece de estímulo. Actuar renunciando a los frutos de la acción.

Trabajar cuando se está agotado es volverse sumiso al tiempo, como la materia. El pensamiento está obligado a pasar de un instante al siguiente sin poder agarrarse al pasado ni al futuro. Eso es obedecer.

Gozos paralelos al cansancio. Goces sensibles. Comer, descansar, los placeres dominicales... Pero no el dinero.

Ninguna poesía que concierna al pueblo es auténtica si en ella no se encuentra el cansancio, y el hambre y la sed nacidos de ese cansancio.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 22 DE DICIEMBRE DE 2022.

(Sin asunto)

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Jue 22/12/2022 12:55 PM



CORREO ELECTRÓNICO DEL 29 DE DICIEMBRE DE 2022.

Simone Weil y Stefan Zweig

De: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 29/12/2022 12:46 PM

Archivo adjunto: simone-weil-la-persona-y-lo-sagrado.pdf

https://ddooss.org/libros/Stefan_Zweig_Erasmo_Triunfo_Tragedia.pdf

Simone Weil

La persona y lo sagrado

LA PERSONA Y LO SAGRADO

Escritos de Londres. (1942)

Simone Weil

Colectividad - Persona - Impersonal - Derecho - Justicia

«Usted no me interesa». Esta es una frase que un hombre no puede dirigir a otro hombre sin cometer crueldad y herir a la justicia.

«Su persona no me interesa». Esta frase puede tener lugar en una conversación afectuosa entre amigos próximos, sin herir lo que de más delicadamente receloso hay en la amistad.

Por lo mismo diremos sin rebajarnos: «Mi persona no cuenta», pero no: «Yo no cuento».

Es la prueba de que el vocabulario de la moderna corriente de pensamiento llamada personalismo es erróneo. Y en este dominio, donde hay un error grave de vocabulario, es difícil que no haya un error grave de pensamiento.

En cada hombre hay algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente.

Ahí va un transeúnte por la calle, tiene los brazos largos, los ojos azules, un espíritu por el que pasan pensamientos que ignoro, pero que quizá sean mediocres.

Ni su persona, ni la persona humana en él, es lo que para mí es sagrado. Es él. Él por entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo. No intentaré contra ninguna de esas cosas sin escrúpulos infinitos.

Si la persona humana fuera en él lo que hay de sagrado para mí, podría fácilmente sacarle los ojos. Una vez ciego, sería una persona humana exactamente igual que antes. No habría tocado en absoluto la persona humana en él. Solo habría destrozado sus ojos.

Es imposible definir el respeto a la persona humana. No solo es imposible de definir con palabras. Muchas nociones luminosas están en el mismo caso. Pero esta noción tampoco puede ser concebida; no puede ser definida, delimitada mediante una operación muda del pensamiento.

Tomar como regla de la moral pública una noción imposible de definir y de concebir es dar paso a toda clase de tiranía.

La noción de derecho, lanzada a través del mundo en 1789, ha sido, a causa de su insuficiencia interna, impotente para ejercer la función que se le confiaba.

Amalgamar dos nociones insuficientes, hablando de los derechos de la persona humana, tampoco nos llevará muy lejos.

¿Qué es lo que exactamente me impide sacarle los ojos a ese hombre, si tengo licencia para ello y además **me** divierte?

Aun cuando me resulte enteramente sagrado, no me resulta sagrado bajo cualquier tipo de relación, bajo cualquier circunstancia. No me resulta sagrado en tanto sus brazos son largos, en tanto sus ojos son azules, en tanto sus pensamientos son mediocres. Tampoco, si fuera duque, en tanto duque. Tampoco, si fuera trapero, en tanto trapero. Ninguna de todas esas cosas retendría mi mano.

Lo que la retendría es saber que si alguien le saca los ojos, se le desgarraría el alma al pensar que se le hace daño.

Desde la más tierna infancia y hasta la tumba hay, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal. Ante todo es eso lo que sagrado en cualquier ser humano.

El bien es la única fuente de lo sagrado. Únicamente es sagrado el bien y lo que está relacionado con el bien. El esperar que se nos haga el bien es instinto de supervivencia. Este instinto es lo que nos hace sagrados?

Esa parte profunda, infantil, del corazón, que espera siempre el bien, no es la que está en juego en la reivindicación. El niño que vigila celosamente si a su hermano le han dado un trozo de pastel un poco más grande que a él cede a un móvil que proviene de una parte mucho más superficial del alma. La palabra justicia tiene dos significados muy diferentes, que tienen relación con esas dos partes del alma. Solo la primera importa.

Cada vez que surge, desde el fondo del corazón humano, el lamento infantil que Cristo mismo no pudo contener: «¿Por qué se me hace daño?», hay ciertamente **injusticia**. Pues sí, tal como sucede a menudo, tan solo es el efecto de un error, entonces la injusticia consiste en la insuficiencia de la explicación.

Los que infligen los golpes que provocan ese grito ceden a móviles diferentes según caracteres y momentos. Algunos encuentran, en algunos momentos, voluptuosidad en ese grito. Muchos ignoran que ha sido proferido. Pues se trata de un grito silencioso que suena solamente en el secreto del corazón.

Estos dos estados del espíritu se encuentran mucho más cercanos de lo que pudiera parecer. El segundo es tan solo un modo debilitado del primero. Complace mantener esa ignorancia porque halaga y porque contiene también voluptuosidad. No existen más límites a nuestras voluntades que las necesidades de la materia y la existencia de los demás seres humanos alrededor nuestro. Cualquier ampliación imaginaria de esos límites es voluptuosa, y así hay voluptuosidad en todo lo que hace olvidar la realidad de los obstáculos. Esa es la razón que explica que los grandes cataclismos, como la guerra y la guerra civil, que vacían las existencias humanas de realidad y parecen hacer de ellas marionetas, son tan embriagadores. Asimismo es la razón de que la esclavitud sea tan agradable a los amos.

En los que han sufrido demasiados golpes, como los esclavos, esa parte del corazón a la que el mal infligido hace gritar de sorpresa parece muerta. Pero jamás lo está del todo. Tan solo ya no puede gritar. Se mantiene en un estado de gemido sordo e ininterrumpido.

Pero incluso en quienes el poder del grito está intacto, ese grito no consigue expresarse hacia dentro ni hacia afuera con palabras seguidas. Lo que sucede a menudo es que las palabras que intentan traducirlo suenan completamente falsas.

Ello es tanto más inevitable cuanto que aquellos que más a menudo tienen ocasión de sentir que se les hace un daño son los que menos saben hablar. Nada más horroroso, por ejemplo, que ver en un tribunal a un desgraciado balbucear ante un magistrado que lanza ocurrencias graciosas en un lenguaje elegante.

A excepción de la inteligencia, la única facultad humana verdaderamente interesada en la libertad pública de expresión es esa parte del corazón que grita contra el mal. Pero como no sabe expresarse, la libertad es poca cosa para ella. Primero se requiere que la educación pública sea tal que le proporcione, en la mayor medida posible, medios de expresión. Después se requiere un régimen, para la expresión pública de las opiniones, que esté menos definido por la libertad que por una atmósfera de silencio y de atención en la que ese grito débil y torpe pueda hacerse oír. Finalmente se requiere un sistema de instituciones que, en la mayor medida posible, ponga en las funciones de mando a los hombres capaces y deseosos de oírlo y entenderlo.

Está claro que un partido ocupado en la conquista o la conservación del poder del gobierno tan solo discierne, en esos gritos ruidos. Reaccionará de manera diferente si ese grito molesta el de su propia propaganda o por el contrario lo refuerza. Pero en ningún caso es capaz de una atención tierna y adivinadora que pudiera discernir su significado.

Lo mismo puede decirse, aunque en grado menor, de las organizaciones que por contagio imitan a los partidos, esto es, en la vida pública dominada por el juego de los partidos, de todas las organizaciones, incluidos, por ejemplo, los sindicatos y también las iglesias.

Por supuesto que los partidos y organizaciones similares son igualmente ajenos a los escrúpulos de la inteligencia.

Cuando la libertad de expresión se circunscribe de hecho a la libertad de propaganda para las organizaciones de ese tipo, las únicas partes del alma humana que merecen expresarse no son libres como para hacerlo. O bien lo son en un grado infinitesimal, apenas algo más que en el sistema totalitario.

Ahora bien, así sucede en una democracia en la que el juego de los partidos regula la distribución del poder, es decir, en lo que nosotros, franceses, hemos llamado hasta ahora democracia. Pues no conocemos otra. Es preciso por tanto inventar otra cosa.

El mismo criterio, aplicado de manera análoga a cualquier institución pública, puede conducir a conclusiones igualmente manifiestas.

La persona no es lo que proporciona este criterio. El grito de dolorosa sorpresa que infligir un mal suscita en el fondo del alma no es algo personal. No basta con

atentar contra la persona y sus deseos para hacerlo brotar. Brota siempre a causa de la sensación de un contacto con la injusticia a través del dolor. Constituye siempre, tanto en el último de los hombres como en Cristo, una protesta impersonal.

Muy a menudo también se alzan gritos de protesta personal, pero estos no tienen importancia; se puede provocar tantos como se quiera sin violar nada sagrado.

Lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal.

Todo lo que en un hombre es impersonal es sagrado, y solo eso.

En nuestra época, en la que los escritores y los científicos han usurpado de manera un tanto extraña el lugar de los sacerdotes, el público reconoce, con una complacencia que no está de ningún modo fundada en la razón, que las facultades artísticas y científicas son sagradas. Generalmente se considera que esto es evidente, aunque está lejos de serlo. Cuando se piensa que hay que dar un motivo, se alega que el juego de esas facultades se encuentra entre las formas más altas de realización de la persona humana.

A menudo, en efecto, solo es eso. En ese caso, es fácil darse cuenta de lo que vale y de lo que ocasiona.

Ocasiona actitudes hacia la vida tales como aquella, tan común en nuestro siglo, expresada en la horrible frase de Blake: «Más vale ahogar a un bebé en su cuna que conservar en sí un deseo no satisfecho». O tales como aquella que dio a luz la concepción del acto gratuito. Ocasiona una ciencia en la que se reconocen todas las especies posibles de normas, de criterios y de valores, excepto la verdad.

El canto gregoriano, las iglesias románicas, la *Iliada*, la invención de la geometría no fueron ocasiones de realización para los seres a través de los cuales esas cosas pasaron hasta llegar a nosotros.

La ciencia, el arte, la literatura, la filosofía, que tan solo son formas de realización de la persona, constituyen un dominio en el que se llevan a cabo logros espectaculares, gloriosos, que hacen vivir a algunos nombres durante miles de años. Pero por encima de ese dominio, muy por encima, separado de él como por un abismo, existe otro en el que están situadas las cosas de primer orden. Esas son esencialmente anónimas.

Es puro azar que el nombre de los que allí han penetrado se conserve o se haya perdido; incluso cuando se ha conservado, han entrado en el anonimato. Su persona ha desaparecido.

La verdad y la belleza habitan ese dominio de las cosas impersonales y anónimas. Es él el que es sagrado. El otro no lo es, o si lo es, es solo como podría serlo una mancha de color que, en un cuadro, representara una hostia.

Lo que es sagrado en la ciencia es la verdad. Lo que es sagrado en el arte es la belleza. La verdad y la belleza son impersonales. Todo esto es demasiado evidente.

Si un niño hace una suma, y si se equivoca, el error lleva la marca de su persona. Si procede de manera perfectamente correcta, su persona está ausente de toda la operación.

La perfección es impersonal. La persona en nosotros es la parte del error y del pecado en nosotros. Todo el esfuerzo de los místicos se ha dirigido siempre a obtener que deje de existir en su alma alguna parte que diga «yo».

Pero la parte del alma que dice «nosotros» es aun más peligrosa.

El tránsito a lo impersonal sólo se opera mediante una atención de una cualidad rara y que solo es posible en la soledad. No solo la soledad de hecho, sino la soledad moral. No se lleva a cabo jamás en quien se piensa a sí mismo como miembro de una colectividad, como parte de un «nosotros».

Los hombres en colectividad no tienen acceso a lo impersonal, ni siquiera en sus formas inferiores. Un grupo de seres humanos ni siquiera puede hacer una suma. Una suma se opera en un espíritu que olvida momentáneamente que existe algún otro espíritu.

Lo personal se opone a lo impersonal, pero existe un tránsito de lo uno a lo otro. No hay tránsito de lo colectivo a lo impersonal. Es preciso que primero se disuelva una colectividad en personas separadas para que la entrada en lo impersonal sea posible.

Solamente en este sentido la persona participa algo más de lo sagrado que la colectividad.

No solo la colectividad es ajena a lo sagrado, sino que desorienta proporcionando una falsa imitación.

El error que atribuye a la colectividad un carácter sagrado es idolatría; en cualquier tiempo, en cualquier país, es el crimen más extendido. Aquel a cuyos ojos tan solo cuenta la realización de la persona ha perdido completamente el sentido mismo de lo sagrado. Es difícil saber cuál de los dos errores es el peor. A menudo se combinan en el mismo espíritu en dosis diversas. Pero el segundo error tiene bastante menos energía y duración que el primero.

Desde un punto de vista espiritual, la lucha entre la Alemania de 1940 y la Francia de 1940 era principalmente una lucha no entre la barbarie y la civilización, no entre el mal y el bien, sino entre el primer y el segundo error. La victoria del primero no sorprende; el primero es en sí mismo más fuerte.

La subordinación de la persona a la colectividad no es un escándalo; es un hecho del orden de los hechos mecánicos, como la del gramo al kilogramo sobre una balanza. La persona es de hecho siempre mucho más sumisa con la colectividad, incluso en cuanto a lo que se llama su realización.

Por ejemplo, son precisamente los artistas y escritores que están más inclinados a mirar su arte como realización de su persona los que de hecho están más sometidos a los gustos del público. Hugo no encontraba ninguna dificultad en conciliar el culto de sí y el papel de «eco sonoro». Ejemplos como Wilde, Gide o los surrealistas todavía son más claros. Los científicos situados en ese mismo nivel son asimismo serviles con

la moda, es más poderosa sobre la ciencia que sobre la forma de los sombreros. La opinión colectiva de los especialistas es casi soberana sobre cada uno de ellos.

Siendo como es la persona, sumisa de hecho y por la naturaleza de las cosas a lo colectivo, no existe derecho natural con respecto a ella.

Se dice con razón que la antigüedad no tenía noción del respeto debido a la persona. Pensaba con demasiada claridad como para adoptar una concepción tan confusa.

El ser humano no escapa a lo colectivo más que elevándose por encima de lo personal para penetrar en lo impersonal. En ese momento hay algo en él, una parcela de su alma, sobre la que nada de lo colectivo puede ejercer su influencia. Si puede enraizarse en el bien impersonal, es decir, si puede llegar a ser capaz de extraer de ello una energía, entonces todas las veces que piense que es su obligación, podrá dirigir contra cualquier colectividad una fuerza ciertamente pequeña pero real, sin apoyarse en ninguna otra.

Hay ocasiones en las que una fuerza casi infinitesimal es decisiva. Una colectividad es mucho más fuerte que un hombre solo; pero, para existir, toda colectividad necesita operaciones, entre las cuales la suma es el ejemplo elemental, que solo se llevan a cabo en un espíritu en estado de soledad.

Esta necesidad hace posible una influencia de lo impersonal sobre lo colectivo, si tan solo se supiera estudiar un método para usarla.

Cada uno de los que han penetrado en el dominio de lo impersonal encuentra allí una responsabilidad respecto a todos los seres humanos. La de proteger en ellos no la persona, sino todo lo que de frágiles posibilidades de tránsito a lo impersonal encierra la persona.

Es a esos, en primer lugar, a los que debe dirigirse la llamada al respeto hacia el carácter sagrado de los seres humanos. Pues para que una llamada tal exista, es preciso que se dirija a seres susceptibles de oírla.

Resulta inútil explicarle a una colectividad que en cada una de las unidades que la componen hay algo que no debe violar. En primer lugar una colectividad no es alguien a no ser por ficción; no tiene existencia a no ser abstracta; hablarle es una operación ficticia. Y después, si fuera alguien, sería alguien que solo está dispuesto a respetarse a sí mismo.

Además, el peligro más grande no es la tendencia de lo colectivo a comprimir a la persona, sino la tendencia de la persona a precipitarse, a ahogarse en lo colectivo. O quizá el primer peligro no es sino el aspecto aparente y engañoso del segundo.

Si es inútil decirle a la colectividad que la persona es sagrada, igualmente es inútil decirle a la persona que ella misma es sagrada.

No puede creerlo. No se siente sagrada. La causa que impide que la persona se sienta sagrada es que, efectivamente, no lo es.

Si hay seres cuya conciencia ofrece otro testimonio, a quienes su propia persona les da un cierto sentimiento de lo sagrado que creen poder, por generalización, atribuir a cualquier persona, son víctimas de una ilusión doble.

Lo que experimentan no es el sentimiento de lo sagrado auténtico sino esa falsa imitación que produce lo colectivo. Si lo experimentan en cuanto a su propia persona es porque su persona forma parte del prestigio colectivo de la consideración social en la que ella se asienta.

De esta manera, por error, creen poder generalizar. Aun cuando esta generalización errónea proceda de un movimiento generoso, no puede tener bastante virtud como para que a sus ojos la materia humana anónima cese realmente de ser materia humana anónima. Pero es difícil que tengan la ocasión de darse cuenta, pues no mantienen ningún contacto con ella.

En el hombre, la persona es algo desamparado, que tiene frío, que corre buscando refugio y calor.

Eso lo ignoran aquellos para quienes está -o espera estar- cálidamente envuelta de consideración social.

Esa es la razón de que la filosofía personalista haya nacido y se haya extendido no en medios populares sino entre los escritores que, debido a su profesión, poseen o esperan adquirir un nombre y una reputación.

Las relaciones entre la colectividad y la persona deben ser establecidas con el único objetivo de apartar lo que es susceptible de impedir el crecimiento y la germinación misteriosa de la parte impersonal del alma.

Para ello, es preciso que alrededor de cada persona haya espacio, un grado de libre disposición del tiempo, posibilidades para el tránsito hacia grados de atención cada vez más elevados, soledad, silencio. Igualmente, es preciso que esté en ambiente cálido, para que el desamparo no la constriña a abogarse en lo colectivo.

Si tal es el bien, parece difícil ir mucho más lejos, en el sentido del mal, de lo que ya ha ido la sociedad moderna, democrática. Sobre todo, una fábrica moderna no está quizá tan lejos del límite del horror. Allí a todo ser humano se le hostiga continuamente, voluntades ajenas lo molestan, y al mismo tiempo el alma está en el frío, el desamparo y el abandono. El hombre precisa un silencio cálido, y se le da un tumulto glacial.

El trabajo físico, aun siendo un esfuerzo, no es por sí mismo una degradación. No es arte; no es ciencia; pero es algo que posee un valor absolutamente igual al del arte y la ciencia. Pues procura una posibilidad igual para acceder a una forma impersonal de la atención.

Sacarle los ojos a Watteau adolescente y obligarle a empujar una rueda de molino no habría sido un crimen más grande que poner a trabajar en cadena o pagarle a destajo a un muchachito que tuviera vocación para este tipo de trabajo. Lo único que sucede es que esta vocación, en contra de la del pintor, no es discernible.

Exactamente en la misma medida que el arte y la ciencia, aunque de manera diferente, el trabajo físico es un cierto contacto con la realidad, la verdad, la belleza de este universo, y con la sabiduría eterna de su disposición.

Por ello envilecer el trabajo es un sacrilegio, exactamente en el sentido en que pisotear una hostia es un sacrilegio.

Si los que trabajan lo sintieran, si sintieran que, por el hecho de ser víctimas, en cierto sentido también son los cómplices, su resistencia tomaría un impulso diferente del que les proporciona el pensamiento de su persona y de su derecho. No sería una reivindicación; sería un alzamiento de todo el ser por completo, feroz y desesperado, como el de una chica a quien se quisiera forzar a entrar en la prostitución; y al mismo tiempo sería un grito de esperanza surgido del fondo del corazón.

Ese sentimiento sí que habita en ellos, pero tan inarticulado que es indiscernible para ellos mismos. Los profesionales de la palabra son bastante incapaces de darle expresión.

Cuando se les habla de su propia suerte, generalmente se elige hablarles de salarios. Ellos, bajo la fatiga que los abruma y que convierte en dolor cualquier esfuerzo de atención, acogen con alivio la fácil claridad de las cifras.

De esta manera olvidan que el objeto con el que se comercia, del que se quejan que se les fuerza a venderlo a la baja, del que se les niega un precio justo, no es sino su alma.

Imaginemos que el diablo está comprando el alma de un desgraciado y que alguien, apiadándose del desgraciado, interviniera en el debate y le dijera al diablo: «Es vergonzoso que usted le ofrezca ese precio; el objeto vale por lo menos el doble».

Esa farsa siniestra es la que ha representado el movimiento obrero, con sus sindicatos, sus partidos, sus intelectuales de izquierda.

Ese espíritu comercial ya estaba implícito en la noción de derecho que las gentes de 1789 tuvieron la imprudencia de poner en el centro de la llamada que quisieron gritar a la cara del mundo. Era, por adelantado, destruir su virtud.

La noción de derecho está vinculada a la de reparto, intercambio, cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca por sí misma el proceso, el alegato. El derecho sólo se sostiene mediante un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono, es que la fuerza no está lejos, detrás de él, para confirmarlo, o sin eso es ridículo.

Hay cantidad de nociones, situadas todas ellas en la misma categoría, que son totalmente ajenas, por sí mismas, a lo sobrenatural y, sin embargo, están un poco por encima de la fuerza bruta. Todas ellas están relacionadas con las costumbres del animal colectivo, por emplear el lenguaje de Platón, cuando este conserva algunas huellas de una domesticación impuesta por la operación sobrenatural de la gracia. Cuando no reciben continuamente una renovación de existencia de una renovación de esa operación, cuando son tan solo supervivencias, se encuentran sujetas por necesidad al capricho del animal.

Las nociones de derecho, persona, democracia están en esta categoría. Bernanos tuvo el coraje de decir que la democracia no opone ninguna defensa frente a los

dictadores. La persona está sometida por naturaleza a la colectividad. El derecho depende por naturaleza de la fuerza. Las mentiras y los errores que velan estas verdades son extremadamente peligrosos porque impiden recurrir a lo único que se sustrae a la fuerza y que preserva de la fuerza; esto es otra fuerza, la que irradia el espíritu. La materia pesada solo es capaz de subir contra la gravedad en las plantas, mediante la energía del sol que el verde de las hojas ha capturado y que opera en la savia. La gravedad y la muerte se apoderarán progresiva, pero inexorablemente, de la planta privada de luz.

Entre esas mentiras se encuentra la del derecho natural, lanzada por el materialista siglo XVIII. No por Rousseau, que era un espíritu lúcido, poderoso y de inspiración verdaderamente cristiana, sino por Diderot y el círculo de la Enciclopedia.

La noción de derecho nos viene de Roma y, como todo lo que viene de la antigua Roma, que es la mujer llena de nombres de blasfemia a la que se refiere el Apocalipsis, es pagana y no bautizable. Los romanos, que comprendieron, como Hitler, que la fuerza solo consigue la plenitud de la eficacia revestida de algunas ideas, emplearon para ello la noción de derecho. Se presta a ello estupendamente. Se acusa a la Alemania moderna de despreciarla. Pero la utilizó hasta la saciedad en sus reivindicaciones de nación proletaria.

Cierto es que a quienes subyuga no les reconoce más derecho que el de obedecer. La antigua Roma tampoco.

Alabar a la antigua Roma por habernos legado la noción de derecho es particularmente escandaloso. Ya que si se quiere examinar lo que en ella era esta noción en el momento de su aparición, para mejor discernir de qué clase es, podemos ver que la propiedad se definía por el derecho de uso y abuso. Y de hecho, la mayoría de las cosas sobre las que el propietario tenía derecho de uso y abuso eran seres humanos.

Los griegos no tenían la noción de derecho. No tenían palabras para expresarlo. Se contentaban con el nombre de la justicia.

Se trata de una singular confusión, la de asimilar la ley no escrita de Antígona al derecho natural. A los ojos de Creonte, en lo que hacía Antígona no había absolutamente nada natural. Juzgaba que estaba loca.

No somos nosotros los que podríamos decir que se equivocaba, nosotros que, en este momento, pensamos, hablamos y actuamos exactamente igual que él. Se puede verificar remitiéndose al texto.

Antígona le dice a Creonte: «No es Zeus el que ha publicado esa orden; no es la compañera de las divinidades del otro mundo, la justicia, la que ha establecido semejantes leyes entre los hombres». Creonte intenta convencerla de que sus órdenes eran justas; la acusa de haber ultrajado a uno de sus hermanos honrando al otro, ya que de esa manera el mismo honor le ha sido otorgado al impío y al fiel, al que ha muerto intentando destruir a su propia patria y al que ha muerto por defenderla.

Ella dice: «No obstante, el otro mundo pide leyes iguales». Él objeta con sentido común: «Pero no hay reparto igual, ya se trate del valiente o del traidor». A ella

solo se le ocurre esta respuesta absurda: «¿Quién sabe si, en el otro mundo, eso es legítimo?».

La observación de Creonte es totalmente razonable: «Pero jamás un enemigo, ni siquiera muerto, es un amigo». Pero la pequeña necia responde: «He nacido para tomar parte no del odio sino del amor».

A continuación Creonte, cada vez más razonable: «Entonces vete al otro mundo, y ya que tienes que amar, ama a los que allí permanecen».

En efecto, ese era su verdadero puesto. Pues la ley no escrita a la que obedecía esta pequeña, lejos de tener nada que ver con el derecho o con algo natural, no era ni más ni menos que el amor extremo, absurdo, que llevó a Cristo hasta la cruz.

La Justicia, compañera de las divinidades del otro mundo, ordena ese exceso de amor. Ningún derecho lo ordenaría. El derecho no tiene vínculo directo con el amor.

Del mismo modo que la noción de derecho es ajena al espíritu griego, también lo es a la inspiración cristiana, allí donde es pura, no mezclada de herencia romana, o hebrea, o aristotélica. No es imaginable san Francisco de Asís hablando de derecho.

Si se le dice a alguien capaz de escuchar: «Lo que usted me hace no es justo», se puede golpear y despertar, allí donde nace, al espíritu de atención y de amor. No sucede lo mismo con palabras como: «Tengo derecho a ...», «usted no tiene derecho a ...»; encierran una guerra latente y despiertan un espíritu de guerra. La noción de derecho, puesta en el centro de los conflictos sociales, hace imposible desde todos los ángulos cualquier matiz de caridad.

Es imposible, cuando de ella se hace un uso casi exclusivo, permanecer con la vista fija sobre el verdadero problema. Un campesino, sobre el que presiona indiscretamente un comprador, en un mercado, para que le venda sus pollos a un precio moderado, puede muy bien responder: «Tengo derecho a quedarme con mis pollos, si no se me ofrece un precio lo suficientemente bueno». Pero una jovencita, a la que por fuerza se la intenta meter en un prostíbulo, no hablará de sus derechos. En tal situación, esa palabra parecería ridícula de tan insuficiente.

Por eso el drama social, que es análogo a la segunda situación, se ha presentado falsamente, por el uso de esa palabra, como análogo al primero.

El uso de esa palabra ha hecho, de lo que habría tenido que ser un grito surgido del fondo de las entrañas, un agrio griterío de reivindicación, sin pureza ni eficacia.

La noción de derecho arrastra con ella, por el hecho mismo de su mediocridad, a la de persona, ya que el derecho tiene que ver con las cosas personales. Está situado en ese nivel.

Al añadir a la palabra derecho la de persona, lo que implica el derecho de la persona a eso que se nombra como realización, se haría un mal más grave si cabe. El grito de los oprimidos descendería todavía más abajo que el tono de la reivindicación, adoptaría el de la envidia.

Pues la persona solo se realiza cuando el prestigio social la infla; su realización es un privilegio social. Esto no se les dice a las masas cuando se les habla de los

derechos de la persona, se les dice lo contrario. Las masas no disponen de un poder de análisis suficiente como para reconocerlo claramente por sí mismas; pero lo sienten, su experiencia cotidiana les da la certeza de que es así.

Para las masas no puede ser un motivo de rechazar esa consigna. En nuestra época de inteligencia oscurecida no hay ninguna dificultad en reclamar para todos una parte igual en los privilegios, en las cosas que por esencia son privilegios. Es una especie de reivindicación a la vez absurda y baja: absurda, porque el privilegio por definición es desigual; baja, porque no vale como para ser deseado.

Pero la categoría de los hombres que formulan tanto reivindicaciones como cualquier otra cosa, que tienen el monopolio del lenguaje, es una categoría de privilegiados. No son ellos los que dirán que el privilegio no merece ser deseado. No lo piensan. Pero sobre todo sería indecente por su parte.

Muchas verdades indispensables y que salvarían a los hombres no se dicen por causas de este tipo; los que podrían decir las no pueden formularlas, los que podrían formularlas no pueden decir las. El remedio a este mal sería uno de los problemas urgentes de una verdadera política.

En una sociedad inestable los privilegiados tienen mala conciencia. Unos la esconden con aire desafiante y dicen a las masas: «Es del todo conveniente que no tengáis privilegios y yo sí». Otros les dicen con benevolencia: «Reclamo para todos vosotros una parte igual en los privilegios que poseo».

La primera actitud es odiosa. La segunda carece de sentido común. También es demasiado fácil.

Una y otra aguijonean al pueblo para que corra por la vía del mal, para que se aleje de su único y verdadero bien, que no está en sus manos, pero que, en cierto sentido, le es muy próximo. Se encuentra mucho más cerca de un bien auténtico, que sería fuente de belleza, de verdad, de gozo y de plenitud, que aquellos que le conceden su piedad. Pero no encontrándose en ello y no sabiendo cómo llegar, todo ocurre como si estuviera infinitamente lejos. Los que hablan en su lugar, o le hablan, son igualmente incapaces de comprender tanto el desamparo en el que está como la plenitud de bien que casi está a su alcance. Y a él le resulta indispensable ser comprendido.

La desgracia en sí misma es inarticulada. Los desgraciados suplican silenciosamente que se les proporcione palabras para expresarse. Hay épocas en las que no se les concede. Hay otras en las que se les proporciona palabras, pero mal escogidas, ya que quienes las escogen son ajenos a la desgracia que interpretan.

Muy a menudo están lejos de la desgracia por el lugar en el que les han puesto las circunstancias. Pero incluso si están cerca, o si se han encontrado dentro de un período de sus vidas, incluso reciente, no obstante son ajenos porque se han vuelto ajenos tan pronto como han podido.

Al pensamiento le repugna pensar la desgracia tanto como a la carne viva le repugna la muerte. La ofrenda voluntaria de un ciervo adelantándose paso a paso para ofrecerse a los dientes de una jauría es más o menos posible en el mismo grado

que un acto de atención dirigido hacia una desgracia real y próxima por parte de un espíritu que tiene la facultad de dispensárselo.

Lo que, siendo indispensable para el bien, es imposible por naturaleza, siempre es posible sobrenaturalmente.

El bien sobrenatural no es una especie de suplemento del bien natural, de lo que algunos, con la ayuda de Aristóteles, querían persuadirnos para nuestra mayor comodidad. Sería agradable que así fuera, pero no lo es. En todos los problemas punzantes de la existencia humana, solo hay elección entre el bien sobrenatural y el mal.

Poner en boca de los desgraciados palabras que pertenecen a la región mediana de los valores, tales como democracia, derecho o persona, es hacerles un presente que no es susceptible de aportarles ningún bien y que les hace inevitablemente mucho mal.

Esas nociones no tienen su lugar en el cielo, están suspendidas en el aire y, por esta misma razón, son incapaces de morder la tierra.

Solo la luz que cae continuamente del cielo le proporciona a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra las poderosas raíces. En verdad, el árbol está enraizado en el cielo.

Solo lo que viene del cielo es susceptible de imprimir realmente una marca sobre la tierra.

Si se quiere armar eficazmente a los desgraciados, solo hay que poner en sus bocas palabras cuya morada propia se encuentra en el cielo, por encima del cielo, en el otro mundo. No hay que temer que sea imposible. La desgracia dispone al alma a recibir ávidamente, a beber todo lo que venga de aquel lugar. Son los proveedores y no los consumidores los que faltan para este tipo de productos.

El criterio para la elección de las palabras es fácil de reconocer y de emplear. Los desgraciados, inundados por el mal, aspiran al bien. Solo hay que darles palabras que expresan únicamente el bien, el bien en estado puro. Diferenciarlas es fácil. Las palabras a las que se les puede añadir algo que designe un mal son ajenas al bien puro. Se está expresando una reprobación cuando se dice: «Pone por delante su persona». La persona es, por tanto, ajena al bien. Se puede hablar de un abuso de la democracia. La democracia es, por tanto, ajena al bien. La posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer con él un buen uso o un mal uso. El derecho es, por tanto, ajeno al bien. Por el contrario, cumplir con una obligación siempre es un bien, en todas partes. La verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes siempre, en todas partes.

Para estar seguro de decir lo que hay que decir, basta ceñirse, cuando se trata de las aspiraciones de los desgraciados, a las palabras y a las frases que expresan siempre, en todas partes, en todas las circunstancias, únicamente el bien.

Es uno de los dos únicos servicios que se les puede hacer con las palabras. El otro consiste en encontrar palabras que expresen la verdad de su desgracia; que, a través

de circunstancias exteriores, hagan perceptible el grito lanzado siempre en silencio: «¿Por qué se me hace daño?».

Para ello no deben confiar en hombres de talento, personalidades, celebridades, ni siquiera en hombres geniales en el sentido en el que se emplea normalmente la palabra genio, cuyo uso se confunde con el de talento. Solo pueden confiar en genios de primer orden, el poeta de la Iliada, Esquilo, Sófocles, Shakespeare, tal como era cuando escribió Lear, Racine tal como era cuando escribió Fedra. No es que sean muchos.

Pero hay cantidad de seres humanos que, habiendo sido mal o mediocrementemente dotados por la naturaleza, parecen infinitamente inferiores no solo a Homero, Esquilo, Sófocles, Shakespeare, Racine, sino también a Virgilio, Corneille, Hugo; y que, sin embargo, viven en el reino de los bienes impersonales en el que estos últimos no han penetrado.

Un idiota de pueblo, en el sentido literal de la palabra, que ama realmente la verdad, aun cuando tan solo emitiera balbuceos, es en cuanto al pensamiento infinitamente superior a Aristóteles. Está infinitamente más próximo a Platón de lo que Aristóteles lo haya estado nunca. Es un genio, mientras que a Aristóteles solo le conviene la palabra talento. Si un hada le propusiera cambiar su suerte por un destino análogo al de Aristóteles, lo sabio, por su parte, sería rechazarlo sin dudar. Pero de todo eso no sabe nada. Nadie se lo ha dicho. Todo el mundo le dice lo contrario. Hay que decírselo. Hay que alentar a los idiotas, a la gente sin talento, a la gente de talento mediocre o apenas superior a la media y que son genios. No hay que temer que se vuelvan orgullosos. El amor a la verdad siempre está acompañado de humildad. El genio real no es más que la virtud sobrenatural de la humildad en el dominio del pensamiento.

En lugar de alentar el florecimiento de talentos, como se proponía en 1789, hay que tener cariño y ser cálidos hacia el crecimiento del genio, con ternura y con respeto, ya que únicamente los héroes realmente puros, los santos y los genios pueden socorrer a los desgraciados. Entre ambos, la gente de talento, de inteligencia, de energía, de carácter, de fuerte personalidad hacen pantalla e impiden la ayuda. No hay que hacer ningún mal a la pantalla, pero suavemente hay que echarla a un lado, intentando que se dé cuenta lo menos posible. Y hay que romper la pantalla mucho más peligrosa de lo colectivo, suprimiendo toda la parte de nuestras instituciones y nuestras costumbres en la que habita una forma cualquiera del espíritu de partido. Ni las personalidades ni los partidos conceden jamás audiencia a la verdad ni a la desgracia.

Hay **alianza** natural entre la verdad y la desgracia, porque una y otra son suplicantes mudos, eternamente condenados a permanecer sin voz ante nosotros.

Del mismo modo que un vagabundo, acusado ante el tribunal por haber cogido una zanahoria de un campo, está plantado ante el juez que, cómodamente sentado, desgrana elegantemente preguntas, comentarios y bromas, mientras que el otro consigue apenas balbucear, así también está plantada la verdad ante una inteligencia ocupada en establecer elegantemente opiniones.

El lenguaje, incluso en el hombre que aparentemente calla, siempre es el que formula opiniones. La facultad natural llamada inteligencia tiene que ver con las opiniones y con el lenguaje. El lenguaje enuncia relaciones. Pero enuncia pocas, porque se desarrolla en el tiempo. Si es confuso, vago, poco riguroso, sin orden, si el espíritu que lo emite o que lo escucha tiene una débil capacidad de mantener un pensamiento presente en el espíritu, está vacío o casi vacío de todo el contenido real de relaciones. Si es perfectamente claro, preciso, riguroso, ordenado; si, habiendo concebido una idea, se dirige a un espíritu capaz de conservarla presente mientras concibe otra, de conservar estas dos presentes mientras concibe una tercera, y así sucesivamente; en ese caso, el lenguaje puede ser rico en relaciones. Pero como toda riqueza, esta riqueza relativa es una miseria atroz, comparada con la única perfección deseable.

Incluso en el mejor de los casos, un espíritu encerrado en el lenguaje está en prisión. Su límite es la cantidad de relaciones que las palabras pueden hacer presentes a su espíritu al mismo tiempo. Permanece ignorante de los pensamientos que implican la combinación de un número de relaciones más grande; esos pensamientos están fuera del lenguaje, no formulables, aun cuando sean perfectamente rigurosos y claros y aun cuando cada una de las relaciones que los componen sea expresable en palabras perfectamente precisas. De esta manera el espíritu se mueve en un espacio cerrado de verdad parcial, que por otra parte puede ser más o menos grande, sin ni siquiera poder jamás lanzar una mirada sobre lo que está fuera.

Si un espíritu cautivo ignora su propio cautiverio, vive en el error. Si lo ha reconocido, aunque sea por una décima de segundo, y se ha apresurado a olvidarlo, vive en la mentira. Hombres de inteligencia extremadamente brillante pueden nacer, vivir y morir en el error y la mentira. En estos la inteligencia no es un bien, ni siquiera una ventaja. La diferencia entre hombres más o menos inteligentes es como la diferencia entre criminales condenados a la cárcel de por vida, cuyas celdas fueran más o menos grandes. Un hombre inteligente y orgulloso de su inteligencia se parece a un condenado que se sintiera orgulloso de tener una celda grande.

Un espíritu que siente su cautiverio querría disimularse. Pero si tiene horror a la mentira, no lo hará. Tendrá, entonces, que sufrir mucho. Se golpeará contra el muro hasta desvanecerse; se despertará, mirará el muro con temor, después, un día, volverá a la carga y se desvanecerá de nuevo; y así continuamente, sin fin, sin ninguna esperanza. Un día se despertará al otro lado del muro.

Quizá todavía está cautivo, solo que en un cuadro más espacioso. ¿Qué más da? En lo sucesivo, posee la clave, el secreto que hace caer todos los muros. Se encuentra más allá de lo que los hombres llaman inteligencia, se encuentra ahí donde comienza la sabiduría. Cualquier espíritu encerrado en el lenguaje es solo capaz de opiniones. Cualquier espíritu que ha llegado a ser capaz de captar pensamientos inexpressables por la multitud de relaciones combinadas, aunque más rigurosos y más luminosos que los que expresa el lenguaje más preciso, cualquier espíritu que ha llegado a ese punto vive ya en la verdad. La certeza y la fe sin sombra le pertenecen. E importa poco que en el origen haya tenido poca o mucha inteligencia, que haya estado en una celda estrecha o amplia. Lo único que importa es que, habiendo llegado al extremo de su propia inteligencia, fuera cual fuese, ha pasado más allá. Un idiota de pueblo

está tan cerca de la verdad como un niño prodigio. Tanto uno como el otro están separados de ella por una muralla. **No se entra en la verdad sin haber pasado antes por el propio anonadamiento, sin haber vivido durante mucho tiempo en un estado de total y extrema humillación.**

Es el mismo obstáculo que se opone al conocimiento de la desgracia. Del mismo modo que la verdad es algo distinto de la opinión, así la desgracia es algo distinto del sufrimiento. La desgracia es un mecanismo para triturar el alma; el hombre que se encuentra así capturado es como un obrero atrapado por los dientes de una máquina. No es más que una cosa desgarrada y sanguinolenta.

El grado y la naturaleza del sufrimiento que constituye en sentido propio una desgracia difieren mucho según los seres humanos. Depende sobre todo de la cantidad de energía vital que se posee en el punto inicial y de la actitud adoptada ante el sufrimiento.

El pensamiento humano no puede reconocer la realidad de la desgracia. Si alguien reconoce la realidad de la desgracia, debe decirse: «Un juego de circunstancias que no controlo puede arrebatarme cualquier cosa en cualquier instante, incluso todas aquellas cosas que son tan mías que las considero como si fuera yo mismo. Nada hay en mí que no pueda perder. Un azar puede en cualquier momento abolir lo que soy y poner en su lugar cualquier cosa vil y miserable».

Pensar eso con el alma entera es tener la experiencia de la nada. Es el estado de extrema y total humillación que también es la condición de tránsito a la verdad. Es una muerte del alma. Por eso el espectáculo de la desgracia desnuda causa en el alma la misma retracción que la proximidad de la muerte causa en la carne.

Se piensa en los muertos con piedad cuando se los evoca solo con el espíritu, o cuando se camina sobre las tumbas, o cuando se los ve convenientemente dispuestos sobre una cama. Pero la visión de ciertos cadáveres, que están como arrojados en un campo de batalla, con aspecto a la vez siniestro y grotesco, causa horror. La muerte aparece desnuda, no vestida, y la carne se estremece.

La desgracia, cuando la distancia material o moral permite verla solo de una manera vaga, confusa, sin distinguirla del simple sufrimiento, inspira a las almas generosas una tierna piedad. Pero cuando un juego cualquiera de circunstancias hace que repentinamente en algún lugar se revele desnuda, como si fuera algo que destruye, una mutilación o una lepra del alma, nos estremecemos y retrocedemos. Y los propios desgraciados experimentan el mismo estremecimiento de horror ante sí mismos.

Escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en el lugar de un ser cuya alma está mutilada por la desgracia o en peligro inminente de serlo es anonadar la propia alma. Es más difícil de lo que el suicidio lo sería para un niño contento de vivir. Por ello a los desgraciados no se les escucha. Están en el estado en el que se encontraría alguien a quien se le hubiera cortado la lengua y hubiera olvidado momentáneamente su lesión. Sus labios se agitan y ningún sonido llega a nuestros oídos. De ellos mismos se apodera rápidamente la impotencia en el uso del lenguaje, a causa de la certeza de no ser oídos.

Por este motivo no hay esperanza para el vagabundo en pie ante el magistrado. Si a través de sus balbuceos sale algo desgarrador, que taladra el alma, no será oído por el magistrado ni por el público. Es un grito mudo. Y los desgraciados entre sí son casi siempre igual de sordos unos con otros. Y cada desgraciado, bajo la coacción de la indiferencia general, intenta por medio de la mentira o la inconsciencia volverse sordo consigo mismo.

Solo la operación sobrenatural de la gracia hace que el alma pase a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en el que se cosecha esa especie de atención, que es la única que permite estar atento a la verdad y a la desgracia. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esa atención es amor.

En la medida en que la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención, el espíritu de la justicia y el espíritu de la verdad son una misma cosa. El espíritu de la justicia y de la verdad no es más que una cierta especie de atención, que es puro amor.

Debido a una disposición eterna de la Providencia, todo lo que un hombre produce en cualquier ámbito, cuando el espíritu de la justicia y de la verdad lo domina, está revestido de una belleza resplandeciente.

La belleza es el misterio supremo aquí abajo. Es algo resplandeciente que solicita la atención, pero no le proporciona ningún móvil para perdurar. La belleza promete siempre y no da jamás nada; suscita un hambre, pero en ella no hay alimento para la parte del alma que intenta aquí abajo saciarse; solo tiene alimento para la parte del alma que mira. Suscita el deseo, y hace sentir claramente que en ella no hay nada que desear, ya que se quiere ante todo que nada en ella cambie. Si no se buscan recursos para salir del delicioso tormento que inflige, el deseo poco a poco se transforma en amor, y se forma un germen de la facultad de atención gratuita y pura.

Cuanto más repelente es la desgracia, más soberanamente hermosa es la expresión de la desgracia. Se puede poner como ejemplos, incluso en siglos recientes, *Phèdre*, *l'École des femmes*, *Lear*, los poemas de Villon, pero más aún las tragedias de Esquilo y Sófocles; y aún más la *Ilíada*, el Libro de Job, ciertos poemas populares; y aun más los relatos de la Pasión en los Evangelios. La belleza resplandeciente se extiende sobre la desgracia gracias a la luz del espíritu de la justicia y del amor, lo único que permite que el pensamiento humano mire y reproduzca la desgracia tal como es.

Igualmente, cada vez que un fragmento de verdad inexpresable pasa a las palabras que, sin poder contener la verdad que las ha inspirado, tienen con ella una correspondencia tan perfecta a causa de su disposición que proporcionan un soporte a cualquier espíritu deseoso de encontrarla, cada vez que las cosas suceden así, la belleza resplandeciente se extiende sobre las palabras.

Todo lo que procede del amor puro está iluminado por la belleza resplandeciente.

La belleza es sensible, aun cuando muy confusamente y mezclada con muchas falsas imitaciones, en el interior de la celda en la que todo pensamiento humano está en principio aprisionado. La verdad y la justicia imposibilitadas de expresarse no pueden esperar ningún otro socorro que no provenga de ella. Tampoco tiene

lenguaje; no habla; no dice nada. Pero tiene voz para llamar. Llama y muestra la justicia y la verdad que no tienen voz, como un perro que ladra para hacer que la gente se acerque a su amo que yace inanimado sobre la nieve.

Justicia, verdad, belleza son hermanas y aliadas. Con estas tres palabras tan hermosas no hace falta buscar otras.

La justicia consiste en vigilar para que no se haga daño a los hombres. Se le está haciendo daño a un ser humano cuando grita interiormente: «¿Por qué se me hace daño?». Se equivoca a menudo en cuanto intenta darse cuenta de qué mal sufre, quién se lo inflige, por qué se le inflige. Pero el grito es infalible.

El otro grito que se oye a menudo: «¿Por qué el otro tiene más que yo?», se refiere al derecho. Hay que aprender a distinguir los dos gritos y hacer que se acalle el segundo tanto cuanto se pueda, con la menor brutalidad posible, echando mano de un código, de tribunales ordinarios y de la policía. Para formar espíritus capaces de resolver los problemas pertenecientes a ese ámbito, basta la Escuela de Derecho.

Pero el grito «¿Por qué se me hace daño?» plantea problemas muy diferentes, para los que es indispensable el espíritu de la verdad, de la justicia y del amor.

En toda alma humana asciende continuamente la petición de que no se le haga daño. El texto del Pater dirige esta petición a Dios. Pero Dios sólo tiene el poder de preservar del mal a la parte eterna de un alma que ha entrado en contacto real y directo con él. El resto del alma, y el alma entera para cualquiera que no ha recibido la gracia del contacto real y directo con Dios, está abandonada a los quereres de los hombres y al azar de las circunstancias.

Por eso, son los hombres los que tienen que vigilar que no se les haga daño a los hombres.

Si se le hace daño a alguien, el mal penetra verdaderamente en él; no solo el dolor, el sufrimiento, sino el horror mismo del mal. Del mismo modo que los hombres tienen el poder de transmitirse el bien unos a otros, también tienen el poder de transmitirse el mal. Se le puede transmitir el mal a un ser humano adulándolo, proporcionándole bienestar, placeres; pero lo más corriente es que los hombres transmitan el mal a los hombres haciéndoles daño.

La Sabiduría eterna, sin embargo, no deja al alma humana enteramente a merced del azar de los acontecimientos y del querer de los hombres. El mal infligido desde fuera a un ser humano, bajo forma de herida, exaspera el deseo de bien y suscita automáticamente la posibilidad de un remedio. Cuando la herida ha penetrado profundamente, el bien deseado es el bien perfectamente puro. La parte del alma que pregunta «¿Por qué se me hace daño?» es la parte profunda que en todo ser humano, incluso el más envilecido, ha permanecido desde la primera infancia perfectamente intacta y perfectamente inocente.

Preservar la justicia, proteger a los hombres de todo mal, es ante todo impedir que se les haga daño. Para aquellos a quienes se ha hecho daño, es borrar las consecuencias materiales, poner a las víctimas en una situación en que la herida, si no se ha hecho muy profunda, sea curada naturalmente gracias al bienestar. Pero

para aquellos a quienes la herida ha desgarrado toda el alma, es además y ante todo calmar la sed dándoles de beber el bien perfectamente puro.

Puede existir la obligación de infligir el mal para suscitar esa sed y así colmarla. En eso consiste el castigo. Los que se han vuelto ajenos al bien, hasta el punto de que intentan extender el mal a su alrededor, solo pueden ser reintegrados al bien infligiéndoles un mal. Hay que infligírselo hasta que en el fondo de ellos mismos se despierte la voz perfectamente inocente que dice con asombro: «¿Por qué se me hace daño?». Esta parte inocente del alma del criminal tiene que recibir alimento y tiene que crecer, hasta que ella misma se constituya en tribunal en el interior del alma, para juzgar los crímenes pasados, para condenarlos y, después, con el socorro de la gracia, para perdonarlos. Entonces, la operación del castigo ha culminado; el culpable está reintegrado en el bien y debe ser pública y solemnemente reintegrado en la sociedad.

El castigo no es más que eso. Incluso la pena capital, aun cuando en sentido literal excluye la reintegración en la sociedad, no debe ser otra cosa. El castigo es únicamente el procedimiento para proporcionar bien puro a hombres que no lo desean; el arte de castigar es el arte de despertar en los criminales el deseo del bien puro mediante el dolor o incluso mediante la muerte.

Pero hemos perdido completamente incluso la noción del castigo. Ya no sabemos que consiste en proporcionar el bien. Para nosotros se limita a infligir el mal. Por este motivo hay una cosa y solo una, en la sociedad moderna, más horrible aun que el crimen, y es la justicia represiva.

Hacer de la idea de justicia represiva el móvil central en el esfuerzo de la guerra y de la rebelión es más peligroso de lo que nadie pueda imaginarse. Es necesario utilizar el miedo para disminuir la actividad criminal de los cobardes; pero es espantoso hacer de la justicia represiva, tal y como la concebimos hoy en día en nuestra ignorancia, el móvil de los héroes.

Cada vez que un hombre hoy en día habla de castigo, de pena, de retribución, de justicia en sentido punitivo, se trata tan solo de la venganza más rastrera.

A ese tesoro de sufrimiento y de muerte violenta que Cristo ha tomado para sí y que ofrece tan a menudo a aquellos a los que ama le hacemos tan poco caso que lo arrojamos a los seres más viles a nuestros ojos, sabiendo que no lo utilizarán para nada, y sin la intención de ayudarles a encontrarle alguna utilidad.

A los criminales, el castigo verdadero; a los desgraciados, a los que la desgracia ha mordido en el fondo del alma, una ayuda capaz de llevarlos a aplacar su sed en las fuentes sobrenaturales; a todos los demás, un poco de bienestar, mucha belleza y la protección contra quienes les hagan el mal; en todas partes la limitación rigurosa del tumulto de las mentiras, de las propagandas y de las opiniones; el establecimiento de un silencio en el que la verdad pueda germinar y madurar; esto es lo que los hombres se merecen.

Para asegurar esto a los hombres, solo se puede contar con los seres que han pasado al otro lado de cierto límite. Se me dirá que son poco numerosos. Probablemente son escasos, pero sin embargo no podemos contarlos; la mayoría están ocultos. Al

bien puro sólo se lo envía desde el cielo a aquí abajo en cantidades imperceptibles, o bien a cada alma, o bien a la sociedad. «El grano de mostaza es la más pequeña de las semillas». Proserpina solo comió un grano de granada. Una perla oculta en el fondo de un campo no es visible. No se percibe la levadura mezclada en la pasta.

Pero lo mismo que en las reacciones químicas los catalizadores o las bacterias, de las que la levadura es un ejemplo, así también en las cosas humanas las semillas imperceptibles de bien puro operan de manera decisiva por su sola presencia, si están puestas donde es preciso.

¿Cómo ponerlas donde es preciso?

Ya sería bastante si entre los que tienen la responsabilidad de mostrar al público cosas que elogiar, admirar, esperar, buscar, pedir, algunos al menos decidieran en su corazón despreciar absolutamente y sin excepción todo lo que no es el bien puro la perfección la verdad, la justicia, el amor.

Más todavía se haría si la mayor parte de los que detentan hoy en día parcelas de autoridad espiritual sintieran la obligación de tan solo proponer a las aspiraciones de los hombres un bien real y perfectamente puro.

Cuando se habla del poder de las palabras, se trata siempre de un poder de ilusión y de error. Ahora bien, por efecto de una disposición providencial, existen determinadas palabras que, si se hace un buen uso de ellas, tienen en sí mismas la virtud de iluminar y de elevar hacia el bien. Son palabras a las que les corresponde una perfección absoluta y, para nosotros, inaprensible. La virtud de iluminación y de atracción hacia lo alto reside en esas palabras mismas, en esas palabras en cuanto tales, no en ninguna concepción. Ya que hacer buen uso de ellas es ante todo no hacerles corresponder ninguna concepción. Lo que expresan es inconcebible.

Díos y verdad son algunas de esas palabras. También justicia, amor, bien.

Es peligroso emplear tales palabras. Su uso es una ordalía. Para que se haga de ellas un uso legítimo es preciso, al mismo tiempo, no encerrarlas en ninguna concepción humana y adjuntarles concepciones y acciones directa y exclusivamente inspiradas por su luz. De no ser así, rápidamente todos reconocen que no son sino mentira.

Son compañeras poco confortables. Palabras como derecho, democracia y persona son más cómodas. Por eso las prefieren naturalmente quienes, incluso con buenas intenciones, han asumido funciones públicas. Las funciones públicas no tienen otro sentido que la posibilidad de hacer el bien a los hombres, y quienes las asumen con buena intención quieren distribuir el bien sobre sus contemporáneos; pero generalmente cometen el error de creer que primero podrán ellos mismos comprarlo a la baja.

Las palabras de la región mediana, derecho, democracia, persona, son de uso correcto en su región, la de las instituciones medianas. La inspiración de la que proceden todas las instituciones, de la que ellas son como su proyección, reclama otro lenguaje.

La subordinación de la persona a lo colectivo está en la naturaleza de las cosas como la del gramo al kilogramo en una balanza. Pero una balanza puede ser tal que el kilogramo ceda ante el gramo. Basta con que uno de sus brazos sea más de mil veces más largo que el otro. La ley del equilibrio prevalece soberanamente sobre las desigualdades de peso. Pero jamás el peso inferior vencerá al peso superior sin una relación entre ellos en la que se cristalice la ley del equilibrio.

Por la misma razón la persona no puede ser protegida de lo colectivo, y la democracia no puede asegurarse más que gracias a una cristalización en la vida pública de un bien superior, que es impersonal y no tiene relación con ninguna forma política.

La palabra persona, es verdad, se aplica a menudo a Dios. Pero en el fragmento en el que Cristo les propone a los hombres a Dios mismo como modelo de una perfección que se les ordena que realicen, no solo le adjunta la imagen de una persona sino sobre todo la de un orden impersonal: «Convertíos en los hijos de vuestro Padre, el que está en los cielos, en cuanto que hace que se levante su sol sobre los malvados y los buenos, y caiga la lluvia sobre los justos y los injustos».

Ese orden impersonal y divino del universo tiene como imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza. Nada inferior a esas cosas es digno de servir de inspiración a los hombres que aceptan morir.

Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad.

Hay que inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar acerca de si son indispensables.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 30 DE DICIEMBRE DE 2022.

Simone Weil y Stefan Zweig

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <santiagoit@outlook.com>

Vie 30/12/2022 01:23 PM

Querido nieto,

tu llamada de ayer me produjo mucha alegría, al igual que los libros electrónicos que me enviaste. Desgraciadamente padezco de cataratas y debo tratar de usar los ojos lo menos posible. Me operaré dentro de tres meses.

Sobre Simone Weil, ella poseía "la locura de amor que transforma todos los modos de acción y de pensamiento de un hombre, una vez que se ha adueñado de él" (P. 11). Que el pensamiento y la acción marcharan unidos fue la forma que adoptó su moral. La universalidad de su pensamiento le hacía decir "mi vocación me impone que me quede al margen de la Iglesia". Tenía la certeza de que el amor al prójimo y a la belleza del mundo sustituían a la virtud. Diez meses antes de morir enumeró 34 obstáculos que veía entre ella y el cristianismo, en los cuales revelaba la necesidad de una limpieza filosófica de los dogmas. Así mismo, era una pensadora del amor y de la desgracia. Todo conocimiento de la verdad debe encarar el sufrimiento y la desgracia. Ve a la gracia como una posibilidad de que no se corrompa el alma.

Los pragmáticos De Gaulle y Trotsky la tacharon de loca y anarquista. En cambio, Albert Camus la describió como "el único gran espíritu de nuestro tiempo".

Tu referencia, en tu pasado correo, a Golgo me causó mucha gracia, pero estoy de acuerdo con lo que dices. Ciertamente los animales no entienden las palabras, pero sí la acentuación y el tono. Yo también experimenté desde chico con mis perros y obtuve buenos resultados.

Te deseo lo mejor para el año que entra.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE ENERO DE 2023.

Varios.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 03/01/2023 04:58 AM

Estimado abuelo,

haz de saber que Pierre Teilhard de Chardin es una de las más grandes influencias del pensamiento de Ratzinger, junto con Joseph Pieper, Hildebrand, Leo Strauss y Vladimir Soloyov. Pero el más importante de todos ellos ciertamente es Chardin. Por lo cual has de considerar a Ratzinger como la continuación intelectual de Chardin y su heredero. Este descubrimiento me ha resultado muy interesante y magnífico para nuestra conversación.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE ENERO DE 2023.

Teilhard de Chardin.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Mar 03/01/2023 01:31 PM

Querido nieto,

en la espiritualidad de Teilhard de Chardin no hay la más mínima intransigencia, ninguna contradicción entre Dios y la creación, entre el cielo y la tierra. Para él es perfectamente claro que el amor a Dios exige el amor a la tierra, y que, por el contrario, el amor a la tierra exige también el amor a Dios. Probablemente poquísimos cristianos están tan lejos como él de todo maniqueísmo. Teilhard de Chardin dice que él cree en Dios porque cree en el mundo. Si, por cualquier motivo, ya no le fuera posible creer en el mundo, también su fe en Dios correría peligro. Ante Dios no siente ningún temor, sino solamente amor. Su confianza en la bondad de Dios es tan grande, tan imponente, que sus adversarios le reprochaban que en su síntesis cristiana no hay lugar para el infierno y la condenación eterna. Pero él afirmaba que su fe era plenamente ortodoxa. No negaba ningún artículo del Credo católico. Por otra parte, consta que Dios en la espiritualidad de Teilhard de Chardin no aparece casi nunca como juez. Teilhard consideraba el fin de la vida individual y del universo, no según la imagen del juicio final, sino en vistas a la plenitud solemne y coronación de las obras de Dios: "Ven, Señor Jesús" (*Apocalipsis* 22, 20).

El optimismo religioso de Teilhard de Chardin arranca de su convencimiento científico de la grandeza y teleología de la creación. Cuando después de aparecer la encíclica *Humani Generis* le confesó un discípulo su desaliento, él respondió con su discreta y habitual ironía: "Qué joven eres aún. Reflexiona sobre lo que dentro de cincuenta mil años se pensará de ella. ¡Una gotita de agua en el océano! Sólo los historiadores de la Iglesia la recordarán. Nosotros somos aún cristianos de los primeros tiempos, pues, ¿qué significan dos mil años en la historia del cosmos? Estamos sólo al comienzo de la evolución espiritual del universo".

Así consideraba él todos los acaeceres de su tiempo y de su existencia. Los consideraba en la perspectiva vertiginosa de la evolución universal y, según eso, de verdad *sub specie aeternitatis*. Nada era capaz de desalentarle. Sin embargo, nunca era indiferente. Todos los sucesos de su tiempo, todo dolor de las creaturas le afectaba vivamente, estando como estaba lleno de auténtico espíritu franciscano. Murió casi a los ochenta años, animado de una ilimitada confianza en Dios y en el mundo. La última frase escrita de su puño y letra es la siguiente: "Me voy al que ha de venir".

Un afectuoso abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE ENERO DE 2023.

Teilhard de Chardin.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 09/01/2023 06:21 AM

En su libro Política, Iglesia y Ecumenismo dedica Ratzinger un capítulo a Chardin. Para Chardin el culmen de la evolución es Cristo. Trata de unir los descubrimientos últimos con los dogmas católicos. La verdad es la verdad, independientemente de donde venga. Esto es una máxima cristiana. Sin embargo, me parece que por mucho que la ciencia avance en sus explicaciones del mundo, nos seguirá diciendo poco sobre el mundo y sobre todo. Sus estudios son siempre sobre lo particular, mientras que los del teólogo o filósofo son siempre sobre lo general. El científico para contemplar la realidad toma una lupa, el filósofo en cambio sube a una montaña.

Mientras que en el siglo XX Chardin unió teoría evolutiva y fe, hubo otros teólogos que unieron dialéctica Hegeliana y Fe como lo fue Karl Rahner. La diferencia es que la unión entre dos ciencias del espíritu es más natural y más orgánica. Se entienden en términos comunes y tienen un objetivo similar. Te comparto que para 2023 solidificare mi formación filosófica leyendo por vez primera La crítica a la Razón Pura. La obra que es punto de inflexión de nuestra filosofía occidental. Una obra que ha moldeado el pensamiento de Karl Jaspers o Tillich, quienes son 2 de mis preferidos pensadores. Estoy seguro que me gustara Kant. Eso lo haré ya que esté de regreso a México y pueda darme el tiempo. Te platico también que durante Abril y Mayo estaré trabajando de voluntario en un programa para darle Techo a los pobres como parte de mi servicio social obligatorio. Eso me ayudará también a ser más generoso con mi tiempo y poder darle su justa medida a mis ambiciones intelectuales.

Te deseo un gran tiempo en Huatulco.

He seguido escuchando a Schubert y me he maravillado de su genio. Creo que sería buena la ocasión de hacer un viaje este 2023 a algún lado que nos procure el silencio para escuchar la más grande música. Yo me haría cargo de la música. He encontrado que tanto la playa como la montaña son aptas para escuchar música. Sin embargo hay que recordar que la música alemana tiende a guardar en momentos una severidad que se debe al psique del compositor. Yo tengo la teoría de que alguien que no ha visto el mar tiene una personalidad más contenida. Y la severidad no es más que contención. De ahí que en los compositores alemanes tengamos esa poderosísimo espíritu severo. Me gustaría en nuestra apreciación que pongamos atención a esta severidad que siempre es tan armoniosa pero no por eso menos severa de algunos compositores, sobre todo Heinrich Schutz o Buxtehude. Schubert rescata este elemento 200 años después pero ahora intercalando momentos de gran dulzura y delicadeza. Ese contraste es único! Es para mí lo más bello de Schubert. En cada una de sus Lieder hay momentos de gran oscuridad, crueldad y a veces atonalidad para luego desprender un destello de claridad y dulzura y luego nuevamente regresar a los tonos de severidad.

Pero en resumen, como a los dos nos gusta mucho el mar, quizá habrá que ir al mar. Al menos que se nos ocurra un lugar de Montania. La montaña también puede ser muy inspiradora. Recordemos que cuando Hitler tenía que tomar las grandes decisiones se retiraba a su casa en las montañas cerca de Salzburgo. Y en la noche veía las montañas angulosas y violentamente erruptas de la tierra a la luz de la luna. Era ahí donde le venían las grandes ideas. Cara a estas montañas por las horas más silenciosas de la noche.

P.D Estaré leyendo también un poco de el teólogo Dilthey sobre el espíritu alemán en la música y en la poesía alemana. Me compre su libro ahora en la ciudad protestante a las orillas del Rin de nombre Wiesbaden.

Un abrazo

CORREO ELECTRÓNICO DEL 11 DE ENERO DE 2023.

Teilhard de Chardin.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Mié 11/01/2023 02:01 PM

Querido nieto,

TEILHARD DE CHARDIN en *"Mi fe" expone,*

"La peculiaridad de mi fe consiste en que radica en dos campos, de los cuales se supone, por regla general, que se excluyen recíprocamente. Por educación familiar y escolar, pertenezco a las «hijos del cielo». Pero, por mi temperamento y mi actividad profesional, soy un «hijo de la tierra». Estoy entre esos dos mundos, no los he separado por ninguna pared divisoria, y conozco sus teorías, lenguajes y sentimientos, por propia experiencia. Con plena libertad he dejado que obren sobre mí los influjos aparentemente opuestos de esos dos campos. Durante treinta años he aspirado a la unidad interior, y ahora tengo la impresión de que la síntesis entre ambas corrientes, que me atraen de la misma forma, ha sido elaborada de forma totalmente natural. Ésta no ha matado a aquélla, sino que únicamente la ha reforzado. Probablemente hoy creo, con más vigor que nunca, en Dios, y con toda seguridad creo con más vigor que nunca en el mundo. ¿No se ofrece ahí, en la esfera de lo individual, un esbozo del problema espiritual más importante ante el que hoy se ve colocada el ala progresista de la humanidad?"

HOY EXISTEN AÚN HOMBRES, hombres cristianos, que no sienten ningún amor hacia el mundo. Es verdad que viven de sus bienes y bellezas..., pero el amor al mundo se les presenta con frecuencia como una profanación de su existencia. La fe en Dios les sirve, sobre todo, como medio para hacer depender su vida de algo "más alto" que el mundo. Tan pronto como caen en la cuenta de que el mundo es obra de Dios, tropiezan con dificultades de fe y dudas, porque el mundo, en su opinión, no es lo suficiente bello y puro para poder tener a Dios como creador. Si pudieran, querrían declararse partidarios del dualismo maniqueísta y atribuir la creación del mundo a un mal principio. Como son miopes, en la tierra casi no ven otra cosa que los fallos y lo fracasado. No creen en Dios por, sino a pesar del mundo.

Otros hombres, por el contrario, están apasionadamente apegados al mundo. Tienen por la más alta tarea y por una justificación suficiente de la existencia humana seguir trabajando en el mundo, transformarlo, descubrir sus misterios y admirar sus bellezas. ¿Para qué iban a necesitar el cielo, si la vida terrena es tan maravillosa y bella? Hay que conceder, sin duda, que una parte importante de las *élites* humanas de nuestro tiempo pertenece justamente a esa categoría de los admiradores y amantes de la tierra.

Naturalmente, el conocimiento y el amor al mundo no nos dan ninguna prueba científica de que el hombre esté llamado a unirse en la eternidad, como persona, con un Dios personal. Esto sólo podemos saberlo gracias a la revelación. Pero si no hubiera tal eternidad, mi fe en el mundo recibiría un golpe peligroso. ¿Podría concebirse que el mundo evolucione durante

miles de millones de años hasta originar la vida espiritual, consciente de sí misma... para que dicha vida vuelva a caer al fin nuevamente en la nada? Todo mi ser se revela contra tal hipótesis, que rebajaría y reduciría a un absurdo el mundo, en el que tan firmemente **creo**. En algún lugar de mi subconsciente **tengo la certeza** de que si renunciara a la fe en Dios también mi fe en el mundo se derrumbaría, pero como me tengo a mí mismo por una parte constitutiva del mundo, entonces tampoco podría creer ya en mí mismo.

P.D. Me parece muy bien un viaje al mar, para escuchar música. Como tu tiempo es muy valioso, estaré dispuesto a hacerlo cuando tú puedas.

Afectuosamente.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE ENERO DE 2023.

Teilhard de Chardin.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 12/01/2023 08:38 AM

Estimado abuelo,

Estuve leyendo el escrito de Chardin. En su caso ve un como era un hombre de este mundo y también del otro. Se sentía cómodo dentro y fuera de la caverna. Verdaderamente es difícil pensar en el contenido de la fe, cuando nos asombramos del universo. Por ejemplo el teólogo Hans Kung pregunta: Jesús resucitó, pero y luego? Salió con vida de la atmósfera y después se direccionó a un viaje interestelar? Si su cuerpo sigue existiendo, y su sangre sigue en sus venas corriendo. ¿Dónde está entonces este cuerpo?

Son preguntas legítimas. Por muy inusuales y absurdas.

A mitades de Febrero me van a resolver una cuestión en la universidad. Entonces podré ver en claro que fechas tengo para hacer el viaje.

Tentativamente como primera fecha será entre los días del 13 al 21 de Mayo. Yo estaré viviendo en la Ciudad de México, así que nos vamos y regresamos juntos.

Es un gran gesto que aprecio mucho la disponibilidad que ofreces para hacer el viaje este 2023.

Afectuosamente

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE ENERO DE 2023.

Teilhard de Chardin.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Jue 12/01/2023 10:14 AM

Querido nieto,

son buenos días para viajar los que indicas. Es necesario que me avises por lo menos con una semana de anticipación con exactitud.

El lunes viajo a Huatulco con Francisco Huidobro y su esposa, por lo que ya no podré escribirte hasta dentro de tres semanas. Mientras tanto ojalá tú puedas seguir escribiéndome sobre Ratzinger o lo que desees. Todo lo que me escribes lo analizo y lo reflexiono con detenimiento pues me resulta muy interesante y muy ilustrativo.

Afectuosamente.

Obtener Outlook para Android

CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE ENERO DE 2023.

Teilhard de Chardin.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 24/01/2023 08:45 AM

Estimado abuelo,

Te pongo aquí este texto verdaderamente genial de Ratzinger. En lo sucesivo te escribiré sobre lo que estoy leyendo de Dilthey.

La diferencia entre la estructura de un partido ideológico y la Iglesia radica precisamente en la cuestión de la verdad. El materialismo presupone que en el principio no existe la razón, sino lo irrazonable: la materia. En consecuencia, la razón es el producto de lo irrazonable. La convicción básica de la fe cristiana, por otra parte, es que la razón está al principio y con ella la verdad. Hace surgir al ser humano y a la razón humana como capaces de la verdad en primer lugar. La relación del hombre con la verdad es inicialmente esencialmente receptiva y no productiva.

La libertad es ante todo libertad frente a la arbitrariedad.

Desde un punto de vista bíblico, la libertad es algo distinto de la indeterminación. Es participación, y no sólo participación en una determinada estructura social, sino participación en el ser mismo. Significa: ser el dueño de sí mismo del ser y no ser el sujeto del ser. Sólo desde ahí se puede definir a Dios como libertad en persona: porque es la totalidad de la posesión del ser.

Por lo tanto, quien se ha hecho uno con su ser, uno con la verdad misma, es libre. En efecto, quien es uno con la verdad ya no actúa según necesidades y coacciones externas; en él, el ser, el querer y el hacer han llegado a coincidir. De este modo, el hombre puede tocar un finito en lo finito, lo infinito, unirse a él y así, precisamente al reconocer el límite, convertirse él mismo en infinito. Así, en conclusión, se pone de manifiesto una vez más que la enseñanza cristiana sobre la libertad no es un moralismo mezquino. Se guía por una visión integral del ser humano, lo ve en una perspectiva histórica que al mismo tiempo trasciende toda la historia.

Cuando ya hayas leído esto, estarás de regreso de Huatulco, espero haya sido un tiempo de mucho provecho.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE FEBRERO DE 2023.

Filosofía kantiana.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Vie 03/02/2023 01:30 PM

Querido nieto,

Kant es un filósofo extraño, porque representa un giro esencial en el pensamiento filosófico. Él mismo presenta su filosofía en una metáfora expresiva: dice que es como un *giro copernicano*. Por tanto, algo esencialmente nuevo, que abre distintos caminos. Esto bastaría para justificar la dificultad de Kant. Pero ocurre además que Kant no llega a hacer un sistema, a poseer plenamente su sistema; basta con los títulos de sus obras fundamentales: son *Críticas*, algo mediante lo cual pone ciertos límites a la razón y delimita sus objetos; pero parece que tras esas críticas había de venir su doctrina positiva, y ésta no viene. En esa dirección no hay más que fragmentos. Esto es cierto, pero sólo a medias. No sería lícito afirmar rotundamente que Kant no hace su metafísica, porque en sus *Críticas*, incluso —y muy principalmente— en la de la razón pura, está contenida una metafísica. Y aquí empieza la dificultad, porque como esa metafísica no está hecha como tal —más bien está negada—, se presta a no ser vista o a ser mal entendida.

El caso de Kant es parecido al de Platón, como ha visto muy bien Ortega. A Platón, los problemas que le planteaban las cosas lo llevan a descubrir las ideas; pero cuando un hombre ha descubierto la idea ya ha hecho bastante; Platón se queda en las ideas, en las dificultades que éstas le plantean, y no le queda ya tiempo de volver a las cosas. En su vejez, su afán es resolver esas dificultades —así en el *Parménides*— y volver a las cosas, hacer su metafísica.

A Kant le ocurre algo semejante. Es un hombre lento, nada precoz —como casi nadie en filosofía—, y al llegar a su vejez le queda por hacer la parte constructiva; pero su metafísica, en lo esencial, está ya hecha: la *Crítica de la razón pura* es ya metafísica (véase Ortega: *Filosofía pura*, y por otra parte, Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*). Pero esto ya es una interpretación: no se llama por ninguna parte metafísica; más bien dice que la metafísica no es posible.

El kantismo ha sido algo oscilante y ha tenido interpretaciones muy diversas; ha habido varios kantismos distintos, más o menos auténticos.

Kant aparece como generador de un espléndido movimiento filosófico: el idealismo alemán. Hasta tal punto, que los idealistas empiezan por presentar sus filosofías como interpretaciones de Kant. Fichte viene a decir esto: “A Kant no se le ha entendido bien; yo lo he entendido, quizá mejor que Kant mismo”. Toma un punto de vista distinto del de Kant para explicar a éste, y entonces Fichte y los demás idealistas hacen sus filosofías respectivas. Lo que hacen, pues, con Kant es: hacer su propia filosofía por los caminos kantianos y continuar, partiendo de Kant, lo que Kant no hizo; dicho en términos generales: los tres

grandes idealistas —Fichte, Schelling y Hegel— pretenden hacer la metafísica que Kant no llegó a hacer.

El *neo-kantismo* expresa actualización de un pasado, ya que no son kantianos, sino *neokantianos*; por tanto, algo que no es actual, sino que necesita ser renovado, actualizado. Van a ser los exégetas del kantismo: Hermann Cohen, Paul Natorp, sobre todo. No pretenden presentar a Kant, sino a un *neo-Kant*. Su situación frente a los idealistas alemanes es: Kant no era eso.

Los neokantianos son positivistas que dejan de serlo, que vienen del positivismo; esto es lo que determina la índole de la filosofía neokantiana.

El positivismo tenía los siguientes caracteres: 1º, negación de toda posible metafísica; 2º, tendencia muy marcada a convertirse en teoría del conocimiento; 3º, un gran interés por las ciencias *positivas*, y 4º, la propensión a entender la filosofía como una teoría de esa ciencia. Pues bien: la *Crítica de la razón pura* pretende: 1º, determinar las posibilidades del conocimiento; 2º, hacer una teoría filosófica de la ciencia de su tiempo —matemática y física newtoniana—, y 3º, va a rechazar como imposible la metafísica tradicional. Esto lo tiene la *Crítica de la razón pura*, y esto es lo que ven en Kant estos hombres positivistas; pero tiene mucho más y más importante. El neokantismo está teñido de positivismo y tiende a convertirse en una teoría de la ciencia, en una reflexión filosófica sobre el conocimiento y las ciencias positivas. Algo bien distinto, por tanto, del idealismo alemán.

Ahora, el momento presente. Lo que Kant pueda ser para nosotros es muy distinto, porque entre los neokantianos y nosotros han acontecido cosas muy graves: 1º, la elaboración de una filosofía de la vida, con caracteres metafísicos, desde Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey y Bergson; 2º, la constitución de la fenomenología de Husserl, preparada por Brentano, y 3º, se ha llegado finalmente a hacer una metafísica de la vida humana o, mejor, de la razón vital —Ortega— o una ontología de la existencia —Heidegger—. Por tanto, hemos vuelto a la metafísica. Se ha vuelto a ver con claridad que la filosofía es metafísica y no otra cosa, que la teoría del conocimiento es metafísica, y no puede ser una disciplina autónoma y anterior. Por tanto, la interpretación neokantiana de Kant parece parcial —es decir, falsa—, por subrayar sólo lo menos importante. Para el hombre actual, Kant es ante todo un metafísico, que no pudo elaborar sistemáticamente su filosofía, pero que la dejó —en las páginas que menos vieron los neokantianos—. Y su metafísica tiene que ser tal, que haga patente cómo pueden salir de ella las otras metafísicas del idealismo alemán. (Sobre todas estas cuestiones, véase el citado ensayo de Ortega: *Filosofía pura*).

La posición de Kant frente al argumento ontológico suponía que el ser es un predicado real y la existencia una *perfección intrínseca*, que Dios debe tener. Pero si el ser es trascendental, no basta tener la idea de Dios para estar seguro de que exista; la existencia de Dios sólo vendría asegurada por su *posición*. Y como Dios, por su índole misma de ente infinito, no es susceptible de que yo ponga las condiciones necesarias para que se dé en una intuición, resulta que Dios queda allende toda experiencia posible. Y como justamente lo que distingue a las cosas reales de las posibles es el dárseme en conexión con la experiencia, no puede demostrarse ni la existencia de Dios ni tampoco su no existencia.

El saber lo que una persona humana es, lleva envueltas muchas cuestiones: ¿Qué es el mundo donde esa persona está? ¿Qué es una persona? ¿Qué puede esperar y qué puede saber, por tanto, de Dios? Con lo cual volvemos a los tres temas de la metafísica clásica.

Aquí no aparecen como objetos de la razón teórica, sino de la práctica. No es que se llegue a esos objetos mediante un saber especulativo, sino que el hombre se aprehende a sí mismo como *persona moral*, de un modo no demostrable, pero con inmediata evidencia para el sujeto. Y este *factum* de la moralidad exige ser aplicado. ¿Qué cosas son las que hacen posible que el hombre sea persona moral? La libertad de la voluntad, la inmortalidad y la existencia de Dios. La razón práctica nos pone en un íntimo contacto, incondicionado y absoluto, con estos postulados suyos. La razón práctica consiste en la determinación absoluta del sujeto moral. Este es el sentido radical de la *razón pura* kantiana.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE FEBRERO DE 2023.

Filosofía kantiana.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Vie 03/02/2023 01:30 PM

Archivo adjunto: processed-18^a10ca0-7482-481b-981d-53089e0cd821_iVB9saEx.jpeg

Este personaje se parece a ti.

Un abrazo.

PD. Tu última carta fue del 24 de enero.



CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE FEBRERO DE 2023.

Filosofía kantiana.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 26/02/2023 03:10 PM

Estimado abuelo,

Quizá deba empezar este texto contándote el concreto estado desde donde te escribo. Me encuentro en el tren de Múnich a Frankfurt. He pasado cuatro días maravillosos con dos amigos en la capital bávara. Las expectativas de los tres fueron ventajosamente rebasadas. La experiencia estética ha sido de un deleite que me ha llevado a experimentar posibilidades de mí yo antes desconocidas. Al entrar en resonancia con el arte uno se experimenta a sí mismo a través del arte como nunca antes se ha experimentado. Con esto se abre la conciencia de la gran cantidad de “yos” posibles que existen en el Yo. Abrir la mente no es dejar entrar ideas sin cuestionarlas, sino vivir las ideas y experimentar ese nuevo estadio de la conciencia que producen las ideas. Para experimentar aquello es preciso no cuestionar, para que el débil cuestionamiento no nos detenga de observar al mundo con los ojos de las otras ideas que transforman nuestro ser. Que nos enseñan la pluralidad que existe en cada uno de nosotros, que nos hacen vivir una pluralidad interna.

Así me encontré admirando el arte griego como lo admiraban los griegos. Admirando el busto de Homero como lo admiraban los griegos y los romanos. La crucifixión de Rembrandt en donde él mismo se retrata como el que erige la cruz de Cristo. Un Florero pintado. Un tulipán fresco sobre la mesa del café del museo. Un tigre devorando un jabalí que estaba furioso por estar siendo devorado. El jabalí siendo de mis animales preferidos por que es tremendamente agresivo y a la vez tan indefenso. Su doble naturaleza de depredador y presa. (Esto último pintado en escala 3x6 metros en la sala principal del museo y a 7 metros sobre el suelo.) Luego la última cena de Giotto. La crucifixión de Cranach con la tormenta que se aproxima. El busto de Marco Aurelio de época romana. Un viejo arrodillado en un tríptico medieval con un gesto de severidad y profunda humildad. La virgen y el niño de Bellini. Un dálmata con un collar rojo corriendo a lo largo de la orilla de un río que a su vez corre veloz pero en apaciguamiento. Una cúpula monumental con exterior de bronce negro. El arte sublime de Adolf Ziegler. Algunas de Las obras arquitectónicas más bellas que en mi vida he enfrentado se han colocado en estos últimos cuatro días de mi existencia. No solo eran bellas en sí y las admiraba en sí, sino que me identificaba con ellas. La sobriedad. No tenía otra sensación que la de estar en casa. En términos concretos, la escalera de la Vieja Pinacoteca y las galerías de ladrillo iluminadas por el sol que generan el espacio del museo de arte griego. La sensación no era la de recibir estímulos sino la de haber conciliado el sueño. Entrar en resonancia con la belleza del mundo exterior es conciliar el sueño en ellas. No con ellas como si uno estuviera al lado, sino en ellas como si uno participara de ellas. ¿Cómo se participa del ser de algo que evidentemente se sitúa fuera de nosotros y es independiente? ¿Algo que nos antecede y también nos sobrevivirá?. ¿Cual es el plano de encuentro? El espíritu. El espíritu que las inspira y que a

su vez les antecede y les sobrevivirá. El espíritu de donde ellas cobraron existencia. Y es que el Espíritu sólo lo puede percibir alguien con esencia espiritual. El espíritu sólo puede ser percibido por el mismo. El espíritu se percibe a sí mismo, y esa es única actividad. La autopercepción. Ahí está el punto de identificación, de participación y disolución. (Aquí Hegel estaría de acuerdo conmigo, o mejor dicho yo con Hegel.) Y más aún, estaría de acuerdo San Agustín. Las similitudes del pensamiento de Agustín y Hegel me son fascinantes.

El día de ayer asistimos al concierto de la Sexta Sinfonía de Gustav Mahler. Esto te lo platico luego. Sin embargo, sí que recibirás una foto donde me encuentro con mi amigo Alvaro minutos antes de la entrada del director a la sala.

En cuanto a Kant...

Como te lo comentaba, he caído en el infeliz ocurrir de las cosas de haber postergado la lectura de Kant. Entiendo los términos que expresas y las relaciones que indicas. Sin embargo, mi reflexión no ha sido tal para poder escribir desde mi razonamiento propio. Decir que a Platón no le ha dado tiempo de volver a las cosas es no haberlo entendido. Su filosofía o filosofía en general es superar el materialismo. Regresar a las cosas hubiera sido traicionarse a sí mismo y a la filosofía misma.

Me ha entusiasmado mucho que menciones al Parménides de Platón. Ahora mismo me ocupo con esa obra. Sigo leyendo a Simone Weil y ahora también fascinante biografía de Wittgenstein escrita por el Inglés Ray Monk. Wittgenstein acuérdate que fue el alumno preferido de Bertrand Russel quien reconoció le superaba en genio y le quería para que le sucediera en su labor intelectual.

Me compré un gran libro de Título: "Kant y el Idealismo alemán" Se encuentra ya en mi cuarto pero sin leer. Le tengo tremenda ilusión. La otra vertiente sobre la teoría del conocimiento que provocó Kant es la que yo tengo más conocida. Pero presiento que el haber incentivado al idealismo alemán puede ser un tema más divertido de tratar.

P.D Indícame quien es el personaje de la foto.

Un abrazo.

Santiago hijo del Trueno

CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE FEBRERO DE 2023.

Fwd:

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 26/02/2023 03:30 PM

9 Archivos adjuntos: IMG-1462.jpg; IMG-1465.jpg; IMG-1467.jpg; IMG-1470.jpg; IMG-1473.jpg; IMG-1475.jpg; IMG-1476.jpg; IMG-1477.jpg; IMG-1490.jpg

-----Forwarded message-----

From: **Santiago Iturbide** <21.iturbide@gmail.com>

Date: Sun, Feb 26, 2023 at 10:23 PM

Subject:

To: <21.iturbide@gmail.com>

















CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE FEBRERO DE 2023.

Fwd:

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 26/02/2023 03:30 PM

9 Archivos adjuntos: IMG-1492.jpg; IMG-1494.jpg; IMG-1503.jpg; IMG-1504.jpg; IMG-1515.jpg; IMG-1521.jpg; IMG-1538.jpg; 3717c286-acf1-4c68-b7d1-97bfe7351012.jpg; IMG-1557.jpg

-----Forwarded message-----

From: **Santiago Iturbide** <21.iturbide@gmail.com>

Date: Sun, Feb 26, 2023 at 10:25 PM

Subject:

To: <21.iturbide@gmail.com>



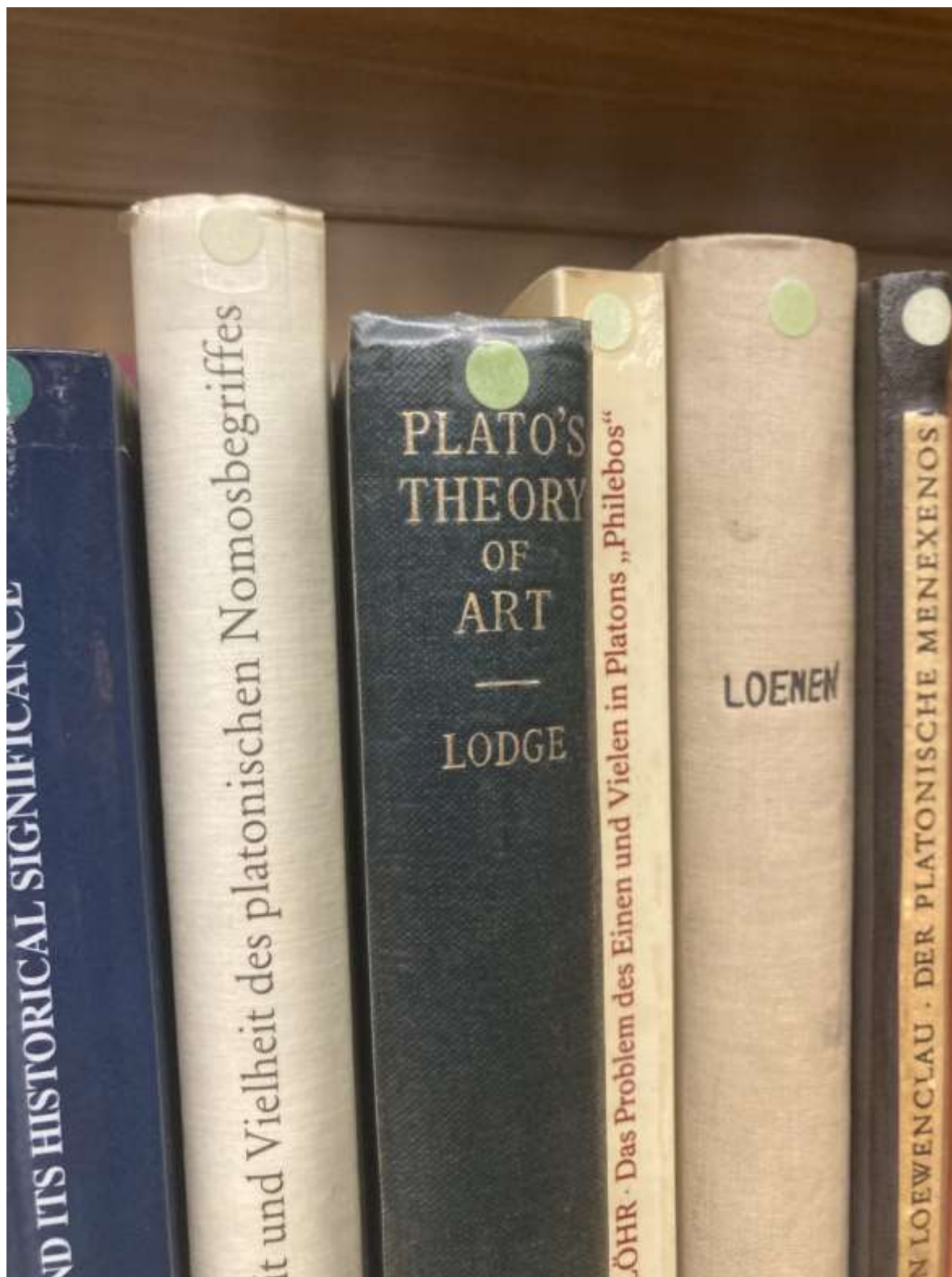
















CORREO ELECTRÓNICO DEL 26 DE FEBRERO DE 2023.

Fwd:

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 26/02/2023 03:34 PM

3 Archivos adjuntos: IMG-1568.jpg; IMG-1570.jpg; IMG-1574.jpg

-----Forwarded message-----

From: **Santiago Iturbide** <21.iturbide@gmail.com>

Date: Sun, Feb 26, 2023 at 10:25 PM

Subject:

To: <21.iturbide@gmail.com>







Kaminzimmer im „F
 dem Gemälde „Die
 von Adolf Ziegler, 19
 Bayerische Staatsbibliothek
 Fotoarchiv Heinrich Hof

Fireplace room in t
 Building' with Ado
 painting 'The Four
 1938

Nazi scul
 1938

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE FEBRERO DE 2023.

Filosofía kantiana.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Luis Felipe Martí Borbolla <lmarti@ipade.mx>; Francisco Martí Borbolla <fmartib@up.edu.mx>; Graciela Martí de Iturbide <cokina72@hotmail.com>; José Carlos Martí Borbolla <josecarlosmartib@gmail.com>

Lun 27/02/2023 09:11 AM

Queridos hijos, les reenvío este bellissimo correo de Santiago. Es todo una obra maestra de la literatura.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE FEBRERO DE 2023.

Filosofía kantiana.

De: Luis Felipe Martí Borbolla <lmarti@ipade.mx>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>; Francisco Martí Borbolla <fmartib@up.edu.mx>; Graciela Martí de Iturbide <cokina72@hotmail.com>; José Carlos Martí Borbolla <josecarlosmartib@gmail.com>

Lun 27/02/2023 09:35 AM

Querido Papá, gracias por compartir estos correos.

Nos vemos el sábado.

Un abrazo,

Luis F.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE FEBRERO DE 2023.

Filosofía kantiana.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Lun 27/02/2023 09:36 AM

Querido nieto, hijo del Trueno. Me quedé maravillado con tu bellissimo e ilustrativo correo; además de ser toda una gran obra maestra de la literatura. Después te escribo más largo sobre Fichte.

Igualmente estoy encantado de que la hayas pasado muy bien con tus amigos.

Un abrazo.

PD. Así mismo te enviaré información sobre el personaje de la foto.

Y te pido, por favor, me envíes la biografía Wittgenstein. A Bertrand Russell se le criticó de haberse dejado manipular por él.

Que bueno que continúes leyendo a Simone Weil, el espíritu más puro de nuestra época. Quedé fascinado con ella.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 01 DE MARZO DE 2023.

Filosofía kantiana.

De: Francisco Martí Borbolla <fmartib@up.edu.mx>

Para: Luis Felipe Martí Borbolla <lmarti@ipade.mx>

CC: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>; Graciela Martí de Iturbide <cokina72@hotmail.com>; José Carlos Martí Borbolla <josecarlosmartib@gmail.com>

Mié 01/03/2023 09:28 AM

Muy interesante, gracias por compartirlo.

Francisco Martí Borbolla.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE MARZO DE 2023.

Filosofía kantiana.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 07/03/2023 07:50 AM

Archivo adjunto: Monk_Ray_Ludwig_Wittgenstein_El_deber_de_un_genio_2a_ed.pdf

Estimado abuelo,

Me ha dado mucho gusto saber que te gusto el texto que escribí sobre Múnich. E incluso que lo hayas considerado una gran obra de literatura. Te adjunto la biografía de Wittgenstein. Antes de imprimirla considera que tiene más de quinientas páginas.

En mi siguiente correo te escribiré mis primeras impresiones de Simone Weil después de haber leído cinco libros suyos. Verdaderamente es el espíritu más puro de nuestra época.

Tengo que adelantarte que me pidieron extender mi contrato de trabajo en la empresa en la que estoy trabajando. Se llama Goldbeck y estoy muy contento de estar en ella. Es la constructoras más grande y moderna de todo Alemania. Por otro lado, se me está abriendo la posibilidad de estudiar el pensamiento de Habermas en la universidad de Frankfurt y comenzar mis estudios de Griego Antiguo.

Debido a estas oportunidades aplazare mi estancia en Alemania y con eso también se aplazará la fecha de nuestro viaje intencionado a la playa. Ya no podrá ser en Mayo, ni tampoco en Junio ni Julio. Pero debido a que no es posible todavía fijar una fecha para el cometido viaje, propongo que en el tiempo por venir, definamos el lugar (la playa) en donde hemos de estar.

Mándame una lista de opciones. En el último de los casos haremos el viaje en las primeras tres semanas de Diciembre 2023.

Un abrazo....

Santiago

Monk Ray

Ludwig Wittgenstein

El deber de un genio

Ludwig Wittgenstein

Ray Monk

Ludwig Wittgenstein

El deber de un genio

Traducción de Damián Alou



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Ludwig Wittgenstein. *The Duty of Genius*
Jonathan Cape
Londres, 1990

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: © Stephen Martin, de la edición original

Primera edición: febrero 1994
Segunda edición: marzo 1997

© Ray Monk, 1990
© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1994
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0773-5
Depósito Legal: B. 10990-1997

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

La lógica y la ética son fundamentalmente la misma cosa:
el deber hacia uno mismo.

OTTO WEININGER, *Sexo y carácter*

ILUSTRACIONES

El autor y los editores desean dar las gracias a las siguientes personas por haberles permitido utilizar las fotografías que aparecen en este libro: doctor Milo Keynes (13); Anne Keynes (15); doctor Norman Malcolm (46); Michael Nedo (1-7, 9-12, 19-34, 36, 39-43, 47, 50-54); Neue Pina-kothe, Munich (foto: Artothek: 7); Gilbert Pattison (37-38, 41-42, 44-45); Ferry Radax (16-18, 48); Technische Hochschule, Berlín (ahora Universidad Técnica de Berlín: 8); Trinity College, Cambridge (14, 35).

- 1 Ludwig Wittgenstein de niño
- 2 Los hijos e hijas de Hermann y Fanny Wittgenstein
- 3 Ludwig, c. 1891
- 4 La gran escalinata de la Alleegasse
- 5 Una fotografía familiar tomada en las bodas de plata de Karl y Leopoldine, 1898
- 6 Ludwig, a la edad de nueve años
- 7 Margaret Wittgenstein, pintada por Gustav Klimt
- 8 La Technische Hochschule de Charlottenburg, Berlín
- 9 La familia a la mesa en el Hochreit
- 10 Ludwig Wittgenstein, hacia los dieciocho años
- 11-12 Con Eccles en la Estación de Vuelo de Cometas de Glossop
- 13 En el río, en Cambridge, con John Maynard Keynes, Virginia Woolf y Rupert Brooke
- 14 Miembros del Club de Ciencia Moral, Cambridge, c. 1913
- 15 David Pinsent
- 16-18 Postales desde Noruega, 1913
- 19-20 Postal a Eccles
- 21-23 La casa de Wittgenstein en Noruega
- 24-25 Con la familia en el Hochreit
- 26-27 La cartilla militar de Wittgenstein durante la Primera Guerra Mundial
- 28 Habitación de Wittgenstein en la pensión de Trattenbach
- 29 Wittgenstein con sus alumnos de Puchberg am Schneeberg
- 30 Frank Ramsey
- 31 Wittgenstein, 1925

- 32-33 Ejemplos de pasador de ventana y tirador de puerta diseñados por Wittgenstein para la casa de su hermana en la Kundmanngasse
- 34 La casa de la Kundmanngasse
- 35-36 Retratos de Wittgenstein: cuando se le concedió una beca para el Trinity College en 1929, y se le dio el grado de *fellow* en 1930
- 37-38 Postal a Gilbert Pattison desde Viena
- 39 Wittgenstein y Francis Skinner en Cambridge
- 40 Wittgenstein con su sobrina Marie Stockert
- 41 Postal enviada a Pattison por Wittgenstein durante sus vacaciones en Tours, Francia, 1941
- 42 Típica muestra de «absurdo» enviada por Wittgenstein a Gilbert Pattison
- 43 Wittgenstein de vacaciones en Francia con Gilbert Pattison
- 44-45 Acerba reacción de Wittgenstein a las actividades diplomáticas de Chamberlain en Munich
- 46 Wittgenstein en el jardín de los *fellows* del Trinity, 1939
- 47 Del álbum de fotos de Wittgenstein: Francis Skinner; y familia y amigos durante las Navidades en Viena
- 48 La granja de los Kingston en County Wicklow, Irlanda
- 49 Tommy Mulkerrins ante su casa de campo en Connemara
- 50 Wittgenstein en Swansea
- 51 Wittgenstein y Ben Richards en Londres
- 52 Wittgenstein en el jardín de la casa de los Von Wright en Cambridge
- 53 Wittgenstein en su lecho de muerte
- 54 Tumba de Wittgenstein, St. Giles, Cambridge

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar debo dar las gracias a Monica Furlong, sin cuyo apoyo jamás hubiera comenzado este libro. Fue ella quien convenció a David Godwin (entonces director editorial de Heinemann) para que considerara la posibilidad de financiar el proyecto. No menos esencial ha sido el sostenido entusiasmo y amable estímulo del propio David Godwin, y el apoyo igualmente sin paliativos del editor americano, Erwin Glikes, de Free Press.

Al principio se temió que el proyecto se fuera a pique a causa de la falta de cooperación de los herederos literarios de Wittgenstein. Me siento muy feliz al afirmar que ha ocurrido justo lo contrario. Los tres albaceas literarios de Wittgenstein, el profesor Georg Henrik von Wright, la profesora G. E. M. Anscombe y Mr. Rush Rhees, ya fallecido, se mostraron excepcionalmente amables, cooperadores y solícitos. Además de concederme autorización para citar los manuscritos inéditos de Wittgenstein, respondieron diligentemente a mis muchas preguntas, y fueron muy generosos al proporcionarme información que de otro modo no hubiera encontrado.

Al profesor Von Wright le estoy particularmente agradecido por su paciencia y sus detalladas réplicas a mis (inicialmente bastante primitivas) especulaciones concernientes a la composición de las *Investigaciones filosóficas*. Sus artículos acerca de los orígenes de las dos grandes obras de Wittgenstein y su meticuloso catálogo de los documentos de Wittgenstein han resultado indispensables. La profesora Anscombe aceptó reunirse conmigo en varias ocasiones para hablarme de sus propios recuerdos de Wittgenstein y responder a mis preguntas. A ella le estoy especialmente agradecido por haberme dado acceso a las cartas de Francis Skinner a Wittgenstein.

La amabilidad demostrada hacia mí por Mr. Rhees estuvo muy por encima de lo que podemos llamar deber. A pesar de su avanzada edad y su frágil salud dedicó muchas horas a discutir conmigo; durante éstas reveló su incomparable conocimiento de la obra de Wittgenstein y sus numerosas intuiciones tanto acerca de su personalidad como de su filosofía. Además me mostró muchos documentos cuya existencia no hubiera conocido de otro modo. Tan preocupado se mostró en transmitirme el máximo po-

sible de sus conocimientos que en una ocasión insistió en pagarme una estancia en un hotel de Swansea, a fin de que nuestras discusiones no quedaran cercenadas por mi retorno a Londres. La noticia de su muerte me llegó cuando acababa el libro. Le echaremos de menos.

Por desgracia, otros amigos de Wittgenstein murieron mientras llevaba a cabo el trabajo de investigación para el libro. Roy Fouracre llevaba mucho tiempo enfermo, pero su esposa fue lo suficientemente amable como para recibirme y proporcionarme copias de las cartas de Wittgenstein a su marido. Igual de amable fue Katherine Thomson, cuyo difunto marido, el profesor George Thomson, expresó poco antes de morir su deseo de conocerme para discutir la visita de Wittgenstein a la Unión Soviética. La señora Thomson también me mostró algunas cartas y me contó algunos de sus recuerdos de Wittgenstein. Al doctor Edward Bevan le conocí más o menos un año antes de su muerte. Sus recuerdos, y los de su viuda, Joan Bevan, constituyen la base del capítulo 27. Tommy Mulkerrins, que proporcionó a Wittgenstein una indispensable ayuda durante la estancia de éste en la costa oeste de Irlanda, era un octogenario inválido pero excepcionalmente lúcido cuando le conocí en su casa de campo, en la primavera de 1986. Sus remembranzas han sido incorporadas en el capítulo 25. Tampoco él, por desgracia, está ya con nosotros.

Otros amigos, felizmente, se encuentran vivos y con buena salud. Mr. Gilbert Pattison, amigo íntimo de Wittgenstein entre 1929 y 1940, se reunió conmigo varias veces y me proporcionó las cartas citadas en el capítulo 11. Mr. Rowland Hutt, amigo tanto de Wittgenstein como de Francis Skinner, manifestó un vivo y servicial interés por mi obra, y me proporcionó las cartas citadas en el capítulo 23. También quiero manifestar mi agradecimiento a Mr. William Barrington Pink, Sir Desmond Lee, al profesor Basil Reeve, al doctor Ben Richards, al doctor Casimir Lewy, a Mr. Keith Kirk, a Mrs. A. Clement, a Mrs. Polly Smythies, al profesor Wolfe Mays, a Mrs. Frances Partridge y a Madame Marguerite de Chambrier, todos los cuales se tomaron la molestia de hablar conmigo —en algunos casos a lo largo de varias reuniones— acerca de sus recuerdos de Wittgenstein. Al profesor Georg Kreisel, al profesor F. A. von Hayeck, a Mr. John King, al profesor Wasif A. Hijab, al profesor John Wisdom, al difunto profesor Sir Alfred Ayer y al padre Conrad Peler, les agradezco sus respuestas a mis cartas y a mis preguntas.

El relato de la labor de Wittgenstein en el Guy's Hospital y en la Royal Infirmary de Newcastle no hubiera podido escribirse sin la ayuda de los colegas de Wittgenstein: Mr. T. Lewis, el doctor Humphrey Osmond, el doctor R. T. Grant, Miss Helen Andrews, el doctor W. Tillman, Miss Naomi Wilkinson, el doctor R. L. Waterfeld, el doctor Erasmus Barlow y el profesor Basil Reeve. Al doctor John Henderson le agradezco su ayuda a la hora de ponerme en contacto con muchos de estos colegas. El doctor Anthony Ryle me mostró amablemente la carta de su padre citada en el capítulo 21, y me permitió citarla del diario que

llevaba cuando era niño. A él y al profesor Reeve les estoy agradecido por haber leído y comentado un borrador anterior de este capítulo.

A Mr. Oscar Wood, a Sir Isaiah Berlin y a Alady Mary Warnock les agradezco sus evocaciones de la reunión de la Jowett Society descrita en el capítulo 24, la única ocasión en que Wittgenstein tomó parte en un encuentro filosófico en Oxford.

Muchas personas que no conocieron a Wittgenstein también me proporcionaron una valiosa ayuda, y en este contexto me complace manifestar mi reconocimiento y gratitud al profesor W. W. Bartley III, al profesor Quentin Bell, a Mrs. Margaret Sloan, a Mr. Michael Straight, a Mr. Colin Wilson y al profesor Konrad Wünsche, quienes respondieron atentamente a mis cartas, y a Mrs. Anne Keynes, al doctor Andrew Hodges y al profesor George Steiner, quien fue tan amable como para concertar una cita en la que discutir algunos temas que surgieron durante mi investigación. Mrs. Keynes también me proporcionó amablemente una tesis de filosofía escrita por su tío, David Pinsent.

Mi investigación me llevó de un lado a otro, pero debo mencionar dos viajes en particular; los realizados a Irlanda y a Austria. En Irlanda, mi amigo Jonathan Culley me hizo de chófer por Dublín, el condado de Wicklow y el condado de Galway, mostrando una inagotable paciencia y aportando una muy necesaria (aunque de otro modo ausente) sensación de perentoriedad y puntualidad. En Dublín recibí la ayuda de Mr. Paul Drury, en Wicklow de la familia Kingston, y en Connemara la de Tommy Mulkerrins. Mr. y Mrs. Hugh Price, Mrs. R. Willoughby y Mr. Sean Kent me ofrecieron una gran ayuda durante todo el camino. Mi viaje a Austria resultó agradable y cómodo gracias a la amabilidad mostrada por mi amigo Wolfgang Grüber y a la hospitalidad de su hermano Heimo. En Viena tuve el placer de conocer a Mrs. Katrina Eisenburger, nieta de Helena Wittgenstein, y a otro miembro de la familia, la doctora Elizabeth Wieser. También recibí la amable ayuda del profesor Herman Hänsel. En mi visita a las montañas de Weschel, donde Wittgenstein fue maestro en las escuelas de Trattenbach y Otterthal, fui enormemente ayudado por el doctor Adolf Hübner, que no sólo me hizo de guía en la zona y me proporcionó copias del fascinante material que había recogido para el Centro de Documentación de Kirchberg, sino que también —con una amabilidad realmente extraordinaria— tuvo la delicadeza de volver a sacar una serie de fotos que yo ya había tomado, tras descubrir que las mías se habían estropeado.

Al doctor T. Hobbs, de la Wren Library, Trinity College, Cambridge; al doctor A. Baster de la Wills Library, Guy's Hospital; a Miss M. Nicholson, de los Archivos de la Junta de Investigación Médica; y al personal de la British Library, la Bodleian Library, Oxford, y la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, hago extensivo mi agradecimiento por su sempiterna cortesía y ayuda. A mi amigo Wolf Salinger le doy las gracias por las molestias que se tomó en mi nombre a la hora de descubrir los documentos que pudieran existir en la Universidad Técnica de Berlín de la época

que Wittgenstein pasó allí como estudiante de ingeniería (cuando era la Technische Hochschule). También doy las gracias al personal de la biblioteca universitaria por la ayuda que le proporcionaron a Mr. Salinger.

Una de las recopilaciones de cartas más importantes utilizadas en este libro es la conservada por el Archivo Brenner de la Universidad de Innsbruck. Se trata de una colección de varios cientos de cartas dirigidas a Wittgenstein (incluidas las de Bertrand Russell y Gottlob Frege utilizadas en los capítulos 6, 7, 8 y 9) que sólo en fecha reciente ha podido consultarse. Agradezco al doctor P. M. S. Hacker, del St. John's College, Oxford, que llamara mi atención hacia la existencia de estas cartas, y al doctor Walter Methlagl y al profesor Allan Janik del Archivo Brenner su amabilidad al permitirme acceder a ellas, y al cedermé su tiempo a fin de discutir conmigo los contenidos de las cartas. Por el permiso para citar estas y otras cartas de Bertrand Russell doy las gracias a Kenneth Blackwell, del Archivo Russell, McMaster University, Hamilton, Ontario.

Siento una especial gratitud hacia el doctor Michael Nedo, del Trinity College, Cambridge, cuyo conocimiento de los manuscritos de Wittgenstein no tiene parangón, y que a lo largo de los años ha recogido fotografías, documentos y copias de documentos relacionados con Wittgenstein, y que constituyen un archivo inmensamente útil. No sólo me permitió un acceso completamente libre a este material, sino que también dedicó una gran parte de su tiempo a la discusión de muchos y variados aspectos de mi investigación. He contraído una enorme deuda con él por haberme proporcionado copias de sus meticulosas transcripciones de los comentarios en clave de los manuscritos de Wittgenstein.

De igual modo, el doctor Paul Wijdeveld me ha sido de gran ayuda en diversos aspectos. Permitted que me beneficiara de la meticulosa investigación que ha dirigido en relación a la casa que Wittgenstein diseñó, advirtiéndome acerca de la existencia de fuentes ya publicadas de las que, de otro modo, no hubiera tenido noticia, y proporcionándome una copia en borrador de su propia investigación y de los muchos documentos que descubrió concernientes a la relación de Wittgenstein con Paul Engelmann.

Por haber leído y realizado algunos comentarios de los primeros borradores de este libro estoy agradecido al doctor G. P. Baker, del St. John's College, Oxford. El doctor Baker y su colega el doctor P. M. S. Hacker fueron lo suficientemente amables como para hacerme llegar el de la obra que ahora ocupa su tiempo. El profesor Stephen Toulmin leyó amablemente todo el manuscrito e hizo algunas sugerencias que fueron de gran ayuda, así como algunas críticas constructivas. Mis editores, David Godwin y Erwin Glikes, han leído muchos borradores, y me han hecho multitud de útiles indicaciones. Al preparar el manuscrito para su publicación, Alison Mansbridge señaló muchos errores que de otro modo yo no hubiera advertido, y le estoy muy agradecido por el entusiasmo y la meticulosidad con la que afrontó esta difícil tarea. El doctor David McLintock comprobó amablemente la exactitud de mis traducciones de las cartas de Frege y de las entradas de los diarios de Wittgenstein. Hizo muchas co-

rrecciones importantes y llamó mi atención hacia cierto número de interesantes matices y alusiones que de otro modo se me habrían pasado por alto. Cualquier error no subsanado, por supuesto, es de mi completa responsabilidad.

Sin la ayuda de mi agente, Mrs. Gill Coleridge, no podría haber sobrevivido estos últimos cuatro años. A Jenny le debo mi más efusivo agradecimiento por haberlos sobrevivido en mi compañía.

RAY MONK
Londres,
diciembre, 1989

INTRODUCCIÓN

La figura de Ludwig Wittgenstein ejerce una fascinación muy especial que no queda totalmente explicada por la enorme influencia que ha ejercido en el desarrollo de la filosofía de este siglo. Incluso aquellos no muy interesados en la filosofía analítica le profesan admiración. Se han escrito poemas acerca de él, se han pintado cuadros inspirados por él, se ha puesto música a su obra, y se le ha convertido en personaje central de una novela de éxito que es poco más que una biografía novelada (*The World as I Found It*, de Bruce Duffy). Además, existen al menos cinco programas de televisión dedicados a él, y se han escrito incontables evocaciones de su persona, con frecuencia por gente que le conoció muy poco. (F. R. Leavis, por ejemplo, que quizá habló con él en cinco o seis ocasiones, ha hecho de sus «Recuerdos de Wittgenstein» el tema de un artículo de dieciséis páginas.) Se han publicado remembranzas de Wittgenstein escritas por la mujer que le enseñó ruso, por el hombre que le llevaba la turba a su casa de campo de Irlanda, y por el hombre que, aunque no le conocía muy bien, dio la casualidad que tomó las últimas fotografías que se conservan de él.

Todo esto, en cierto modo, sigue un rumbo distinto de la ininterrumpida industria que produce comentarios acerca de la filosofía de Wittgenstein. Sin embargo, esta industria también progresa con rapidez. Una bibliografía reciente de fuentes secundarias enumera no menos de 5.868 artículos y libros acerca de su obra. De ellos, muy pocos resultarían de interés (o ni siquiera inteligibles) a cualquiera que no pertenezca al mundo académico, y del mismo modo escasos serían los autores de esos libros o artículos que sentirían curiosidad por los aspectos de la vida y la personalidad de Wittgenstein que han inspirado las obras mencionadas en el párrafo anterior.

Parece, por tanto, que el interés por Wittgenstein, por grande que sea, sufre de una inoportuna polaridad entre aquellos que estudian su obra aislada de su vida y los que encuentran su vida fascinante y su obra ininteligible. Creo que resulta una experiencia común a cualquiera que lea, digamos, la *Semblanza* de Norman Malcolm, el hallarse fascinados por la figura que allí se describe, y luego sentirse impulsados a leer directamente la obra de Wittgenstein, sólo para encontrarse con que no entienden ni

una palabra. Hay que decir que existen muchos y excelentes libros introductorios a la obra de Wittgenstein, que explican cuáles son sus temas filosóficos fundamentales y su manera de abordarlos. Lo que no explican es qué tiene que ver su obra con *él*: cuáles son las relaciones entre las preocupaciones éticas y espirituales que dominaron su vida y las cuestiones filosóficas, aparentemente bastante remotas, que dominaron su obra.

El objetivo de este libro es llenar ese hueco. Al describir su obra y su vida en una sola narración, espero aclarar cómo esta obra procede de este hombre, y mostrar —algo que muchos de los que leen a Wittgenstein perciben de una manera instintiva— la unidad de sus intereses filosóficos y de su vida emocional y espiritual.

I. 1889-1919

1. EL LABORATORIO DE LA AUTODESTRUCCIÓN

«¿Por qué debería uno decir la verdad si puede serle beneficioso decir una mentira?»

Éste era el tema de las primeras reflexiones filosóficas de Ludwig Wittgenstein de que tenemos constancia. Más o menos a la edad de ocho o nueve años, hizo una pausa en algún umbral para considerar la cuestión. Al no encontrar ninguna respuesta satisfactoria, concluyó que, después de todo, no había nada malo en mentir en determinadas circunstancias. En una época posterior de su vida, describió el suceso como «una experiencia que, aunque no fuese decisiva en mi futuro modo de vida, resultaba en cualquier caso característica de mi naturaleza en esa época».

En cierto aspecto, el episodio es característico de toda su vida. Contrariamente, digamos, a Bertrand Russell, que se dedicó a la filosofía con la esperanza de encontrar certeza donde previamente había percibido sólo duda, Wittgenstein fue atraído hacia esa disciplina por una compulsiva tendencia a ser asaltado por cuestiones semejantes a la más arriba descrita. La filosofía, podríamos decir, fue a él, no él a la filosofía. Experimentaba tales dilemas como intrusiones indeseables, enigmas que se abrían paso hacia él y le tenían cautivo, incapaz de seguir adelante con su vida cotidiana hasta que pudiera disiparlos con una solución satisfactoria.

Y aun con todo, la respuesta juvenil de Wittgenstein a este problema en particular es, en otro sentido, muy poco característica de él. Su fácil aceptación de la deshonestidad es fundamentalmente incompatible con la implacable veracidad por la que Wittgenstein era tanto admirado como temido de adulto. También es quizá incompatible con lo que él creía que era ser un filósofo. «Llámame un buscador de la verdad», le escribió una vez a su hermana (la cual, en una carta dirigida a él, le había calificado de gran filósofo), «y me quedaré satisfecho».

Esto apunta no a un cambio de opinión, sino a un cambio de carácter, el primero de muchos en una vida marcada por una serie de transformaciones, emprendidas en momentos de crisis y asumidas con la convicción de que el origen de la crisis era él mismo. Es como si la vida fuera una continua batalla contra su propia naturaleza. Siempre que lograba algo, lo hacía generalmente con la sensación de que era a pesar de su naturaleza. El logro definitivo, en este sentido, sería la completa superación de sí

mismo, una transformación que haría que la filosofía en sí misma fuera totalmente innecesaria.

En una época posterior de su vida, cuando alguien le señaló que la inocencia infantil de G. E. Moore era algo digno de elogio, Wittgenstein objetó: «No veo por qué», dijo, «a menos que también sea digno de elogio la de un *niño*. Pues no está usted hablando de la inocencia por la que un hombre ha luchado, sino de una inocencia que procede de una ausencia natural de tentación.»

El comentario apunta a una autovaloración. El propio carácter de Wittgenstein —la personalidad compulsiva, intransigente y dominante evocada en las muchas semblanzas escritas por sus amigos y estudiantes— era algo por lo que tenía que luchar. De niño tenía una disposición dulce y sumisa: ansioso por complacer, dispuesto a conformarse, y, como hemos visto, dispuesto a trapichear con la verdad. La historia de los primeros dieciocho años de su vida es, por encima de todo, la historia de esta lucha, de las fuerzas dentro y fuera de él que impulsan tal transformación.

Ludwig Josef Johann Wittgenstein nació el 26 de abril de 1889, el octavo y último hijo de una de las familias más ricas de la Viena de los Habsburgo. El nombre y la riqueza de la familia ha conducido a algunos a suponer que estaba emparentada con una familia de la aristocracia alemana, la Seyn-Wittgenstein. No es así. Sólo hacía tres generaciones que la familia llevaba el nombre de Wittgenstein. Éste fue adoptado por el bisabuelo paterno, Moses Maier, que trabajaba como agente de compra-venta de tierras para la familia principesca, y que, tras el decreto napoleónico de 1808 exigiendo que los judíos adoptaran un apellido, tomó el de sus jefes.

Dentro de la familia se extendió la leyenda de que el hijo de Moses Maier, Hermann Christian Wittgenstein, era vástago ilegítimo de un príncipe (de la casa Wittgenstein, Waldeck o Esterházy, según la versión de la historia), pero no existe ninguna base sólida que la sostenga. La verdad de esa historia parece muy dudosa, ya que data de una época en que la familia intentaba (con éxito, como veremos posteriormente) que se la reclasificara según las Leyes de Nuremberg.

La historia se ajustaba a la personalidad del propio Hermann Wittgenstein, que adoptó el nombre de «Christian» en un deliberado intento de disociarse del entorno judío. Cortó todos los vínculos con la comunidad judía en la que había nacido, y dejó su ciudad natal de Korbach para vivir en Leipzig, donde hizo una próspera carrera como comerciante en lanas, comprándolas en Hungría y Polonia y vendiéndolas en Inglaterra y Holanda. Eligió como esposa a la hija de una eminente familia judía vienesa, Fanny Figdor, pero antes de su boda, en 1838, también ella se había convertido al protestantismo.

Cuando se trasladaron a Viena, en la década de 1850, los Wittgenstein probablemente ya no se consideraban judíos. De hecho, Hermann Christian adquirió reputación de antisemita, y prohibió firmemente a sus hijos

que se casaran con judíos. Tenía una gran familia —ocho hijas y tres hijos— y en general todos hicieron caso de la advertencia del padre, y contrajeron matrimonio con miembros de las clases profesionales protestantes de Viena. De este modo se estableció una red de jueces, abogados, profesores y clérigos en los que los Wittgenstein podían confiar si necesitaban los servicios de alguna de estas profesiones tradicionales. La asimilación de la familia fue tan completa que una de las hijas de Hermann tuvo que preguntarle a su hermano Louis si eran ciertos los rumores que había oído acerca de los orígenes judíos de la familia. «*Pur sang, Milly*», replicó él, «*pur sang*.»

La situación no era distinta de la de otras notables familias vienesas: no importaba lo integrados que estuvieran en la clase media vienesa, y no importaba lo apartados que estuvieran de sus orígenes, ellos todavía seguían siendo —de manera harto misteriosa— judíos «por los cuatro costados».

Los Wittgenstein (contrariamente a, digamos, los Freud) no formaban de ningún modo parte de una comunidad judía, excepto en un sentido, esquivo pero importante, que podríamos hacer extensivo a la totalidad de Viena; el judaísmo tampoco desempeñó ningún papel en su educación. Su cultura era enteramente germánica. Fanny Wittgenstein procedía de una familia de comerciantes que tenía estrechos vínculos con la vida cultural austríaca. Eran amigos del poeta Franz Grillparzer, y los artistas de Austria les conocían como coleccionistas entusiastas y selectivos. Uno de los primos de Fanny era un famoso virtuoso del violín, Joseph Joachim, en cuya educación tanto ella como Hermann desempeñaron un papel decisivo. Le adoptaron cuando tenía doce años y le enviaron a estudiar con Felix Mendelssohn. Cuando el compositor preguntó qué debía enseñarle, Hermann Wittgenstein replicó: «¡Sólo déjele respirar el mismo aire que usted!»

A través de Joachim, la familia fue presentada a Johannes Brahms, cuya amistad valoraban por encima de cualquier otra. Brahms daba lecciones de piano a las hijas de Hermann y Fanny, y posteriormente asistiría con regularidad a las veladas musicales ofrecidas por los Wittgenstein. Al menos una de sus obras mayores —el Quinteto para clarinete— fue interpretada por primera vez en casa de los Wittgenstein.

Ése era el aire que respiraban los Wittgenstein: una atmósfera de cierto nivel cultural y confortable respetabilidad, viciada sólo por el mal olor del antisemitismo, cuyo mero husmeo era suficiente para recordarles permanentemente sus orígenes «no arios».

El comentario de su abuelo a Mendelssohn iba a encontrar eco muchos años más tarde en Ludwig Wittgenstein, cuando éste urgía a uno de sus estudiantes de Cambridge, Maurice Drury, a que dejara la universidad. «Para usted», le dijo, «no hay oxígeno en Cambridge.» Opinaba que a Drury le iría mejor consiguiendo un empleo entre la clase obrera, donde el aire era más saludable. Con respecto a sí mismo —su propia decisión de permanecer en Cambridge—, la metáfora encuentra un giro interesante:

«Para mí esto no tiene importancia», le dijo a Drury, «yo fabrico mi propio oxígeno.»

Su padre, Karl Wittgenstein, había mostrado una independencia similar con respecto a la atmósfera en que se había criado, y la misma determinación a la hora de fabricar la suya propia. Karl era la excepción entre los hijos de Hermann y Fanny: el único cuya vida no quedó condicionada por las aspiraciones de los padres. Fue un niño difícil, y a una temprana edad se rebeló contra la ceremoniosidad y el autoritarismo de sus padres, y se resistió a sus intentos de proporcionarle el tipo de educación clásica apropiada a un miembro de la burguesía vienesa.

A los once años intentó escaparse de casa. A los diecisiete fue expulsado de la escuela por haber escrito un trabajo negando la inmortalidad del alma. Hermann perseveró. Intentó proseguir con la educación de Karl en su propia casa, utilizando tutores privados que le ayudaran a pasar los exámenes. Pero Karl volvió a escaparse, y esta vez con éxito. Tras ocultarse en el centro de Viena durante un par de meses, voló a Nueva York, llegando allí sin un penique y llevando poco más que su violín. Sin embargo se las arregló para mantenerse durante dos meses trabajando de camarero, músico de café, barman y profesor (de violín, trompa, matemáticas, alemán y cualquier cosa que se le ocurriera). La aventura sirvió para dejar claro que él era su propio amo, y cuando regresó a Viena, en 1867, se le permitió —de hecho se le animó— a seguir su inclinación práctica y técnica, y a estudiar ingeniería en lugar de sumarse al negocio de su padre y hermanos en la administración de bienes inmuebles.

Después de un año en el instituto técnico de Viena y de un aprendizaje consistente en una serie de empleos en varias empresas de ingeniería, Paul Kupelwieser, hermano de su cuñado, le ofreció a Karl el puesto de delineante en la construcción de un tren de laminación en Bohemia. Ésa era la gran oportunidad de Karl. Su subsiguiente ascenso dentro de la compañía fue tan asombrosamente rápido que al cabo de cinco años había sucedido a Kupelwieser en el cargo de director ejecutivo. En los diez años siguientes demostró ser quizá el más astuto industrial del imperio austro-húngaro. La fortuna de su compañía —y naturalmente la suya propia— se incrementó a buen ritmo, de manera que en la última década del siglo XIX se había convertido en el hombre más rico del imperio y en la figura señera de la industria del hierro y el acero. Como tal, pasó a ser, para los críticos de los excesos del capitalismo, uno de los arquetipos del industrialismo agresivamente adquisitivo. Por medio de él los Wittgenstein se convirtieron en el equivalente austriaco de los Krupp, los Carnegie o los Rothschild.

En 1898, habiendo amasado una fortuna personal que hasta el día de hoy ha proporcionado una vida holgada a sus descendientes, Karl Wittgenstein se retiró repentinamente de los negocios, dimitiendo de todos los consejos de administración de las compañías de acero que había presidido y transfiriendo sus inversiones a valores extranjeros —principalmente norteamericanos—. (Este último acto demostró ser asombrosamente pres-

ciente, asegurando a su familia contra la inflación que paralizó Austria tras la Primera Guerra Mundial.) Por entonces era el padre de ocho hijos de extraordinario talento.

La madre de los hijos de Karl Wittgenstein era Leopoldine Kalmus, con la que Karl se casó en 1873, al principio de su vertiginoso ascenso en la compañía de Kupelwieser. Al elegirla, Karl había demostrado ser de nuevo la excepción de la familia, pues Leopoldine era la única esposa parcialmente judía de los hijos de Hermann Christian. Sin embargo, aunque su padre, Jakob Kalmus, descendía de una prominente familia judía, había sido educado como católico; su madre, Marie Stallner, era completamente «aria», hija de una reputada familia (católica) austriaca y terrateniente. De hecho, en aquel momento (hasta que las Leyes de Nuremberg no se aplicaron en Austria, al menos) Karl no se había casado con una judía, sino con una católica, y de este modo había dado otro paso hacia la asimilación de la familia Wittgenstein en el *establishment* vienés.

Los ocho hijos de Karl y Leopoldine fueron bautizados en la fe católica y educados como miembros orgullosos de la alta burguesía austriaca. A Karl Wittgenstein incluso se le ofreció la posibilidad de unirse a las filas de la nobleza, pero declinó la invitación de añadir el aristocrático «von» a su nombre, pues tenía la impresión de que un gesto así sería visto como el estigma del advenedizo.

Sin embargo, su inmensa riqueza permitió a la familia vivir con un cierto estilo aristocrático. Su hogar en Viena, en la «Alleegasse» (ahora Argentinergasse), era conocido fuera del círculo familiar como el Palais Wittgenstein, y era ciertamente suntuoso, pues había sido construido para un conde años antes, en ese mismo siglo. Además de esa casa, la familia poseía otra en la Neuwaldeggasse, en las afueras de Viena, y una gran finca en el campo, el Hochreit, a la que se retiraban durante el verano.

Leopoldine (o «Poldy», como se la conocía en la familia) era, aun juzgándola desde el criterio más estricto, una mujer de excepcional talento musical. Para ella, la música ocupaba el segundo lugar en la vida, sólo después del bienestar de su marido. A ella se debe que la casa de la Alleegasse se convirtiera en un centro de gran excelencia musical. A sus veladas asistían, entre otros, Brahms, Mahler y Bruno Walter, que ha descrito «la atmósfera saturada de humanidad y cultura» que reinaba. El organista y compositor ciego Josef Labor debía en gran parte su carrera al mecenazgo de la familia Wittgenstein, que le tenía en muy alta estima. En una época posterior de su vida, Ludwig Wittgenstein solía decir que había sólo seis *grandes* compositores: Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Brahms... y Labor.

Tras retirarse de la industria, Karl Wittgenstein llegó a ser conocido como un gran mecenas de las artes plásticas. Ayudado por su hija menor, Hermine —ella misma una pintora de talento—, reunió una notable colección de valiosas pinturas y esculturas, incluyendo obras de Klimt, Moser y

Rodin. Klimt le llamaba «ministro de Bellas Artes» en gratitud por haber financiado tanto el Edificio Secession (en el que se exponían las obras de Klimt, Schiele y Kokoschka), y el mural del propio Klimt, *Filosofía*, que había sido rechazado por la Universidad de Viena. Cuando la hermana de Wittgenstein, Margarete, se casó en 1905, se le encargó a Klimt que pintara su retrato de bodas.

Así pues, los Wittgenstein estuvieron en el centro de la vida cultural vienesa durante la que fue su época, si no más gloriosa, sí más dinámica. El período de la historia cultural de Viena que va de finales del siglo XIX hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial ha sido objeto, de manera bastante justificable, de un gran interés en los últimos años. Ha sido descrito como una época de «nervioso esplendor», una frase que también podría utilizarse para caracterizar el entorno en el que fueron educados los hijos de Karl y Poldy. Puesto que tanto en la ciudad en general como dentro de la familia, tras «la atmósfera saturada de humanidad y cultura», había duda, tensión y conflicto.

En la época actual, la fascinación del *fin de siècle* vienes reside en el hecho de que sus tensiones prefiguran aquellas otras que han dominado la historia de Europa a lo largo del siglo XX. De aquellas tensiones surgieron gran parte de los movimientos intelectuales y culturales que han conformado la historia. Fue, en una muy citada frase de Karl Kraus, el «laboratorio de investigación para la destrucción del mundo»: el lugar donde nacieron tanto el sionismo como el nazismo, el lugar donde Freud desarrolló el psicoanálisis, donde Klimt, Schiele y Kokoschka inauguraron el movimiento *Jugendstil* en pintura, donde Schönberg desarrolló la música atonal y Adolf Loos introdujo el estilo arquitectónico severamente funcional y sin adornos que caracteriza a la época moderna. En casi todos los campos de la actividad humana, lo nuevo emergía a partir de lo viejo, el siglo XX del XIX.

Que esto sucediera en Viena resulta especialmente destacable, ya que era el centro de un imperio que, en muchos aspectos, todavía no había salido del siglo XVIII. La naturaleza anacrónica de este imperio quedaba simbolizada por su anciano regente. Francisco José, emperador de Austria desde 1848 y rey de Hungría desde 1867, iba a seguir siendo tanto *kaiserlich* como *königlich* hasta 1916, después de lo cual el desvencijado conglomerado de reinos y principados que había constituido el imperio Habsburgo se derrumbó de pronto, y su territorio quedó dividido entre los estados nacionales de Austria, Hungría, Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia e Italia. Los movimientos nacionalistas y democráticos del siglo XIX habían hecho que este derrumbe fuera inevitable mucho tiempo antes: más o menos durante los últimos cincuenta años de su existencia, el imperio sobrevivió haciendo equilibrios entre una y otra crisis, y sólo aquellos que hacían oídos sordos a las tendencias en boga podían creer en su supervivencia. Para aquellos que deseaban que sobreviviera, la situación política era siempre «desesperada, pero no seria».

El hecho de que innovaciones tan radicales surgieran en un estado

como ése no resulta, quizá, tan paradójico: allí donde lo viejo se encuentra en tan palmaria decadencia, lo nuevo *tiene* que emerger. El imperio *era* una tierra de genios, después de todo, tal como Robert Musil observó una vez en una famosa frase: «Y eso, probablemente, fue su ruina.»

Lo que distinguía a los intelectuales de la *Jung Wien* de sus antecesores era el reconocimiento de la decadencia que les rodeaba, su rechazo a fingir que las cosas podían seguir como siempre. El sistema atonal de Schoenberg se fundaba en la convicción de que el viejo sistema de composición estaba agotado; el rechazo a los ornamentos por parte de Adolf Loos en el reconocimiento de que los adornos barrocos de los edificios se habían convertido en una cáscara vacía y que no significaban nada; los postulados de Freud de las fuerzas inconscientes en la intuición de que tras las convenciones y costumbres de la sociedad se reprimía y negaba algo muy real e importante.

En la familia de Wittgenstein, esa diferencia generacional quedaba patente de un modo que reflejaba sólo parcialmente esa más amplia disonancia. Karl Wittgenstein, después de todo, no era ningún representante del viejo orden de los Habsburgo. De hecho, representaba una fuerza que curiosamente había tenido poco impacto en la vida del imperio austro-húngaro: la del empresario metafísicamente materialista, políticamente liberal y agresivamente capitalista. En Inglaterra, Alemania o —quizá especialmente— Estados Unidos, habría sido visto como un hombre de su tiempo. En Austria iba a contracorriente. Tras su retirada de los negocios publicó una serie de artículos en el *Neue Freie Presse*, ensalzando las virtudes de la libertad de empresa en Estados Unidos, pero ésa era una cuestión que en la política austríaca ocupaba solamente un lugar marginal.

La ausencia de una efectiva tradición liberal en Austria era uno de los principales factores que marcan la diferencia entre su historia política y la de las otras naciones europeas. Su política estaba dominada —y seguiría siendo así hasta el ascenso de Hitler— por la lucha entre el catolicismo de los socialistas cristianos y el socialismo de los socialdemócratas. Secundaria a este conflicto principal era la oposición a ambos partidos —cada uno de los cuales, a su manera, deseaba mantener el carácter supranacional del imperio— del movimiento pangermánico liderado por Georg von Schönerer, que abrazó el tipo de nacionalismo antisemita, *Volksisch*, adoptado luego por los nazis.

Al no formar parte de la vieja guardia ni ser tampoco socialistas —y desde luego, mucho menos nacionalistas pangermánicos—, los Wittgenstein tenían poco que aportar a la política de su país. Y, aun con todo, los valores que habían convertido a Karl Wittgenstein en un industrial de éxito eran, desde otro punto de vista, el foco de un conflicto generacional en el que hallan eco las tensiones más generalizadas de la época. Como industrial de éxito, Karl estaba satisfecho de *adquirir* cultura; sus hijos, y especialmente los varones, tenían el propósito de aportar algo a ésta.

Quince años separaban a la hija mayor, Hermine, del más joven, Ludwig, y sus ocho hijos podrían dividirse en dos generaciones diferentes: Hermine, Hans, Kurt y Rudolf, los mayores; Margarete, Helene, Paul y Ludwig, los más jóvenes. Cuando los dos muchachos de menor edad alcanzaron la adolescencia, el conflicto entre Karl y su primera generación de hijos había dictado que Paul y Ludwig crecieran bajo un régimen bastante diferente.

El sistema dentro del que se educaron los hijos mayores de Karl estuvo dominado por la determinación de éste de que continuaran su negocio. No se les iba a enviar a la escuela (donde adquirirían las malas costumbres de las mentes del *establishment* austriaco), sino que se les educaría privadamente, de un modo que preparara sus mentes para los rigores intelectuales del comercio. Se les enviaría a algún lugar del imperio comercial de Wittgenstein, donde adquirirían la pericia técnica y comercial necesaria para triunfar en la industria.

Con uno sólo de sus hijos consiguió Karl algo parecido al efecto deseado. Kurt, por consenso común el hijo de menos talento, se avino a los deseos del padre y durante una época se convirtió en director de la compañía. Su suicidio, contrariamente al de sus hermanos, no estuvo relacionado con la presión ejercida por el padre. Fue mucho después, al final de la Primera Guerra Mundial, cuando se pegó un tiro, en el momento en que las tropas que estaban a su mando se negaron a obedecer órdenes.

El efecto de las presiones del padre sobre Hans y Rudolf fue desastroso. Ninguno de los dos tenía la menor intención de convertirse en capitán de la industria. Con ánimos y apoyo, Hans podría haber llegado a ser un gran compositor, o al menos un concertista de éxito. Incluso la familia Wittgenstein —cuyos miembros, en su casi totalidad, poseían un considerable talento musical— le consideraba excepcionalmente dotado. Era un prodigio musical de talentos mozartianos: un genio. Siendo todavía un niño ya dominaba el piano y el violín, y a la edad de cuatro años comenzó a componer sus primeras obras. Para él, la música no era algo interesante, sino una pasión voraz; tenía que estar en el centro, no en la periferia de su vida. Enfrentado a la insistencia de su padre para que se labrara un futuro en la industria, hizo lo que su padre había hecho antes que él y se escapó a América. Su intención era ganarse la vida como músico. Qué le sucedió exactamente, nadie lo sabe. En 1903 se informó a la familia de que un año antes había desaparecido de una embarcación en Chesapeake Bay, y que no se le había vuelto a ver desde entonces. La conclusión obvia fue que se había suicidado.

¿Hubiera llevado Hans una vida feliz de haber sido libre para dedicarse a la carrera musical? ¿Hubiera estado mejor preparado para enfrentarse a la vida fuera de la enrarecida atmósfera del hogar de los Wittgenstein de haber ido a la escuela? Obviamente, nadie lo sabe. Pero Karl quedó lo suficientemente afectado por la noticia como para cambiar los métodos a aplicar a sus dos hijos menores, Paul y Ludwig, que fueron a la escuela y a quienes se permitió seguir sus propias inclinaciones.

Para Rudolf, el cambio llegó demasiado tarde. Ya estaba en la veintena cuando Hans desapareció, y él mismo se embarcó en una dirección similar. También él se había rebelado contra los deseos de su padre, y en 1903 estaba viviendo en Berlín, adonde había ido a hacer carrera en el teatro. Su suicidio, llevado a cabo en 1904, apareció en un periódico local. Una tarde de mayo, según la noticia, Rudolf había entrado en un pub de Berlín y pedido dos bebidas. Tras estar sentado solo durante un rato, ordenó un trago para el pianista y le pidió que tocara su canción favorita, «Estoy perdido». Mientras el músico tocaba, Rudi tomó cianuro y se desplomó. En una carta de despedida a su familia, decía que se había matado porque un amigo suyo había muerto. En otra carta de despedida decía que lo hacía porque tenía «dudas acerca de su pervertida inclinación». Algún tiempo antes de su muerte se había acercado al Comité Científico-Humanitario (que hacía campaña en pro de la emancipación de los homosexuales) buscando ayuda, pero, dice el anuario de la organización, «nuestra influencia no llega lo suficientemente lejos como para apartarle del sino de la autodestrucción».

Hasta el suicidio de sus dos hermanos, Ludwig no dio muestras de la autodestructividad que resultaría endémica entre los Wittgenstein de su generación. Durante gran parte de su infancia se le consideró el más lerdo de esta extraordinaria progenie. No mostró precocidad musical, talento literario o artístico, y, de hecho, no comenzó a hablar hasta que no tuvo cuatro años. Careciendo de la rebeldía y determinación de los otros miembros varones de su familia, desde una temprana edad se dedicó al tipo de habilidades prácticas e intereses técnicos que su padre había intentado infructuosamente inculcar en sus hermanos mayores. Una de las primeras fotografías que sobreviven de él muestra a un muchacho bastante serio, que trabaja con aparente entusiasmo en su propio torno. Si bien no revelaba ningún genio en particular, al menos mostraba aplicación y una considerable destreza manual. A la edad de diez años, por ejemplo, construyó una maqueta que funcionaba de una máquina de coser, sólo con fragmentos de madera y alambre.

Hasta la edad de catorce años estuvo satisfecho de sentirse rodeado por el genio, en lugar de poseerlo. Una historia que contaba en una época posterior de su vida se refiere a una ocasión en la que a las tres de la mañana le despertó el sonido de un piano. Bajó las escaleras y encontró a Hans interpretando una de sus propias composiciones. La concentración de Hans era obsesiva. Estaba sudando, totalmente absorto y completamente inadvertido de la presencia de Ludwig. La imagen siempre fue para Ludwig el paradigma de lo que era estar poseído por el genio.

El grado hasta el cual Ludwig veneraba la música es quizá difícil de apreciar por nosotros hoy en día. Ciertamente no existe equivalente moderno a esa veneración, tan íntimamente relacionada estaba con la tradición clásica vienesa. Los propios gustos musicales de Ludwig —que, por lo que podemos juzgar, eran típicos de su familia— sorprendieron a muchos de sus posteriores contemporáneos de Cambridge, que los consideraron

profundamente reaccionarios. No toleraba nada posterior a Brahms, e incluso de Brahms dijo una vez: «Puedo comenzar a oír el sonido de la maquinaria.» Los verdaderos «hijos de Dios» eran Mozart y Beethoven.

El nivel musical de la familia era verdaderamente extraordinario. Paul, el hermano más próximo en edad a Ludwig, se convirtió en concertista de piano de gran éxito y muy conocido. En la Primera Guerra Mundial perdió el brazo derecho, pero, con extraordinaria determinación, se adiestró en tocar sólo con la mano izquierda, y consiguió tal pericia que pudo continuar su carrera de concertista. Para él, en 1931, Ravel escribió su famoso Concierto para la mano izquierda. Y con todo, aun admirado a través de todo el mundo, el estilo de Paul no era ensalzado dentro de su propia familia. Carecía de gusto, pensaban; estaba demasiado poblado de gestos extravagantes. Más de su agrado era la manera de tocar de su hermana Helena, refinada y clásicamente atenuada. Su madre, Poldy, era un crítico especialmente severo. Margarete, probablemente la de menos talento musical de la familia, una vez intentó, por jugar, un dueto con su madre, pero antes de haber podido ir demasiado lejos Poldy súbitamente la interrumpió: *Du hast aber kein Rhythmus!* («¡No tienes el menor sentido del ritmo!»), chilló.

Esta intolerancia hacia una manera de tocar de segunda categoría probablemente disuadió al nervioso Ludwig de no intentar siquiera dominar ningún instrumento musical hasta que hubo rebasado los treinta años, cuando aprendió a tocar el clarinete como parte de sus estudios de magisterio. De niño se hizo admirar y amar por otras sendas: por medio de su infalible educación, su sensibilidad hacia los demás y su disposición complaciente. En cualquier caso, estaba seguro de que, mientras mostrara interés por la ingeniería, siempre podría confiar en el estímulo y la aprobación de su padre.

Aunque posteriormente puso énfasis en la infelicidad de su infancia, el resto de la familia tenía la impresión de que era un niño alegre y satisfecho. Esta discrepancia seguramente constituye el meollo de sus reflexiones juveniles acerca de la honestidad, anteriormente citadas. La deshonestidad que él tenía en mente no era, digamos, del tipo baladí que le permite a uno robar algo y luego negarlo, sino de un tipo más sutil que consiste en, por ejemplo, decir algo porque se espera que se diga en lugar de porque es cierto. Era en parte su tendencia a sucumbir a esta forma de deshonestidad lo que le distinguía de sus hermanos. Eso, al menos, pensaba él posteriormente. Un ejemplo que permaneció en su memoria fue el de su hermano Paul, enfermo en la cama. Cuando le preguntaban si le gustaría levantarse o quedarse un rato más echado, Paul replicaba tranquilamente que él prefería estar en la cama. «Mientras que yo, en las mismas circunstancias», recordaba Ludwig, «decía lo que no era cierto (que quería levantarme) porque temía que los que me rodeaban tuvieran mala opinión de mí.»

La sensibilidad hacia la mala opinión de los demás yace en el núcleo de otro ejemplo que quedó anclado en su memoria. Él y Paul querían

apuntarse a un club de gimnasia vienés, pero descubrieron que (al igual que otros muchos clubs de la época) estaba restringido a las personas de origen «ario». Él estaba dispuesto a mentir acerca de sus orígenes judíos a fin de ser aceptado; Paul no.

Fundamentalmente, la cuestión no era si uno debía, en todas las ocasiones, decir la verdad, sino si uno tenía una imperiosa obligación de *ser* veraz: si, a pesar de las presiones para obrar de otro modo, había que insistir en ser uno mismo. En el caso de Paul, el problema ya no lo fue tanto debido al cambio de sentimientos por parte de Karl tras la muerte de Hans. Se le envió a una escuela pública, y pasó el resto de su vida dedicado a la carrera musical, que era su inclinación natural. En el caso de Ludwig, la situación era más complicada. Las presiones para conformarle a los deseos de los demás se habían vuelto tanto internas como externas. Bajo el peso de tales presiones, permitía que la gente creyera que su inclinación natural eran los temas técnicos, que le capacitarían para la ocupación preferida de su padre. En privado se veía a sí mismo como alguien carente de «gusto y talento» para la ingeniería; de modo bastante natural, dadas las circunstancias, la familia consideraba que poseía ambas cosas.

En consonancia, Ludwig no fue enviado a la escuela secundaria a la que asistía Paul, sino a la más técnica y menos académica Realschule de Linz. Es cierto que se temía que no aprobara el riguroso examen de entrada de las escuelas secundarias, pero la consideración primordial fue la impresión de que una educación más técnica encajaría mejor con sus intereses.

La Realschule de Linz, sin embargo, no ha pasado a la historia como cuna de ingenieros e industriales. Si es famosa por algo es por haber sido el semillero del *Weltanschauung* de Adolf Hitler. Hitler, de hecho, estuvo en esa escuela al mismo tiempo que Wittgenstein, y (si hemos de creer el *Mein Kampf*) fue su profesor de historia en esa escuela, Leopold Pötsch, el primero en enseñarle a ver el imperio Habsburgo como una «dinastía degenerada» y a distinguir el desahuciado patriotismo dinástico de aquellos que eran más leales a los Habsburgo del (para Hitler) más atractivo nacionalismo *Völkisch* del movimiento pangermánico. Hitler, aunque casi de la misma edad que Wittgenstein, iba dos años detrás de él. Coincidieron sólo durante el curso 1904-1905, antes de que Hitler fuera obligado a dejar el centro debido a sus malas notas. No hay pruebas de que existiera ninguna relación entre ellos.

Wittgenstein pasó tres años en la escuela, desde 1903 a 1906. Se conservan sus notas escolares, y muestran que en general fue un estudiante bastante malo. Si traducimos las cinco calificaciones utilizadas en la escuela en una escala que vaya de la A a la E, sólo dos veces obtuvo una A en sus años escolares, las dos veces en estudios religiosos. En la mayor parte de asignaturas sacó una C o una D, llegando a la B sólo de vez en cuando en inglés y en historia natural, y hundiéndose hasta la E en una ocasión en química. Si existe una interpretación de estos resultados es que se le daban peor las asignaturas científicas y técnicas que las humanidades.

Sus pobres resultados pueden deberse, en parte, a la infelicidad que sentía en la escuela. Era la primera vez que vivía lejos del privilegiado entorno familiar, y no le resultaba fácil encontrar amigos entre los alumnos, predominantemente de clase obrera. La primera vez que les echó la vista encima quedó asombrado por su grosero comportamiento. *Mist!* («basura») fue su impresión inicial. A ellos él les parecía (como contaría más tarde uno a su hermana Hermine) procedente de otro mundo. Él insistía en utilizar la forma de cortesía «Sie» para dirigirse a ellos, lo que servía solamente para alienarle aún más. Los demás le ridiculizaban canturreándole un sonsonete que se burlaba de su infelicidad y de la distancia que había entre él y el resto de la escuela: *Wittgenstein wandelt wehmütig wideriger Winde wegen Wienwärts* («Wittgenstein emprende su triste y pomposo camino hacia Viena»). Más tarde diría que en sus esfuerzos por hacer amigos se sentía «traicionado y vendido» por sus compañeros de clase.

Su amigo más íntimo en la escuela de Linz era un muchacho llamado Pepi, el hijo de la familia Strigl, con la que se alojaba. A lo largo de sus tres años en la escuela, experimentó con Pepi el amor y el dolor, las rupturas y las reconciliaciones, típicas de los lazos adolescentes.

El efecto de esa relación, y de sus dificultades con sus compañeros de clase, parece haber sido el de intensificar la naturaleza interrogativa y dubitativa implícita en sus primeras reflexiones. Sus altas notas en los estudios religiosos son un reflejo no sólo de la escasa severidad de los curas en comparación con los profesores, sino también de su propia y creciente preocupación por ciertas cuestiones fundamentales. Su desarrollo intelectual durante esta época en Linz debe mucho más al ímpetu de esas dudas que a lo que pudieran haberle enseñado en la escuela.

La mayor influencia intelectual de esa época no fue la de ninguno de sus profesores, sino la de su hermana Margarete («Gretl»). A Gretl se la consideraba la intelectual de la familia, la que se mantenía al corriente de los avances contemporáneos en las artes y las ciencias, y la que estaba más preparada para abrazar nuevas ideas y desafiar los puntos de vista de sus mayores. Fue una precoz defensora de Freud, y ella misma fue psicoanalizada por él. Posteriormente se hicieron buenas amigas, y ella le ayudó en su (peligrosamente tardía) huida de los nazis después del *Anschluss*.

No hay duda de que fue a través de Gretl como Wittgenstein entró por primera vez en contacto con la obra de Karl Kraus. La publicación satírica de Kraus, *Die Fackel* («La Antorcha»), apareció por primera vez en 1899, y desde buen principio tuvo un gran éxito entre los intelectualmente desafectos de Viena. Era leída por todo aquel que tuviera la pretensión de comprender la política y las tendencias culturales de la época, y ejerció una gran influencia en prácticamente todas las grandes figuras anteriormente mencionadas, desde Adolf Loos hasta Oskar Kokoschka. Desde el principio, Gretl fue una entusiasta lectora de la revista de Kraus y una auténtica simpatizante de casi todo lo que representaba. (Dada la naturaleza proteica de los puntos de vista de Kraus, era más o menos imposible simpatizar con todo lo que decía.)

Antes de fundar *Die Fackel*, Kraus era conocido principalmente por ser el autor de un panfleto antisionista titulado *Etne Krone für Zion* («Una corona para Sión»), donde se mofaba de los puntos de vista de Theodor Herzl, tachándolo de reaccionario y maniqueo. La libertad de los judíos, mantenía Kraus, sólo podía proceder de su completa asimilación.

Kraus era miembro del partido socialdemócrata, y durante los primeros años de su publicación (hasta aproximadamente 1904), su revista fue considerada una simple portavoz de las ideas socialistas. Los blancos de su sátira eran, hasta cierto punto, aquellos que a un socialista le gustaría golpear. Atacaba la hipocresía del gobierno austríaco en su manera de tratar a los pueblos balcánicos, el nacionalismo del movimiento pangermánico, el *laissez-faire* de las políticas económicas por las que abogaba el *Neue Freie Press* (por ejemplo, en los artículos allí publicados por Karl Wittgenstein), y la corrupción de la prensa vienesa en su buena disposición a servir al gobierno y al gran capital. Condujo una campaña especialmente agresiva contra la hipocresía sexual del *establishment* austríaco, manifestada en la persecución legal de las prostitutas y la condena social de los homosexuales. «Un juicio en el que esté implicada la moralidad sexual», dijo, «es un paso deliberado desde la inmoralidad individual a la general.»

De 1904 en adelante, la naturaleza de sus ataques fue menos política que moral. Tras su sátira había una preocupación por los valores espirituales, que eran ajenos a la ideología de los marxistas austríacos. Su afán era desvelar la hipocresía y la injusticia, no primordialmente a partir de un deseo de proteger los intereses del proletariado, sino desde el punto de vista de alguien que buscaba proteger la integridad del ideal esencialmente aristocrático de la nobleza de la verdad. Por ello fue criticado por sus amigos de la izquierda, uno de los cuales, Robert Scheu, le dijo de modo terminante que debía elegir entre apoyar el orden decadente y antiguo o apoyar a la izquierda. «Si debo elegir entre dos males menores», fue la altanera respuesta de Kraus, «entonces no elijo ninguno.» La política, dijo, «es lo que un hombre hace a fin de ocultar lo que es y lo que no sabe».

La frase resume uno de los muchos aspectos en que los puntos de vista de Wittgenstein se corresponden con los de Kraus. «Simplemente mejórate a ti mismo», diría posteriormente Wittgenstein a muchos de sus amigos, «eso es todo lo que puedes hacer para mejorar el mundo.» Para él las cuestiones políticas siempre serían secundarias en relación a la integridad personal. Respondió a la cuestión que se había planteado a la edad de ocho años con una especie de imperativo categórico kantiano: uno *debería* decir la verdad, y ahí se acaba todo; la pregunta «¿Por qué?» es inapropiada y no puede responderse. En lugar de eso, todas las otras cuestiones deben preguntarse y responderse dentro de este punto fijo: el deber inviolable de decirse la verdad a uno mismo.

La determinación de no ocultar «lo que uno es» llegó a ser central en la perspectiva de Wittgenstein. Era la fuerza motriz que impulsó la serie de confesiones que iba a hacer en una época posterior de su vida, enume-

rando las veces en que no había conseguido ser honesto. Durante su época en la escuela de Linz, hizo los primeros intentos de purificarse, mediante algunas confesiones a su hermana mayor Hermine («Mining»). Qué constituía el tema de estas confesiones, no lo sabemos; sólo que posteriormente las despreciaría. Las describió como confesiones «en las que me las ingeniaba para aparecer como un excelente ser humano».

La pérdida de su fe religiosa, que, diría posteriormente, ocurrió mientras era alumno de Linz, fue, podemos suponer, consecuencia de su espíritu de búsqueda estricta de la verdad. En otras palabras, no era tanto que hubiera perdido la fe como que se sintiera obligado a reconocer que no había tenido ninguna, a confesar que no podía creer aquello que se suponía tenía que creer un cristiano. Puede que esto fuera una de las cosas que le confesó a Mining. Ciertamente lo discutió con Gretl, quien, para ayudarlo en la reflexión filosófica subsiguiente a la pérdida de fe, le orientó hacia la obra de Schopenhauer.

El idealismo trascendental de Schopenhauer, expresado en su clásica obra *El mundo como voluntad y representación*, formaba la base de la primera filosofía de Wittgenstein. El libro, en muchos aspectos, es muy apropiado para resultar atractivo a un adolescente que ha perdido la fe religiosa y busca algo con que reemplazarla. Pues mientras que Schopenhauer reconoce «la necesidad que el hombre tiene de metafísica», insiste en que no es necesario ni posible para una persona honesta creer en la verdad literal de las doctrinas religiosas. Esperar que lo hiciera, dice Schopenhauer, sería como pedirle a un gigante que se pusiera los zapatos de un enano.

La propia metafísica de Schopenhauer es una peculiar adaptación de la de Kant. Al igual que Kant, ve el mundo cotidiano, el mundo de los sentidos, como mera apariencia, pero contrariamente a Kant (que insiste en que la realidad noumática es incognoscible), identifica como la única realidad verdadera el mundo de la voluntad ética. Es una teoría que proporciona una contrapartida metafísica a la actitud de Karl Kraus mencionada anteriormente, una justificación filosófica de que lo que sucede en el mundo «exterior» es menos importante que la cuestión «interna», existencial, de «lo que uno es». El idealismo de Schopenhauer fue abandonado por Wittgenstein sólo cuando comenzó a estudiar lógica y fue convencido para adoptar el realismo conceptual de Frege. Incluso después de eso, sin embargo, regresó a Schopenhauer en una fase crítica de su composición del *Tractatus*, cuando creyó haber alcanzado un punto en el que idealismo y realismo coincidían.¹

Llevada al extremo, la visión de que lo «interno» tiene prioridad sobre lo «externo» se convierte en solipsismo, en la negación de que exista realidad *fuera* de uno mismo. Gran parte del posterior pensamiento filosófico de Wittgenstein acerca del yo es un intento de enterrar de una vez por todas el fantasma de esta opinión. Entre los libros que leyó de estudiante y

1. Véase página 146.

que influenciaron su posterior desarrollo, esta doctrina encuentra su más exagerada expresión en *Sexo y carácter*, de Otto Weininger.

Durante el primer trimestre de Wittgenstein en Linz, Weininger se convirtió en una figura de culto en Viena. El 4 de octubre de 1903, su cadáver fue encontrado en el suelo de la casa de la Schwarzschanerstrasse, donde Beethoven había muerto. A la edad de veintitrés años, en un acto de consciente significado simbólico, se pegó un tiro en la casa del hombre que él consideraba el más grande de los genios. *Sexo y carácter* había sido publicado la primavera anterior, y aunque en general había recibido críticas bastante buenas, de no haber sido por las extraordinarias circunstancias de la muerte de su autor, probablemente no hubiera tenido gran impacto. El 17 de octubre apareció en *Die Fackel* una carta de August Strindberg, describiendo la obra como «un libro imponente, que probablemente ha solventado el más difícil de los problemas». Así fue como nació el culto a Weininger.

El suicidio de Weininger les pareció a muchos el resultado lógico del argumento del libro, y fue eso principalmente lo que lo convirtió en una *cause célèbre* en la Viena de antes de la guerra. El hecho de que se quitara la vida no fue visto como una cobarde huida del sufrimiento, sino como un hecho ético, la valiente aceptación de una conclusión trágica. Fue, según Oswald Spengler, una «lucha espiritual», que proporcionó «uno de los más nobles espectáculos ofrecidos por la más reciente religiosidad». Como tal, inspiró un cierto número de suicidios imitativos. De hecho, el propio Wittgenstein comenzó a sentirse avergonzado por no haber osado matarse, por haber ignorado el indicio de que estaba *de trop* en este mundo. Esta sensación duró nueve años, y sólo fue superada tras haber convencido a Bertrand Russell de que poseía genio filosófico. El suicidio de su hermano Rudolf llegó sólo seis meses después del de Weininger, y fue, como hemos visto, llevado a cabo de una manera igualmente teatral.

El reconocimiento de la influencia de Weininger por parte de Wittgenstein, más que otra cosa, enlaza su obra y su vida con el entorno en el que se educó. Weininger es la quintaesencia de la figura austríaca. Los temas de su libro, junto con el modo en que murió, constituyen un potente símbolo de las tensiones intelectuales y morales del *fin de siècle* en el que creció Wittgenstein.

A través de todo el libro aparece la muy vienesa preocupación por la decadencia de los tiempos modernos. Al igual que Kraus, Weininger atribuye esta decadencia al ascenso de la ciencia y los negocios y al declinar del arte y la música, y lo caracteriza, de una manera bastante aristocrática, como el triunfo de la mezquindad sobre la grandeza. En un pasaje que nos recuerda los prefacios que Wittgenstein escribiría en los años treinta a su propia obra filosófica, Weininger denuncia los tiempos modernos como:

... unos tiempos en los que el arte se queda satisfecho con unos pintarra-

jeos y busca su inspiración en deportes propios de animales; unos tiempos de anarquía superficial, sin sensibilidad hacia la justicia y el Estado; unos tiempos de ética comunista, de la más necia de las visiones históricas, la interpretación materialista de la historia; unos tiempos de capitalismo y marxismo; unos tiempos en que la historia, la vida y la ciencia no son más que economía política e instrucción técnica; unos tiempos en los que se cree que el genio es una forma de locura; unos tiempos sin grandes artistas ni grandes filósofos; unos tiempos sin originalidad y aun así con la más ridícula ansia de originalidad.

Al igual que Kraus, también Weininger sentía inclinación a identificar como judíos los aspectos de la civilización que más le disgustaban, y a describir las tendencias sociales y culturales de la época en términos de polaridad sexual entre lo masculino y lo femenino. Contrariamente a Kraus, sin embargo, Weininger pone énfasis en estos dos temas hasta un grado obsesivo, casi lunático.

Sexo y carácter está dominado por una teoría elaboradamente contruida que pretende justificar la misoginia y el antisemitismo de Weininger. El punto central del libro, dice en el prefacio, es «atribuir a un solo principio el contraste entre hombres y mujeres».

El libro se divide en dos partes: la «biológico-psicológica» y la «lógico-filosófica». En la primera busca establecer que todos los seres humanos son biológicamente bisexuales, una mezcla de masculino y femenino. Lo único que difiere es la proporción, que es lo que explica la existencia de homosexuales: son u hombres femeninos o mujeres masculinas. La parte «científica» del libro finaliza con un capítulo acerca de las «Mujeres emancipadas», en la que utiliza su teoría de la bisexualidad para oponerse al movimiento feminista. «El hecho de que una mujer exija su emancipación y su cualificación para ello», afirma, «está en proporción directa a la cantidad de masculinidad que hay en ella.» Tales mujeres, por tanto, son generalmente lesbianas, y como tales se hallan a un nivel más elevado que la mayoría de mujeres. A estas mujeres masculinas se les debería dar libertad, pero sería un error permitir que la mayoría de mujeres las imitaran.

La segunda parte del libro, mucho más extensa, trata del Hombre y la Mujer no como categorías biológicas, sino como «tipos psicológicos», concebidos como una especie de idea platónica. Como los hombres y mujeres reales son todos una mezcla de masculinidad y feminidad, el Hombre y la Mujer no existen *excepto* como formas platónicas. Sin embargo, todos somos, psicológicamente, o un hombre o una mujer. Curiosamente, Weininger cree que, mientras que para una persona es posible ser biológicamente hombre y psicológicamente mujer, lo contrario es imposible. De este modo, incluso emancipadas y lesbianas, las mujeres son psicológicamente mujeres. De ello se sigue que todo lo que dice de las «Mujeres» lo aplica a todas las mujeres y también a algunos hombres.

La esencia de la mujer, dice, es estar empapada de sexo. No es nada excepto sexualidad; ella misma es sexualidad. Mientras que los hombres

poseen órganos sexuales, «sus órganos sexuales poseen a las mujeres». La hembra está completamente preocupada por asuntos sexuales, mientras que el macho está interesado en muchas otras cosas, como la guerra, el deporte, los asuntos sociales, la filosofía y la ciencia, los negocios y la política, la religión y el arte. Weininger posee una peculiar teoría epistemológica para explicarlo, basada en su idea de la «hénide». Una hénide es un conjunto de datos psíquicos anterior a la idea. La mujer piensa en hénides, lo cual, para ella, es pensar y sentir al mismo tiempo. Ella observa al hombre, que piensa en ideas claras y articuladas, para clarificar sus datos, para interpretar sus hénides. Por eso las mujeres solamente se enamoran de hombres más inteligentes que ellas mismas. De este modo, la diferencia esencial entre el hombre y la mujer es que, mientras que «el hombre vive conscientemente, la mujer vive inconscientemente».

Weininger extrae de sus análisis implicaciones éticas de una alarmante trascendencia. Sin la capacidad de clarificar sus propias hénides, la mujer es incapaz de formar juicios claros, de modo que la distinción entre verdadero y falso no significa nada para ella. Así pues, e ineludiblemente, las mujeres son naturalmente falsas. No es que por este motivo sean inmorales; no entran en el reino de la moral en absoluto. La mujer simplemente no posee ninguna noción de lo verdadero o lo falso. Y como no conoce ningún imperativo moral ni lógico, no se puede decir que tenga alma, y esto significa que carece de libre albedrío. De todo ello se sigue que las mujeres no tienen ego, ni individualidad, ni carácter. Éticamente, las mujeres son una causa perdida.

Pasando de la epistemología a la ética y a la psicología, Weininger analiza a la mujer en términos de dos tipos platónicos complementarios: la madre y la prostituta. Cada mujer es una combinación de las dos, pero es predominantemente una u otra. No hay diferencia moral entre las dos: el amor de una madre por su hijo es tan irreflexivo e indiscriminado como el deseo de una prostituta de hacer el amor con cada hombre que ve. (Weininger no se para en ninguna explicación de la prostitución basada en condiciones sociales y económicas. Las mujeres son prostitutas, dice, debido a «su disposición e inclinación hacia la prostitución», que es «profunda en la naturaleza de la mujer».) La principal diferencia entre los dos tipos es la forma que toma su obsesión por el sexo: mientras que la madre está obsesionada con el objeto fruto del acto sexual, la prostituta está obsesionada con el acto en sí.

Todas las mujeres, ya sean madres o prostitutas, comparten una característica singular —«una característica que es real y exclusivamente femenina»—, y es el instinto emparejador. Es el deseo omnipresente que hay en toda mujer de ver al hombre y a la mujer unidos. Efectivamente, la mujer está interesada primordialmente en su propia vida sexual, pero éste es solamente un caso especial de su «único interés vital»: «el de que las uniones sexuales tengan lugar; el deseo de que ocurra cuantas veces sea posible, en todos los casos, lugares y momentos».

Adjunto a su investigación psicológica de la mujer, en el libro de Wei-

ninger hay un capítulo sobre el judaísmo. De nuevo, el judío es una idea platónica, un tipo psicológico, que es una posibilidad (y un peligro) para toda la humanidad, «pero que se ha convertido en real de la manera más visible sólo entre los judíos». El judío está «saturado de feminidad»: «el judío más varonil resulta más femenino que el menos varonil de los arios». Al igual que las mujeres, el judío posee un fuerte instinto para emparejarse. Posee un débil sentido de la individualidad, y, consecuentemente, un fuerte instinto de preservación de su raza. El judío no posee noción del bien y del mal, y tampoco alma. Es irreligioso de una manera no filosófica y profunda (la religión judía es «una mera tradición histórica»). El judaísmo y la cristiandad son opuestos: esta última es «la expresión más elevada de la fe más elevada»; la primera, «la forma más extrema de cobardía». Cristo fue el más grande de todos los hombres porque «venció al judaísmo que había en sí mismo, que es la mayor negación, y creó la cristiandad, la afirmación más fuerte y opuesta al judaísmo».

El propio Weininger era judío y homosexual (y por tanto, posiblemente, psicológicamente del tipo femenino), y la idea de que su suicidio fue, en cierto modo, una «solución» podía ser fácilmente asimilado dentro de la perspectiva antisemita o misógina más burda. Se dice que, por ejemplo, Hitler comentó una vez: «Dietrich Eckhart me dijo que en toda su vida tan sólo había conocido a un judío bueno: Otto Weininger, que se suicidó el día en que se dio cuenta de que los judíos se nutren de la decadencia de los pueblos.» Y el hecho de que el miedo a la emancipación de las mujeres, y particularmente de los judíos, fuera una preocupación extendida en la Viena de principios de siglo se debe sin duda, hasta cierto punto, a la enorme popularidad del libro. Posteriormente proporcionaría un material adecuado para las emisiones radiofónicas de propaganda nazi.

Pero ¿por qué Wittgenstein admiraba tanto el libro? ¿Qué aprendió de él? De hecho, dado que sus pretensiones de biología científica son claramente falsas, que su epistemología es obviamente absurda, su psicología primitiva y sus prescripciones éticas detestables, ¿qué pudo *tal vez* aprender de esa obra?

Para comprenderlo, creo que hemos de desviar nuestra mirada de la —enteramente negativa— psicología de la Mujer que nos propone Weininger y fijarnos en la psicología del Hombre. Sólo ahí podemos encontrar en ese libro algo más que intolerancia y autodesprecio, algo en donde encuentren resonancia los temas que sabemos han sido centrales en el pensamiento de Wittgenstein durante su adolescencia (y de hecho durante el resto de su vida), y que proporcionan al menos algún indicio de lo que Wittgenstein pudo haber encontrado admirable.

Contrariamente a la Mujer, el Hombre, según Weininger, tiene una opción: puede, y debe, elegir entre lo masculino y lo femenino, entre la consciencia y la inconsciencia, la voluntad y el instinto, el amor y la sexualidad. Cada hombre posee el deber ético de elegir el primer concepto de cada uno de estos pares, y según el grado en que sea capaz de hacerlo se aproximará más o menos al tipo más elevado de hombre: el genio.

La conciencia del genio es aquella que está más alejada del estadio de héride: «posee la mayor y más límpida claridad y distinción». El genio posee la memoria más desarrollada, la mayor capacidad para formar juicios claros, y, por tanto, el sentido más refinado de la distinción entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. La lógica y la ética son fundamentalmente lo mismo; «no son más que el deber hacia uno mismo». El genio «es la moralidad más elevada, y, por tanto, el deber de todo el mundo».

El hombre no nace con alma, sino con el potencial para ella. Para realizar este potencial tiene que encontrar su yo más elevado, escapar de las limitaciones de su yo empírico (e irreal). Un camino hacia el descubrimiento de uno mismo es el amor, a través del cual «muchos hombres llegan a conocer por primera vez su propia y verdadera naturaleza, y a convencerse de que poseen alma»:

En el amor, el hombre solamente se ama a sí mismo. No al yo empírico, no a las debilidades y vulgaridades, no a los fracasos y mezquindades que exhibe cara al exterior, sino a todo lo que quiere ser, todo lo que debería ser, su naturaleza más auténtica, profunda e inteligible, libre de todas las ataduras de la necesidad, de toda mancha terrena.

Naturalmente, Weininger habla aquí del amor platónico. De hecho, para él *sólo* existe el amor platónico, porque «cualquier otra cosa que se denomine amor pertenece al reino de los sentidos». El amor y el deseo sexual no sólo no son la misma cosa; se oponen el uno al otro. Por eso la idea del amor después del matrimonio es una invención. Igual que la atracción sexual se incrementa con la proximidad física, el amor es más fuerte en ausencia del amado. De hecho, el amor *necesita* separación, una cierta distancia, para preservarse: «Lo que todos los viajes del mundo no podrían alcanzar, lo que el tiempo no podría traer, puede ser provocado mediante un contacto físico, accidental y sin intención con el objeto amado, en el que se despierta el impulso sexual, y que es suficiente para matar el amor en el acto.»

El amor de una mujer, aunque en un hombre puede hacer surgir algún indicio de su naturaleza más elevada, está, en última instancia, condenado a la infelicidad (si se descubre la verdad acerca de la indignidad de la mujer) o a la inmoralidad (si se mantiene la mentira acerca de la perfección de ella). El único amor de valía perdurable es el que va «asociado al absoluto, a la idea de Dios».

El hombre debería amar no a la mujer, sino a su propia alma, lo que hay en sí mismo de divino, el «Dios que mora en mi pecho». De este modo debe resistirse al instinto emparejador de la mujer y, a pesar de la presión de las mujeres, liberarse del sexo. A la objeción de que esta sugerencia, si fuera adoptada universalmente, significaría la muerte de la raza humana, Weininger replica que simplemente sería la muerte de la vida *física*, y que ésta sería reemplazada por el «pleno desarrollo de la vida es-

piritual». Además, dice, «nadie que sea honesto consigo mismo se siente tentado a contribuir a la continuidad de la raza humana»:

Que la raza humana persista no resulta de ninguna relevancia para la razón; el que perpetúe la humanidad perpetuará el problema y la culpa, el único problema y la única culpa.

La opción que ofrece la teoría de Weininger es ciertamente desoladora y terrible: genio o muerte. Si uno sólo es capaz de vivir como una «Mujer» o como un «Judío» —es decir, si no es capaz de liberarse de los deseos sensuales y terrenales—, entonces no tiene derecho a vivir en absoluto. La *única* vida que vale la pena vivir es la vida espiritual.

En esta estricta separación entre amor y deseo sexual, en su intransigente visión de la falta de valor de todo lo que no sean los productos del genio, y en su convicción de que la sexualidad es incompatible con la honestidad que el genio exige, encontramos muchos elementos que armonizan con actitudes que Wittgenstein expresará repetidas veces a lo largo de su vida. De manera que hay razones para creer que de todos los libros que leyó en su adolescencia, el de Weininger es el que produjo el impacto más fuerte y más duradero por lo que a esta actitud se refiere.

De particular importancia es quizá el peculiar giro que Weininger da a la Ley Moral de Kant, la cual, por esta causa, no sólo impone un inviolable deber de ser honesto, sino que, al hacerlo, proporciona el camino para que todos los hombres descubran en ellos mismos el genio que poseen. Obtener el genio, según este punto de vista, no es sólo una noble ambición; es un Imperativo Categórico. Los recurrentes pensamientos de Wittgenstein en torno al suicidio, entre 1903 y 1912, y el hecho de que estos pensamientos sólo amainaran tras el reconocimiento de su genio por parte de Russell, sugieren que él aceptó este imperativo con toda su terrorífica severidad.

Hasta aquí lo referente al desarrollo intelectual de Wittgenstein en su época escolar, la cual, como ya hemos visto, estuvo inspirada principalmente por reflexiones filosóficas, y (bajo la guía de Gretl) fue alimentada por la lectura de filósofos y críticos de la cultura. Pero ¿qué hay de su desarrollo en temas técnicos, de su avance en las habilidades y conocimientos necesarios para triunfar en la profesión elegida?

De esto sabemos sorprendentemente poco. Las obras científicas que leía de adolescente —*Principios de mecánica* de Heinrich Hertz y *Populäre Schriften* de Ludwig Boltzmann— indican cierto interés no por la ingeniería mecánica, ni siquiera especialmente por la física teórica, sino por la filosofía de la ciencia.

Ambos libros (al igual que los anteriormente mencionados) se adhieren a una visión fundamentalmente kantiana tanto de la naturaleza como del método filosófico. En sus *Principios de mecánica*, Hertz aborda el pro-

blema de cómo comprender el misterioso concepto de «fuerza» tal como se utiliza en la física newtoniana. Hertz propone que, en lugar de dar una respuesta directa a la cuestión de «¿Qué es la fuerza?», el problema debería enfocarse replanteando la física newtoniana sin utilizar la «fuerza» como concepto básico. «Cuando eliminemos estas dolorosas contradicciones», escribe, «la cuestión referente a la naturaleza de la fuerza no habrá sido respondida; pero nuestras mentes, al no estar ya irritadas, dejarán de hacer preguntas ilegítimas.»

Wittgenstein conocía este pasaje de Hertz virtualmente palabra por palabra, y lo invocaba frecuentemente para describir su propia concepción de los problemas filosóficos y la manera correcta de solventarlos. Como ya hemos visto, el pensamiento filosófico *comenzó* para él como «dolorosas contradicciones» (y no con el deseo russelliano de *cierto* conocimiento); su deseo fue siempre resolver estas contradicciones y reemplazar la confusión por claridad.

Puede que lo que le hubiera llevado a leer a Hertz fuera el *Populäre Schriften* de Boltzmann, una selección de conferencias menos especializadas, publicado en 1905. Estas conferencias presentan una visión de la ciencia parecida a la kantiana, en la que nuestros modelos de la realidad son llevados hacia nuestra experiencia del mundo, y no (tal como proponía la tradición empirista) derivados de ella. Tan arraigado estaba este punto de vista en el pensamiento filosófico de Wittgenstein que encontraba la visión empirista incluso difícil de concebir.

Boltzmann era profesor de física en la Universidad de Viena, y se habló de que Wittgenstein estudiara con él cuando dejara el instituto. En 1906, sin embargo, el año en que Wittgenstein dejó la Escuela de Linz, Boltzmann se suicidó, desesperando de que el mundo científico le tomara alguna vez en serio.

Independientemente del suicidio de Boltzmann, parece ser que se había decidido que la posterior educación de Wittgenstein debía avanzar en su vertiente técnica en lugar de desarrollar su interés por la filosofía y la ciencia teórica. Según esto, tras abandonar Linz fue enviado —sin duda apremiado por su padre— a estudiar ingeniería mecánica a la Technische Hochschule (ahora la Universidad Técnica) de Charlottenburg, Berlín.

Poco se sabe de los dos años que Wittgenstein pasó en Berlín. Los archivos de la universidad indican que se matriculó el 23 de octubre de 1906, que asistió a clase durante tres semestres, y que, tras completar satisfactoriamente sus estudios, obtuvo su diploma el 5 de mayo de 1908. Las fotografías de la época le muestran como un joven atractivo, inmaculadamente vestido, que bien podía haber sido —tal como se nos dice que fue un año más tarde en Manchester— el «favorito de las damas».

Se alojaba con la familia de uno de sus profesores, el doctor Jolles, que le adoptó como su «pequeño Wittgenstein». Mucho después, cuando la Primera Guerra Mundial había producido en él una transformación com-

parable, e incluso puede que más profunda, al cambio que había experimentado en 1903-1904, Wittgenstein se azoraría ante la intimidad que había compartido con la familia Jolles, y contestaría a las amistosas y afectuosas cartas que recibía de la señora Jolles con una rígida cortesía. Pero mientras estuvo en Berlín, y durante un buen número de años después de su marcha, se mostró bastante agradecido por el cálido cuidado que le dispensaron.

Era una época de conflicto entre intereses y obligaciones. El sentido del deber de Wittgenstein hacia su padre le impulsaba a atenerse a sus estudios de ingeniería, y se despertó en él un cierto interés hacia la ciencia aeronáutica, por aquel entonces aún incipiente. Pero cada vez se encontraba más absorto, casi en contra de su voluntad, en cuestiones filosóficas. Inspirado por los diarios de Gottfried Keller, comenzó a anotar sus propias reflexiones filosóficas en forma de entradas fechadas en un cuaderno.

A corto plazo prevalecieron los deseos de su padre, y al abandonar Berlín se fue a Manchester a continuar sus estudios de aeronáutica. Pero a largo plazo, probablemente le resultaba ya bastante claro que la única vida que él consideraba digna era la que se dedicaba a alcanzar el mayor deber hacia sí mismo: hacia su propio genio.

2. MANCHESTER

Ahogando su creciente preocupación por las cuestiones filosóficas, Wittgenstein, en la primavera de 1908, a la edad de diecinueve años, fue a Manchester para proseguir sus estudios de aeronáutica. Parece ser que tenía la intención de construir, y con el tiempo de hacer volar, un aeroplano diseñado por él.

Era una época pionera de la aeronáutica, y dicha disciplina se hallaba en manos de grupos rivales de aficionados, entusiastas y excéntricos de Estados Unidos y de varias naciones europeas. Orville y Wilbur Wright todavía no habían asombrado al mundo permaneciendo en el aire durante dos horas y media. Aunque no se había logrado ningún éxito sustancial, y la prensa y el público se tomaban el tema con risas y burlas, científicos y gobiernos eran conscientes de la importancia potencial de la investigación. Era un campo en el que cualquier innovación de cierto éxito podía esperar generosas recompensas, y no hay duda de que el proyecto de Wittgenstein contaba con el completo apoyo de su padre.

Comenzó su investigación experimentando con el diseño y la construcción de cometas. Para este propósito fue a trabajar a la Estación de Vuelo de Cometas en la Alta Atmósfera, un centro de observación meteorológica cerca de Glossop, donde las observaciones se llevaban a cabo utilizando cometas sin cola que portaban varios instrumentos. El centro había sido fundado por el profesor de física recientemente retirado Arthur Schuster, que seguía manteniendo un activo interés en esta labor. El director del centro era J. E. Petavel, catedrático de meteorología en Manchester, profundamente interesado por la aeronáutica y que posteriormente se convertiría en una de las máximas autoridades en el tema.

Mientras trabajó en el observatorio, Wittgenstein se alojó en Grouse Inn, una posada aislada junto a la carretera, sobre los Derbyshire Noors. Allí, el 17 de mayo, le escribió a Hermine, describiéndole las condiciones en las que trabajaba, exultante por el glorioso aislamiento de Grouse Inn, pero quejándose de la lluvia incesante y lo rústicos que resultaban la comida y el cuarto de baño. «Tengo algunos problemas para acostumbrarme a todo esto; pero ya empiezo a disfrutar de ello.»

Su trabajo, decía, «es el más placentero que puedo desear»:

Tengo que fabricar cometas para el laboratorio —antes los hacían traer de fuera— y averiguar mediante pruebas y errores cuál es el mejor diseño; los materiales me los proporcionan a petición del observatorio. Para empezar, naturalmente, tuve que ayudar con las observaciones, a fin de conocer qué tipo de requisitos debería cumplir la cometa. Anteayer, sin embargo, se me dijo que podía comenzar a hacer experimentos por mi cuenta... Ayer comencé a construir mi primera cometa, y espero tenerla acabada a mediados de semana.

Sigue describiendo su aislamiento físico y emocional y su necesidad de tener algún compañero que le sea próximo. En la posada era el único huésped, a excepción de «un tal Mr. Rimmer, que hace observaciones meteorológicas», y en el observatorio sólo tenía compañía los sábados, cuando Petavel llegaba con alguno de los estudiantes.

Como estoy tan aislado, naturalmente siento un deseo *extraordinariamente intenso* de tener algún amigo, y cuando los estudiantes llegan, cada sábado, siempre pienso que será uno de ellos.

Mostraba reticencia a aproximarse a los estudiantes, pero poco después de su carta conoció a un amigo, William Eccles, un ingeniero cuatro años mayor que él, que llegó al observatorio para dirigir la investigación meteorológica. A su llegada a Grouse Inn, Eccles entró en la sala de estar comunitaria y allí encontró a Wittgenstein rodeado de libros y papeles esparcidos por la mesa y el suelo. Como era imposible moverse sin desordenarlos, comenzó a recogerlos y a ponerlos en orden... ante la sonrisa y el agradecimiento de Wittgenstein. Se hicieron grandes amigos rápidamente, y siguieron siéndolo sin interrupciones hasta la Segunda Guerra Mundial.

En el otoño de 1908, Wittgenstein se matriculó como estudiante investigador en el Departamento de Ingeniería de la Universidad de Manchester. En aquellos días, Manchester tenía muy pocos estudiantes que se dedicaran a la investigación, y los planes de estudio que seguían eran bastante improvisados. No había ningún curso organizado, ni supervisor que revisara su trabajo. No se esperaba que Wittgenstein trabajara para obtener ninguna calificación. En lugar de ello, se sobreentendía que seguía su propia línea de investigación, teniendo a su disposición las instalaciones del laboratorio de la universidad y la atención que precisara, siempre que fuera requerida, de sus profesores.

Entre éstos estaba el matemático Horace Lamb, que impartía un seminario para estudiantes investigadores en el que podían plantear los problemas que les iban surgiendo. Parece ser que Wittgenstein así lo hizo. En una carta a Hermine, fechada en octubre, le describe una conversación con Lamb, y dice:

... intentamos solventar las ecuaciones que me surgieron y que le enseñé.

Me dijo que no estaba seguro de que fueran del todo solventables con los métodos de hoy en día, de modo que estoy impaciente a la espera del resultado de sus intentos.

Su interés por la solución de este problema evidentemente no se limitaba a sus aplicaciones aeronáuticas. Aumentó su interés por las matemáticas puras, y asistió a las clases de J. E. Littlewood sobre la teoría del análisis matemático, y una tarde a la semana se reunía con otros dos estudiantes investigadores para discutir cuestiones de matemáticas. Estas discusiones le llevaron a considerar la necesidad de que las matemáticas dispusieron de fundamentos lógicos, y uno de sus colegas estudiantes le dio a conocer a Wittgenstein el libro de Bertrand Russell *Los principios de la matemática*, que había sido publicado cinco años antes.

La lectura del libro de Russell iba a ser un acontecimiento decisivo en la vida de Wittgenstein. Aunque siguió durante otros dos años con sus investigaciones aeronáuticas, se fue obsesionando cada vez más con los problemas tratados por Russell, y proseguía sus trabajos de ingeniería con un desencanto cada vez mayor. Había encontrado un tema en el que podía quedarse tan absorto como su hermano Hans mientras tocaba el piano, un tema en el que podía tener la esperanza de hacer una contribución no sólo valiosa, sino *grandiosa*.

El tema central de *Los principios de la matemática* es que, contrariamente a la opinión de Kant y de la mayoría de filósofos, la totalidad de las matemáticas puras puede derivarse de un pequeño número de principios fundamentales y lógicos. Las matemáticas y la lógica, en otras palabras, eran lo mismo. La intención de Russell era proporcionar una demostración estrictamente matemática de tal cosa haciendo todas las derivaciones necesarias para probar cada teorema de análisis matemático a partir de unos pocos axiomas triviales y evidentes. Esto iba a ser el contenido del segundo volumen. De hecho, acabó engrosando la monumental obra en tres volúmenes *Principia Mathematica*. En éste, su «primer volumen», coloca los fundamentos filosóficos de esta osada empresa, disintiendo de la opinión de Kant, en esa época un filósofo muy influyente, de que las matemáticas eran muy distintas de la lógica y se fundaban sobre la «estructura de la apariencia», nuestras «intuiciones» básicas del espacio y el tiempo. Para Russell, la importancia del tema residía en la diferencia entre ver las matemáticas como un corpus de conocimiento cierto y *objetivo* y verlas como una construcción fundamentalmente *subjetiva* de la mente humana.

Hasta que *Los principios de la matemática* no estuvo en la imprenta, Russell no se dio cuenta de que en las líneas maestras de su empresa se le había anticipado Gottlob Frege, quien en *Grundgesetze der Arithmetik* (cuyo primer volumen se publicó en 1893) había intentado precisamente la tarea que el propio Russell se había impuesto. Hizo un apresurado estu-

dio de la obra de Frege y añadió a su libro un ensayo acerca de «Las doctrinas lógicas y aritméticas de Frege», elogiando el *Grundgesetze*.

Hasta entonces, el *Grundgesetze* había sido una obra en gran parte olvidada. Pocos se habían molestado en leerla, y menos aún en comprenderla. Russell fue quizá el primero en apreciar su importancia. En su rápido estudio de la obra de Frege, sin embargo, había observado una dificultad que Frege había pasado por alto. El problema que suscitaba parecía de poca importancia, pero su solución pronto iba a convertirse en el problema cardinal de los fundamentos de las matemáticas.

Al ofrecer una definición lógica de número, Frege había hecho uso de la noción de clase, que él definía como la extensión de un concepto. De este modo, al concepto «hombre» le correspondía la clase de hombres, al concepto «mesa» la clase de mesas, y así. Era un axioma de su sistema que a cada concepto significativo le correspondía un objeto, una clase, que es su extensión. Russell descubrió que, por medio de una cadena de razonamientos, esto llevaba a una contradicción. A partir de esta suposición habría algunas clases que pertenecieran a sí mismas, y algunas que no: la clase de todas las clases es en sí misma una clase, y por tanto pertenece a sí misma; la clase de hombres no es en sí misma un hombre, y por tanto no pertenece a sí misma. A partir de esto podemos formar «la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas». Y ahora preguntamos: ¿es esta clase un miembro de sí misma o no? La respuesta, ya sea afirmativa o negativa, lleva a una contradicción. Y, claramente, si podemos derivar una contradicción de los axiomas de Frege, entonces su sistema de lógica resulta un fundamento inadecuado sobre el que construir la totalidad de las matemáticas.

Antes de publicar su descubrimiento, Russell escribió a Frege, de la Universidad de Jena, para informarle. Frege estaba preparando el segundo volumen de su *Grundgesetze*, y aunque incluyó una apresurada e insatisfactoria reacción a la paradoja, se dio cuenta de que demostraba que todo su sistema era fundamentalmente fallido. El propio Russell se propuso evitar la contradicción mediante una estrategia que llamó «teoría de los tipos», una idea general a partir de la cual formó el segundo apéndice a *Los principios*. Esta teoría postula una jerarquía de tipos de objetos, agrupaciones de lo que puede agruparse legítimamente formando series: de este modo, el primer tipo son individuos, el segundo, clases de individuos, el tercero, clases de clases de individuos, y así. Las series deben ser agrupaciones de objetos del mismo tipo; de este modo, ninguna serie puede ser miembro de sí misma.

La teoría de los tipos, de hecho, evita la contradicción, aunque a expensas de introducir en el sistema una especie de medida *ad hoc*. Puede que sea cierto que hay diferentes tipos de cosas; puede que sea cierto que ninguna serie forme parte de sí misma..., pero éstas no son más que las verdades triviales y evidentes de la lógica de las que Russell había intentado originariamente no partir. El propio Russell estaba insatisfecho con esta solución, y su libro finaliza con un reto:

Cuál es la completa solución de esta dificultad, esto es algo que todavía no he logrado descubrir; pero como afecta a los propios fundamentos del razonamiento, recomiendo seriamente su estudio a todos los estudiantes de lógica.

Era precisamente el cebo necesario para que Wittgenstein picara, y, tal como Russell recomendaba, se dedicó seriamente a la solución de la paradoja. Dedicó gran parte de los dos primeros trimestres pasados en Manchester a un intenso estudio tanto de *Los principios* de Russell como de los *Grundgesetze* de Frege, y, poco antes del mes de abril de 1909, formuló su primer intento de solución, que envió a un amigo de Russell, el matemático e historiador de las matemáticas Philip E. B. Jourdain.

El que Wittgenstein remitiera su solución a Jourdain en lugar de a Russell o Frege indica que en cierto modo no era más que algo provisional. Probablemente se encontró con el nombre de Jourdain en un número de 1905 del *Philosophical Magazine*, que contenía un artículo de éste sobre los fundamentos de las matemáticas, así como un artículo de su profesor en Manchester, Horace Lamb. Una entrada en el libro de correspondencia de Jourdain, fechada el 20 de abril, muestra que respondió a la solución propuesta por Wittgenstein tras haberla discutido con Russell. Parece que ninguno de los dos estaba inclinado a aceptarla:

Russell dijo que los puntos de vista expuestos en mi réplica a Wittgenstein (que había «solucionado» la contradicción de Russell) coincidían con los suyos.

Según su hermana Hermine, la obsesión de Wittgenstein con la filosofía de las matemáticas en esa época le hizo sufrir terriblemente debido a la sensación de verse desgarrado entre dos vocaciones en conflicto. Puede que fuera el rechazo de Jourdain a su «solución» lo que le convenció, mientras tanto, de seguir con la aeronáutica. Y no regresó al combate hasta dos años después, cuando finalmente entró en contacto con Frege y Russell para presentarles una posición que fuera considerada más filosófica. Aunque tenía afición suficiente para los problemas filosóficos, aún tenía que persuadirse de que tenía talento.

Aún convencido de que no tenía afición ni talento para la ingeniería aeronáutica, Wittgenstein perseveró en sus intentos de diseñar y construir un motor de avión. Sobreviven algunos planos del motor que propuso, y muestran que su idea era hacer rotar la hélice mediante gases a alta velocidad procedentes de una cámara de combustión (de manera parecida a como la presión de agua procedente de una manguera se utiliza para hacer girar un aspersor de riego). La idea era básica-

mente errónea, y bastante impracticable para impulsar un aeroplano. Sin embargo, durante la Segunda Guerra Mundial se adoptó con bastante éxito en el diseño de ciertos helicópteros.

Wittgenstein poseía una cámara de combustión construida especialmente para él por una empresa local, y gran parte de su investigación consistía en experimentar en ella con diversas toberas de descarga. Le ayudaba un asistente de laboratorio llamado Jim Barber, al que posteriormente describiría como «una de las pocas personas con las que me llevé bien durante mi período de Manchester». Su irritabilidad general por tener que dedicarse a su labor de ingeniería se combinaba con la gran cantidad de tiempo que se perdía con la tarea, y, recuerda Bamber, «su temperamento nervioso le convertía en la persona menos adecuada para abordar esa investigación»:

... pues cuando las cosas iban mal, cosa que ocurría con frecuencia, agitaba los brazos, caminaba de un lado a otro dando patadas al suelo y soltaba enérgicos tacos en alemán.

Según Bamber, Wittgenstein hacía caso omiso de la pausa del mediodía para comer y continuaba hasta la tarde, momento en el que se relajaba, ya fuera sentándose en una bañera con agua muy caliente («solía jactarse de la temperatura del agua») o acudiendo a un concierto ofrecido por la Hallé Orchestra, acompañado a veces por Bamber, quien ha descrito cómo «solía permanecer sentado durante todo el concierto sin decir una palabra, completamente absorto».

Otras diversiones incluían excursiones con Eccles, quien por aquella época había dejado la universidad para aceptar un empleo de ingeniero en Manchester. Hay un domingo por la tarde que permaneció en la memoria de Eccles. Wittgenstein había decidido ir a la costa, a Blackpool. Al encontrarse con que no había ningún tren que les conviniera, no buscó ninguna otra alternativa, sino que sugirió alquilar un tren especial sólo para los dos. Eccles llegó a disuadirle de hacerlo, y le indujo a adoptar la opción más barata (aunque, para la mentalidad de Eccles, bastante exorbitante) de coger un taxi hasta Liverpool, desde donde viajaron en el ferry de Mersey.

Durante su segundo año en Manchester, Wittgenstein abandonó su intento de diseñar y construir un motor de propulsión a chorro, y en lugar de eso se concentró en el diseño de la hélice. Su trabajo fue tomado lo suficientemente en serio por la universidad como para concederle una beca de investigación para el que sería su último año allí, 1910-1911. Él mismo tenía la suficiente confianza en la importancia y originalidad de su trabajo como para patentar su diseño. Su solicitud, junto con una especificación provisional de su diseño para «Mejoras en las hélices aplicables a aparatos aéreos», está fechada el 22 de noviembre de 1910. El 21 de junio de 1911 dejó una especificación completa, y la patente fue aceptada el 17 de agosto de ese año.

Por entonces, sin embargo, la obsesión de Wittgenstein por los problemas filosóficos venció a su resolución de seguir su vocación de ingeniero. Aunque su beca fue renovada al año siguiente, y aparece aún en las listas de estudiantes de la Universidad de Manchester en octubre de 1911, sus días como ingeniero aeronáutico acabaron durante las vacaciones de verano de ese año, cuando «en un estado de agitación constante, indescriptible, casi patológico», trazó un plan para un libro de filosofía que se había propuesto escribir.

3. EL PROTEGIDO DE RUSSELL

A finales de las vacaciones de verano de 1911, Wittgenstein, habiendo trazado un plan para el libro de filosofía proyectado, viajó a Jena para hablar con Frege, probablemente con la idea de averiguar si valía la pena seguir adelante, o si en lugar de eso debía proseguir con su trabajo en la investigación aeronáutica. Hermine Wittgenstein sabía que Frege era un anciano, y estaba preocupada por la visita, temiendo que el hombre no tuviera paciencia para enfrentarse a la situación, y a la vez consciente de la trascendental importancia que el encuentro tenía para su hermano. Durante ese suceso, contaría Wittgenstein posteriormente a sus amigos, Frege «le barrió del campo de batalla», probablemente una de las razones por las que nada de esa obra ha sobrevivido. Frege, sin embargo, fue lo suficientemente alentador como para recomendarle a Wittgenstein que fuera a Cambridge a estudiar con Bertrand Russell.

El consejo fue mucho más favorable de lo que Frege había supuesto, y no sólo condujo la vida de Wittgenstein a un punto crucial, sino que también tuvo una enorme influencia sobre Russell, pues en el mismo momento en que Wittgenstein necesitaba un mentor, Russell necesitaba un protegido.

El año de 1911 constituyó una especie de línea divisoria en la vida de Russell. El año anterior había finalizado los *Principia Mathematica*, el producto de diez años de agotadora labor. «Mi intelecto nunca acabó de recobrarse del esfuerzo», escribió en su *Autobiografía*. «Desde entonces he sido menos capaz que antes de tratar con abstracciones difíciles.» Al acabar los *Principia*, la vida de Russell, tanto personal como filosóficamente, entraba en una nueva fase. En la primavera de 1911 se enamoró de Ottoline Morrell, la aristocrática esposa del parlamentario liberal Phillip Morrell, y comenzó una relación que iba a durar hasta 1916. En los momentos más extremos de su pasión llegó a escribirle a Ottoline hasta tres cartas al día. Estas cartas dejan constancia detallada de las reacciones de Russell ante Wittgenstein, y constituyen una útil corrección a algunas de las anécdotas que contó acerca de Wittgenstein en años posteriores, cuando su amor por una buena historia superaba su preocupación por la exactitud.

En parte debido a la influencia de Ottoline, y en parte al efecto debilitador que le había causado el acabar sus *Principia*, la obra filosófica de

Russell comenzó a cambiar. Su primera obra después de los *Principia* fue *Los problemas de la filosofía*, su «novelucha de un chelín», la primera de sus muchas obras populares y el libro que reveló por primera vez su extraordinario talento para la lúcida expresión de ideas difíciles. Al mismo tiempo ocupó el puesto de catedrático de lógica matemática en el Trinity College. Sus enseñanzas y su trabajo en un libro que popularizara su pensamiento —junto con el hecho de que los *Principia* le dejaron exhausto— se combinaron para convencerle que de entonces en adelante su tarea principal en el desarrollo de las ideas de los *Principia* radicaba en animar a los demás a proseguir allí donde él se había quedado. Al final de 1911 le escribió a Ottoline: «Creo que la filosofía técnica que me queda por hacer es ciertamente muy importante.» Pero ahora:

La filosofía en general me produce cierta desazón; lo que *me* queda por hacer en filosofía (quiero decir en filosofía *técnica*) no me parece algo de primerísima importancia. La novelucha de un chelín me parece algo que vale más la pena... Creo que lo realmente importante es hacer inteligibles mis ideas.

La influencia de Ottoline durante este período se ve más claramente en los planes de Russell de escribir un libro sobre religión titulado *Prisiones*, que comenzó mientras todavía estaba acabando *Los problemas de la filosofía*, y que abandonó en algún momento de 1912. El título procede de un verso de *Hamlet* —«El mundo es una prisión y Dinamarca una de las peores salas»— y su idea central era que «la religión contemplativa» puede proporcionar los medios de escape de las prisiones en que encerramos la vida humana. Por «religión contemplativa» Russell no quería dar a entender una creencia en Dios o en la inmortalidad, ni siquiera su enamoramiento de la profundamente religiosa Ottoline podía convencerle de creer en esas cosas. Por contra, se refería a la unión mística con el universo, en la que nuestros yos finitos son superados y nos hacemos uno con el infinito. Pues, como le dijo a Ottoline (con dudosa exactitud), «lo que tú llamas Dios es en gran parte lo que yo llamo infinito».

El proyecto podría verse de una manera verosímil como un intento por parte de Russell de reconciliar su propio agnosticismo con la devota fe de Ottoline. El concepto central del libro reaparece en una carta a Ottoline, en la que describe el efecto liberador de su amor por él:

... ahora no hay prisión para mí. Alcanzo las estrellas, a través de las épocas, y en todas partes el resplandor de tu amor ilumina el mundo para mí.

El Russell que Wittgenstein conoció en 1911, por tanto, estaba lejos de ser el estridente racionalista, el ofensor de la fe en que luego se convertiría. Era un hombre atrapado por el amor, más interesado de lo que nunca había estado, ni volvería a estar, por el lado irracional o emocional del carácter humano, incluso hasta el grado de adoptar una especie de

misticismo trascendente. Quizá más importante aún, era un hombre que, habiendo decidido que su contribución a la filosofía técnica había acabado, buscaba a alguien con juventud, vitalidad y capacidad sobre el cual edificar la obra que había comenzado.

Hay algunos indicios de que Wittgenstein se sintió inicialmente inclinado a ignorar el consejo de Frege y seguir con su trabajo en Manchester. Así le encontramos matriculado de ingeniería como estudiante investigador al principio del trimestre de otoño, teniendo renovada su beca para otro año. Podría ser que, tras haber sido abrumado por Frege en su discusión, hubiera resuelto superar su obsesión por la filosofía de las matemáticas y persistir en su vocación de ingeniero.

Apparentemente no había concertado cita previa con Russell cuando, el 18 de octubre —unas dos semanas después del inicio del primer trimestre—, se presentó de pronto en las habitaciones de aquél en el Trinity College.

Russell estaba tomando el té con C. K. Ogden (que posteriormente se convertiría en el primer traductor del *Tractatus Logico-Philosophicus*) cuando:

... apareció un desconocido alemán, que hablaba muy poco inglés pero que se negaba a hablar en alemán. Resultó ser una persona que había estudiado ingeniería en Charlottenburg, pero durante el curso se había apasionado por la filosofía de las matemáticas, y había venido a Cambridge a propósito para oírme.

A bote pronto resultan sorprendentes dos omisiones en la presentación que Wittgenstein hace de sí mismo. La primera es que no menciona que Frege le había aconsejado que fuera a ver a Russell. La segunda es que no le dice a Russell que había estudiado (de hecho, oficialmente *estaba estudiando*) ingeniería en Manchester. Estas omisiones, aunque extrañas, quizá no indican otra cosa que el extremo nerviosismo de Wittgenstein; si Russell tuvo la impresión de que hablaba poco inglés, ciertamente debía de encontrarse bastante agitado.

Por lo que sabemos de las semanas que siguieron, parece ser que la intención de Wittgenstein no era simplemente asistir a las clases de Russell, sino dejar una honda impresión en él, con la perspectiva de averiguar, de una vez por todas —y de buena tinta, como si dijéramos—, si tenía algún talento verdadero para la filosofía, y por tanto si tendría justificación abandonar la investigación aeronáutica.

Las clases de Russell acerca de lógica matemática atraían a muy pocos estudiantes, y con frecuencia sólo eran tres los asistentes: C. D. Broad, E. H. Neville y H. T. J. Norton. Por tanto tenía razones para sentirse complacido cuando, el día que conoció a Wittgenstein, le encontró «debidamente instalado», en su clase. «Estoy muy interesado en mi alemán», le

escribió a Ottoline, «y espero verle bastante.» Y lo cierto es que le vio mucho más de lo que suponía. Durante cuatro semanas Wittgenstein acosó a Russell, monopolizando las discusiones durante las clases, y siguiéndole luego hasta sus habitaciones, todavía discutiendo sus opiniones. Russell reaccionó con una mezcla de atento interés e impaciente exasperación:

Mi amigo alemán amenaza con convertirse en un castigo, vino conmigo después de la clase y discutió hasta la hora de cenar... obstinado y contumaz, pero creo que no es estúpido. [19.10.11]

Mi ingeniero alemán es muy discutiador y agotador. No admitiría que es cierto que no hay un rinoceronte en la habitación... Volvió y no dejó de discutir mientras me estaba vistiéndolo. [1.11.11]

Mi ingeniero alemán, creo, es un necio. Cree que nada empírico es cognoscible..., le pedí que admitiera que no había ningún rinoceronte en la habitación, pero no lo hizo. [2.11.11]

[Wittgenstein] se negaba a admitir la existencia de nada que no fueran proposiciones válidas. [7.11.11]

Mi clase fue perfectamente. Mi ex ingeniero alemán, como siempre, mantuvo su tesis de que no hay nada en el mundo excepto las proposiciones válidas, pero al final le dije que era un tema demasiado amplio. [13.11.11]

Mi feroz alemán vino y discutió conmigo de la clase. Lleva un blindaje contra cualquier asalto del razonamiento. Realmente es una pérdida de tiempo hablar con él. [16.11.11]

En una época posterior de su vida, Russell insistió mucho en estas discusiones, y afirmó que había mirado debajo de las mesas y de las sillas del aula en un esfuerzo por convencer a Wittgenstein de que no había presente ningún rinoceronte. Pero está claro que para Wittgenstein el tema era metafísico en lugar de empírico, y tenía que ver con qué tipo de cosas componen el mundo en lugar de con la presencia o no de rinocerontes. De hecho, el punto de vista en el que insiste tan tenazmente prefigura lo expresado por la famosa y primera proposición del *Tractatus*: «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.»

Puede verse a partir de los extractos anteriores que Russell todavía no estaba muy convencido de la capacidad filosófica de Wittgenstein. Y aun con todo, la responsabilidad del futuro de Wittgenstein pronto recaería sobre él. El 27 de noviembre, al final del primer trimestre, Wittgenstein acudió a Russell para recabar su opinión acerca de la cuestión que le preocupaba por encima de todo lo demás, y cuya res-

puesta determinaría la elección de su carrera y pondría punto final al conflicto de intereses con el que había luchado durante dos años:

Mi alemán vacila entre la filosofía y la aviación; me preguntó si creía que él era un caso completamente perdido para la filosofía, y le dije que no lo sabía pero que lo pensaría. Le pedí que me trajera algo escrito para ayudarme a juzgar. Tiene dinero, y está apasionadamente interesado por la filosofía, pero cree que no debería entregarle su vida a no ser que tenga talento. Es una gran responsabilidad, pues realmente no sé qué pensar de su capacidad. [27.11.11]

Antes de abandonar Cambridge, Wittgenstein coincidió con Russell en reuniones de tipo social, y, por una vez, se sintió lo suficientemente relajado en su compañía como para desvelarle algo de sí mismo, aparte de su arrolladora implicación en los problemas filosóficos. Russell finalmente descubrió que era austríaco y no alemán, y también que era «una persona aficionada a la literatura, muy aficionada a la música, de modales agradables... y, *creo*, realmente inteligente». La consecuencia de lo cual fue: «Está comenzando a gustarme.»

El verdadero momento decisivo, sin embargo, tuvo lugar cuando Wittgenstein regresó a Cambridge en enero de 1912 con un manuscrito que había redactado durante las vacaciones. Era, le contó a Ottoline, «muy bueno, mucho mejor que lo que hacen mis alumnos ingleses», añadiendo: «Ciertamente le daré ánimos. Quizá haga grandes cosas.» Posteriormente, Wittgenstein le contó a David Pinsent que el estímulo de Russell había sido su salvación, y había acabado con ocho años de soledad y sufrimiento, durante los cuales había pensado continuamente en el suicidio. Finalmente le permitió abandonar la ingeniería, y dejar de lado «la sensación de que estaba *de trop* en este mundo», una sensación que anteriormente le había hecho avergonzarse de *no* haberse matado. El resultado es que, al animarle a seguir con la filosofía y al justificar su inclinación a abandonar la ingeniería, Russell, bastante literalmente, había salvado la vida de Wittgenstein.

A lo largo del siguiente trimestre, Wittgenstein prosiguió sus estudios de lógica matemática con tal dedicación que, al finalizar, Russell tuvo que decirle que ya había aprendido todo lo que él tenía que enseñarle, y que, de hecho, había ido más lejos. «Sí», le declaró a Ottoline, «Wittgenstein ha sido un gran acontecimiento en mi vida... sea cual sea el resultado.»

Le aprecio y tengo la sensación de que resolverá los problemas que yo ya no puedo solucionar por ser demasiado viejo..., todos los problemas suscitados por mi trabajo requieren una mente clara y el vigor de la juventud. Él es *el* joven que uno espera encontrar.

Después de supervisarle durante un solo trimestre, Russell había reconocido en Wittgenstein al protegido que había estado buscando.

Ignoramos qué trabajo filosófico hizo Wittgenstein durante ese trimestre. Las cartas de Russell a Ottoline contienen sólo indicios muy poco claros. El 26 de enero Wittgenstein se proponía: «Una definición de la *forma* lógica en oposición a la *materia* lógica.» Un mes más tarde «trajo una sugerencia muy original, que yo creo acertada, sobre un importante punto de la lógica». Estas insinuaciones, sin embargo, son suficientes para indicar que la obra de Wittgenstein, desde el principio, no se dirigía al problema «¿Qué son las matemáticas?», sino a la cuestión aún más fundamental: «¿Qué es la lógica?» Ésta, creía Russell, era la cuestión más importante que los *Principia* habían dejado sin contestar.

El 1 de febrero de 1912, Wittgenstein fue admitido como alumno del Trinity College, con Russell como supervisor. Sabiendo que nunca había recibido enseñanzas formales de lógica, y creyendo que podría sacar algún provecho de tales conocimientos, Russell dispuso que fuera «instruido» por el eminente lógico y miembro del King's College W. E. Johnson. Pero este cursillo duró sólo unas pocas semanas. Wittgenstein le diría posteriormente a F. R. Leavis: «La primera hora me encontré con que él no tenía nada que enseñarme.» Johnson le dijo a Leavis: «La primera vez que nos vimos ya me enseñaba él a mí.» La diferencia es que el comentario de Johnson era irónico, mientras que el de Wittgenstein iba completamente en serio. De hecho fue Johnson quien puso fin a esas enseñanzas, proporcionándole de este modo a Russell la primera de las muchas ocasiones en que tuvo que utilizar todo su tacto y sensibilidad para señalarle a Wittgenstein sus propias faltas sin alterarlo:

Mientras preparaba mi discurso apareció Wittgenstein en un estado de gran excitación porque Johnson (con el que le había aconsejado que estudiara) le había escrito diciéndole que no le daría más clases, que discutía demasiado en lugar de aprender sus lecciones como un buen chico. Vino a mí para saber cuánto de verdad había en la impresión de Johnson. La verdad es que es una persona terriblemente persistente, apenas le deja a uno meter baza, y generalmente se le considera un pelmazo. Como realmente le aprecio mucho, fui capaz de insinuarle estas cosas sin ofenderle.

Wittgenstein causó una impresión bastante distinta en G. E. Moore, a cuyas clases comenzó a asistir durante ese trimestre. «Moore tiene una consideración enormemente elevada de la inteligencia de Wittgenstein», le contó Russell a Ottoline; «... dice que siempre tiene la sensación de que W. *debe* de tener razón cuando no están de acuerdo. Dice que durante sus clases W. siempre parece tremendamente perplejo, aunque es el único que adopta esta actitud. Me alegra ver confirmada mi elevada opinión de W. ... los jóvenes no le tienen en demasiado estima, o si lo hacen es sólo porque Moore y yo le alabamos.» Wittgenstein, por su parte, «expresó cuánto apreciaba a Moore, cuánto le agrada y desagrada la gente por la ma-

nera en que piensan... Moore tiene una de las sonrisas más hermosas que conozco, y eso le había causado una honda impresión.»

La amistad entre Wittgenstein y Moore iba a intensificarse posteriormente. Pero con Russell creció rápidamente un lazo afectivo. La admiración de Russell no conocía límites. Vea en Wittgenstein al «discípulo ideal», el que «ofrece admiración apasionada junto con una disidencia vehemente y de gran inteligencia». En oposición a Broad, que era el discípulo más serio que tenía —«casi seguro que hará una labor útil y prolífica, pero no brillante»—, Wittgenstein estaba «lleno de una hirviente pasión que puede llevarle a cualquier parte».

Russell se identificaba cada vez más con Wittgenstein, veía en él al espíritu gemelo, que abordaba con toda su fuerza y pasión las cuestiones teóricas. «Es una rara pasión, y uno se alegra de encontrarla.» De hecho: «Él siente más pasión que yo por la filosofía; sus avalanchas hacen que las mías parezcan bolas de nieve.» Una y otra vez uno se encuentra con la palabra «pasión» en las descripciones de Russell: «una pura pasión intelectual» que Wittgenstein (al igual que el propio Russell) tenía «en el más alto grado»; «me hace amarle». Era casi como si viera en Wittgenstein la imagen de sí mismo en el espejo, como si le viera como su propio hijo:

Su disposición es la de un artista, intuitiva y temperamental. Dice que cada mañana comienza su trabajo con esperanza, y que cada tarde lo acaba con desesperación..., ése es el tipo de cólera que le posee cuando no puede comprender algo que yo sí he entendido. [16.3.12]

Tengo hacia él la más absoluta simpatía intelectual... la misma pasión y vehemencia, la misma sensación de que uno debe comprender o morir, las repentinas bromas rompiendo la espantosa tensión del pensamiento. [17.3.12]

... incluso utiliza los mismos símiles que yo... un muro separándole de la verdad, y que debe derribar de algún modo. Después de nuestra última discusión dijo: «Bueno, ya hemos derribado un trocito de muro.»

Su actitud justifica todas las esperanzas que he puesto en mi trabajo. [22.3.12]

Russell observó con aprobación que Wittgenstein poseía excelentes modales, pero vio con más aprobación aún que «al discutir se olvida de los modales y simplemente dice lo que piensa»:

Nadie podría ser más sincero que Wittgenstein, ni más desprovisto de la falsa cortesía que interfiere con la verdad; pero él permite que sus sentimientos y afectos aparezcan, y eso hace que uno se entusiasme. [10.3.12]

Cuando, por ejemplo, Wittgenstein conoció a un estudiante que re-

sultó ser un monje, Russell informó jubiloso a Ottoline que «era mucho más terrible con los cristianos que yo»:

Había tomado aprecio a F., el monje estudiante, y se quedó horrorizado al enterarse de que era monje. F. vino a tomar el té con él y W. enseguida le atacó con una furia intensa. Ayer volvió a la carga, no discutiendo, sino sólo predicando la honestidad. Abomina de la ética y la moral en general; es deliberadamente una criatura de impulsos, y piensa que así es como se debe ser. [17.3.12]

«Yo no respondería de sus facultades morales», concluía Russell.

El comentario es un poco contradictorio. Muestra que no había comprendido la fuerza de las razones de Wittgenstein. Pues, si Wittgenstein predicaba la honestidad, obviamente no abominaba de la ética en el sentido de pedir licencia para la inmoralidad. Hablaba a favor de una moralidad basada en la integridad, en ser fiel a uno mismo, a los propios impulsos: una moralidad que procedía del interior de uno mismo en lugar de ser impuesta desde el exterior por medio de reglas, principios y deberes.

Era una cuestión que para Wittgenstein resultaba crucial. Al abandonar la ingeniería por la filosofía, ¿acaso no había renunciado a lo que podía haber considerado su deber en favor de perseguir algo que ardía en su interior? Y aun así, como hemos visto —y como le dijo primeramente a Russell—, tal decisión necesitaba la justificación de que, al obrar de tal modo, no estaba meramente siguiendo un capricho, sino tomando una dirección en la que resultaba plausible que realizara una aportación importante.

El malentendido de esta cuestión por parte de Russell es un indicio de lo que iba a ocurrir en el futuro, el indicio de que su «pasión teórica» y la de Wittgenstein no eran, después de todo, tan similares como había supuesto. Al final del trimestre su relación era tal que Wittgenstein se sentía capaz de decirle a Russell lo que le gustaba y lo que le *disgustaba* del trabajo de este último. Hablaba con gran emoción de la belleza de los *Principia*, y decía —probablemente era el mayor elogio que podía haberle hecho— que era como música. Sin embargo, le disgustaban profundamente sus obras más populares, en particular «El culto del hombre libre» y el último capítulo de *Los problemas de la filosofía*, acerca de «El valor de la filosofía». Le disgustaba la mismísima idea de expresar que filosofía tenía *valor*:

... dice que la gente a la que le gusta la filosofía se dedicará a ella, y que los otros no, y que no hay más que hablar. Su impulso más fuerte es la filosofía. [17.3.12]

Resulta difícil creer que la actitud de Wittgenstein fuera tan simple como sugiere Russell. Después de todo, durante años, antes de convertirse en alumno de Russell, había sufrido profundamente el conflicto entre de-

ber e impulso, engendrado por el hecho de que la filosofía era su impulso más fuerte. De hecho creía que uno *debía ser* —tal como habían sido su padre y su hermano Hans, y como eran todos los genios— una criatura de impulsos. Pero también poseía un sentido casi abrumador del deber, y era propenso a unas dudas periódicas que le paralizaban. El estímulo de Russell había sido necesario precisamente porque le había permitido superar esas dudas y seguir su más fuerte impulso *felizmente*. Su familia quedó sorprendida por el cambio inmediato que experimentó después de que Russell le animara a dedicarse a la filosofía. Y él mismo, al final del trimestre, le dijo a Russell que las horas más felices de su vida las había pasado en esas habitaciones. Pero esta felicidad era causada no sólo porque se le permitiera seguir su tendencia, sino también por la convicción de que —pues poseía un talento inusual para la filosofía— tenía el *derecho* a hacerlo.

Era importante para Wittgenstein que Russell comprendiera este punto concreto, y el día que regresó a Cambridge para el siguiente trimestre, reemprendieron el tema. Russell encontró que «tiene buen aspecto... tan bueno como yo pensaba, le encuentro extrañamente excitante», y todavía se sentía inclinado a no ver ninguna diferencia fundamental en sus respectivos temperamentos: «Vive en la misma intensa excitación que yo, apenas capaz de sentarse tranquilamente o leer un libro.» Wittgenstein hablaba de Beethoven:

... cómo un amigo del compositor contó que había ido a la puerta de la casa de Beethoven y le había oído «maldecir, aullar y cantar» refiriéndose a su nueva fuga; una hora más tarde Beethoven apareció finalmente en la puerta, con el aspecto de haber estado luchando con el diablo, y después de no haber comido nada durante 36 horas debido a que su cocinera y su doncella se habían mantenido alejadas de su cólera. Ése es el tipo de hombre que hay que ser.

Pero no es una persona *cualquiera* la que «maldice, aulla y canta». ¿Habría tenido Wittgenstein la sensación de que «ése es el tipo de hombre que hay que ser» si toda su enérgica concentración hubiera producido sólo obras mediocres? Lo que queda implícito es que, si el más fuerte impulso de una persona es escribir música, y si, al entregarse completamente a ese impulso uno es capaz de escribir música sublime, entonces uno no sólo tiene el derecho a comportarse impulsivamente; tiene el deber de hacerlo.

Russell le dio a Wittgenstein licencia para comportarse del mismo modo, porque reconoció en él las cualidades de un genio. Posteriormente describiría a Wittgenstein como:

... quizá el más perfecto ejemplo que he conocido jamás de un genio tal como se concibe tradicionalmente, apasionado, profundo, intenso y dominante.

Estas cualidades ya estaban en Wittgenstein al comenzar el trimestre de verano. En su carta a Ottoline del 23 de abril, Russell le decía: «Tengo la impresión de que el tema no se olvidará si yo lo abandono, siempre y cuando él lo retome», añadiendo, como si ilustrara las cualidades necesarias para la tarea: «Creí que haría añicos todos los muebles de mi habitación, tan excitado estaba.»

Wittgenstein le preguntó cómo iban a acabar los *Principia* él y Whitehead. Russell le replicó que no habían llegado a ninguna conclusión; el libro acabaría «con cualquier fórmula que diera la casualidad de ser la última»:

Al principio pareció sorprendido, y entonces vio que eso era lo acertado. Me parece que la belleza del libro se echaría a perder si contuviera una sola palabra que pudiera estar de más.

Esa apelación a la belleza del libro sin duda contaría con todas las simpatías de Wittgenstein, quien iba a llevar a nuevas alturas, con la seca prosa del *Tractatus*, la austera estética aquí avanzada por Russell.

Ya a principios del trimestre de verano la relación entre los dos comenzaba a cambiar. Aunque era todavía el supervisor de Wittgenstein, Russell estaba cada vez más deseoso de conseguir su aprobación. A lo largo de las vacaciones de Pascua había comenzado a trabajar en una conferencia acerca de «La materia», que iba a ser pronunciada en la Sociedad Filosófica de la Universidad de Cardiff. Tenía la esperanza de que fuera una obra que demostrara un renovado vigor: «Un modelo de análisis fríamente apasionado, que expusiera las más penosas conclusiones con una absoluta indiferencia hacia los sentimientos humanos.» ¿Fríamente y apasionado? Russell explicaba:

Hasta ahora no he tenido el suficiente valor por lo que respecta a la materia. No he sido lo suficientemente escéptico. Quiero escribir un ensayo que mis enemigos denominen «la bancarrota del realismo». No hay nada comparable a esa pasión por proporcionar una fría intuición de las cosas. Casi todas mis mejores obras han sido hechas con la inspiración del remordimiento, pero cualquier pasión servirá si es fuerte. La filosofía es una amante reticente, uno sólo puede llegarle al corazón con el frío acero de la pasión en la mano.

«El frío acero de la pasión en la mano»: la frase evoca perfectamente la combinación, ejemplificada por Wittgenstein, de una mente rigurosamente lógica y una naturaleza impulsiva y obsesiva. Él era la mismísima personificación de la idea filosófica de Russell.

Russell, sin embargo, se sentiría decepcionado por la reacción de Wittgenstein ante ese proyecto. Éste rechazó el tema calificándolo de «problema trivial»:

Admite que si no hay Materia entonces nadie existe excepto él mismo, pero dice que eso no tiene consecuencia alguna, ya que la física y la astronomía y todas las demás ciencias todavía podrían ser interpretadas a fin de que fueran verdaderas.

Unos pocos días más tarde, cuando Wittgenstein leyó fragmentos del ensayo, Russell se sintió aliviado al observar un cambio de opinión: Wittgenstein estaba encantado por su radicalismo. Russell comenzaba su ensayo afirmando escuetamente que todos los argumentos hasta entonces aportados por los filósofos con la pretensión de probar la existencia de la materia eran, sencillamente, falaces. Esto, declaró Wittgenstein, era lo mejor que Russell había hecho. Cuando vio el resto del ensayo volvió a cambiar de opinión, y le dijo a Russell que después de todo no le gustaba, «pero solamente», le dijo Russell a Ottoline, agarrándose a un clavo ardiendo, «porque está en desacuerdo, no porque esté mal hecho». El ensayo, en el que Russell había depositado tantas esperanzas, permaneció inédito.

La opinión extraordinariamente elevada que Russell tenía de Wittgenstein forzosamente tenía que despertar la curiosidad de sus amigos en Cambridge, particularmente entre los Apóstoles, la arrogante y elitista sociedad de debates (de la que el propio Russell era miembro), y que en esa época estaba dominada por John Maynard Keynes y Lytton Strachey. Wittgenstein se convirtió en lo que en el argot de los apóstoles se conocía como un «embrión»: una persona a la que se tiene en cuenta como futuro miembro. Strachey (que vivía en Londres) fue a tomar el té con Wittgenstein en las habitaciones de Russell para comprobar por sí mismo su potencial como apóstol. Wittgenstein había leído recientemente la obra de Strachey *Hitos de la literatura francesa*, pero no le había gustado. Le dijo a Russell que daba una impresión de esfuerzo, como las boqueadas de un asmático. Sin embargo, se tomó la molestia de ser lo suficientemente brillante a la hora del té como para impresionar a Strachey. «Están empezando a descubrirle», le dijo posteriormente Russell a Ottoline, «y todos se dan cuenta de que posee genio.»

Por lo que respecta a si Wittgenstein se uniría a los Apóstoles, Russell tenía sus dudas:

Alguien les había hablado de Wittgenstein y querían oír lo que yo pensaba de él. Estaban pensando en elegirle miembro de la sociedad. Les dije que no creía que a él le gustara la sociedad. Estoy seguro de que realmente no le gustará. Le parecerá asfixiante, y ciertamente ha acabado siéndolo, debido a esa práctica de enamorarse los unos de los otros, que no existía en mis tiempos... creo que principalmente se debe a Lytton.

Tuviera o no razón al suponer que Wittgenstein encontraría objeciones a la «asfixiante» atmósfera de *affaires homosexuales* que dominaba la sociedad en esa época, resultó que acertaba al señalar que a Wittgenstein no le gustarían los Apóstoles.

Mientras tanto, la impresión que Strachey tenía de Wittgenstein era un tanto ambigua. El 5 de mayo le invitó a almorzar, pero en este segundo encuentro no se quedó nada impresionado. «Herr Sinckel-Winckel almuerza conmigo», le escribió a Keynes, «un hombrecillo tranquilo.» Dos semanas más tarde los dos volvieron a encontrarse en las habitaciones del hermano de Strachey, James. Esta vez la impresión que tuvo fue de agotadora brillantez:

Herr Sinckel-Winckel le dio duro a los universales y a los particulares. Estos últimos ¡oh! tan brillantes... pero *quelle souffrance!* ¡Dios mío! ¡Dios! «Si A ama a B» ... «Puede haber una propiedad común»... «De ese modo no es analizable en absoluto, pero los complejos poseen ciertas cualidades». ¿Cómo me las ingeniaré para largarme a la cama?

Ahí, por el momento, quedaron las relaciones de Wittgenstein con los Apóstoles, hasta que en el octubre siguiente, tras conocer a Keynes, «Herr Sinckel-Winckel» se convirtió, de manera breve y desastrosa, en el «hermano Wittgenstein».

De ser «generalmente considerado un pelmazo» por los jóvenes de Cambridge, Wittgenstein pasó a ser visto como alguien «interesante y agradable, aunque no tiene mucho sentido del humor». Éste, al menos, era el juicio de uno de ellos, David Pinsent, quien le conoció en uno de los «apiñamientos» (veladas sociales) de Russell a principios del trimestre de verano. Pinsent estudiaba entonces segundo de matemáticas. El año anterior él mismo había sido un «embrión» apostólico, pero no le habían elegido. Esto quizá indique cómo era visto por la élite intelectual imperante en Cambridge: interesante pero no fascinante, inteligente pero no poseído por el genio.

Sin embargo, la sensibilidad musical de Pinsent y su temperamento afable le convirtieron en el compañero ideal para Wittgenstein. Parece que este último reconoció estas cualidades rápidamente, pues no había pasado un mes desde que se conocían cuando sorprendió a Pinsent invitándole a pasar unas vacaciones en Islandia, con todos los gastos pagados por el padre de Wittgenstein. «Realmente no sé qué pensar», escribió Pinsent en su diario:

... ciertamente sería divertido, yo no puedo costearmelas y Wittgenstein [sic] parece muy deseoso de que vaya. Aplazaré mi decisión y escribiré a casa pidiendo consejo. Islandia parece un lugar bastante atractivo: he oído que todo viaje tierra adentro ha de hacerse a caballo, ¡lo que sería de lo

más divertido! La idea me atrae y me sorprende: sólo hace más o menos tres semanas que conozco a Wittgenstein, aunque parece que nos llevamos bien: es un gran aficionado a la música y tiene los mismos gustos que yo. Es austríaco, pero habla inglés fluidamente. Yo diría que es más o menos de mi edad.

Hasta entonces su relación se había limitado a que Pinsent hiciera de conejillo de Indias en algunos experimentos que Wittgenstein llevaba a cabo en el laboratorio de psicología. Parece ser que su intención era investigar científicamente el papel del ritmo en la apreciación de la música. Para ello es de suponer que necesitaba a alguien que entendiera algo de música. En su diario, Pinsent no describe en qué consistían los experimentos, anotando que el tomar parte en ellos no era «una mala diversión». A Wittgenstein le ayudaba en su trabajo el psicólogo C. S. Myers, quien se tomó los experimentos lo suficientemente en serio como para presentar una demostración de uno de ellos en la Sociedad Británica de Psicología. El principal resultado que se obtuvo de ellos fue que, en ciertas circunstancias, los sujetos oían un acento en ciertas notas que de hecho no estaba allí.

Aparte de tomar parte en estos experimentos dos o tres veces por semana, el único contacto de Pinsent con Wittgenstein antes de ser invitado a pasar unas vacaciones con él habían sido los «apiñamientos» de las veladas de los jueves en las habitaciones de Russell. Después de una de éstas, el 30 de mayo, deja constancia de que había encontrado a Wittgenstein «muy divertido»:

... está aquí estudiando filosofía, pero no hace mucho que ha empezado a asistir a clase de manera sistemática: ¡y expresa una sorpresa de lo más inocente ante el hecho de que todos los filósofos que él adoraba en su ignorancia sean, después de todo, estúpidos y deshonestos y cometan desagradables errores!

Pero no fue hasta después de la inesperada invitación de Wittgenstein cuando comenzó a entablarse entre ellos una estrecha amistad. Al día siguiente los dos asistieron juntos a un concierto, después de lo cual fueron a las habitaciones de Wittgenstein, donde estuvieron charlando hasta las 11.30. Wittgenstein estuvo «muy comunicativo, y me contó muchas cosas acerca de él». Fue entonces cuando le dijo a Pinsent que el estímulo de Russell para que se dedicara a la filosofía había sido su salvación, tras ocho años de soledad y sufrimiento suicidas. Pinsent añadió:

Sé que Russell tiene una alta opinión de él: y le ha corregido y convencido de que él (Russell) estaba equivocado en uno o dos puntos de filosofía: y Russell no es el único catedrático de Filosofía al que Wittgenstein ha convencido de su error. Wittgenstein tiene pocas aficiones, lo cual explica bastante su soledad. Uno no puede vivir sólo de grandes e

importantes metas como los Tripose.* Pero es bastante interesante y agradable: imagino que ahora ya ha superado bastante su morbosidad.

Después de esto Wittgenstein y Pinsent se vieron con mucha frecuencia, iban a los conciertos del Club Musical de la Universidad de Cambridge, cenaban juntos en la Unión de Estudiantes y se reunían para tomar el té en las habitaciones de uno u otro. Wittgenstein siempre asistía al servicio de la capilla de la universidad sólo para oír cómo Pinsent leía los textos sagrados.

A pesar de haber sido descrito por Russell como «terrible» con los cristianos, puede que su actitud no fuera tan contradictoria como parece. Más o menos en la misma época sorprendió a Russell diciéndole de pronto lo mucho que admiraba la frase: «De qué le sirve a un hombre ganar el cielo si pierde el alma.»

A continuación dijo que son muy pocos los que no pierden el alma. Dijo que todo dependía de tener una gran meta en la vida a la que ser fiel. Dijo que creía que dependía más del sufrimiento y de la capacidad de soportarlo. Me quedé sorprendido: no era lo que yo esperaba de él.

El estoicismo aquí expresado parece relacionado con algo que Wittgenstein le diría posteriormente a Norman Malcolm. Durante unas vacaciones en la casa de sus padres en Viena, su actitud anteriormente desdenosa hacia la religión había cambiado tras haber visto una obra de teatro, *Die Kreuzelscheiber*, del dramaturgo y novelista alemán Ludwig Anzengruber.¹ Era un drama mediocre, pero en él uno de los personajes expresaba la idea de que no importaba lo que ocurriera en el mundo, nada podía ocurrirle a él. Él era independiente del destino y de las circunstancias. El pensamiento estoico marcó poderosamente a Wittgenstein, y, tal como le dijo a Malcolm, vio por primera vez la religión como algo factible.

Durante el resto de su vida siguió viendo la sensación de sentirse «absolutamente a salvo» como algo paradigmático dentro de la experiencia religiosa. Unos meses después de la conversación con Russell citada anteriormente, le encontramos leyendo *Las variedades de la experiencia religiosa*, de William James, y diciéndole a Russell:

Este libro me hace *mucho* bien. No quiero decir que vaya a convertirme en un santo, pero no estoy seguro de que no vaya a mejorar un poco en el sentido en que a mí me gustaría mejorar *muchísimo*: por ejemplo, creo que me ayuda mucho a liberarme de la *Sorge* [preocupación, angus-

* Examen honorífico de la Universidad de Cambridge. (N. del T.)

1. Le dijo a Malcolm que tenía más o menos veintiún años cuando ocurrió tal cosa, lo cual nos lleva a 1910 o a principios de 1911. Sin embargo, y debido al cambio en la actitud de Wittgenstein hacia la religión observado por Russell en el verano de 1912, me veo tentado a fechar el episodio en las vacaciones de Semana Santa de ese año.

tia] (en el sentido en que Goethe utiliza la palabra en la segunda parte de *Fausto*).

Dos días después de la discusión acerca de perder y conservar la propia alma, Russell y Wittgenstein tuvieron otra conversación que algo revelaba de las profundas diferencias entre sus respectivas concepciones éticas. Se suscitó a partir de una discrepancia acerca de *David Copperfield*, de Dickens. Wittgenstein mantenía que Copperfield había hecho mal al reñir con Steerforth por haberse escapado con Emily. Russell replicó que, en las mismas circunstancias, él habría hecho lo mismo. Wittgenstein se quedó «muy dolido, y rehusó creerlo; opinaba que uno siempre podía y debía ser leal a los amigos y seguir queriéndolos».

Russell le preguntó a continuación cómo se sentiría si él se casara con una mujer y ella se escapara con otro hombre:

[Wittgenstein] dijo (y le creo) que no sentiría cólera ni odio, sino sólo una completa aflicción. Su naturaleza es buena por los cuatro costados; y es por eso por lo que no ve la necesidad de la moral. Yo estaba completamente equivocado al principio; puede que haga todo tipo de cosas en un arrebato de pasión, pero no practica una inmoralidad desalmada. Su perspectiva es muy libre; los principios y esas cosas no tienen ningún sentido para él, porque sus impulsos son fuertes y nunca vergonzosos.

«Creo que me profesa una apasionada devoción», añadía Russell. «Cualquier diferencia entre nuestros sentimientos le causa un gran dolor. Mis sentimientos hacia él son apasionados, pero naturalmente, como pienso en ti casi constantemente, ese sentimiento es menos importante para mí que para él.»

Russell parece un poco lento a la hora de apreciar que las diferencias entre sus opiniones eran importantes para Wittgenstein porque afectaban a un tejido de fundamental importancia para él. También era lento en comprender que el énfasis que Wittgenstein ponía en la integridad personal (y, en el caso anterior, en la lealtad), no era algo *opuesto* a la moralidad, sino algo que constituía una moralidad diferente. Resulta típico de sus actitudes fundamentalmente opuestas, por ejemplo, que Russell, incluso en esa época, quizá la más introspectiva de todas las suyas, creyera que mantener la propia calma dependía de tener «un gran propósito en la vida al que ser fiel»; es decir, buscaba fuera de sí mismo algo que le sostuviera. Por contra, era típico de Wittgenstein insistir en la posibilidad de mantenerse incorrupto apoyándose enteramente sobre el propio yo, sobre las cualidades que uno encontraba en su interior. Si el alma de uno era pura (y la deslealtad a un amigo era algo que la hacía impura), entonces no importaba lo que le sucediera a uno «externamente» —incluso aunque la propia mujer se escapara con otro hombre—, nada podía sucederle al propio yo. De este modo, no son las cuestiones externas las que deben causarnos la mayor preocupación, sino las del yo. El *Sorge* que impedía

que uno se enfrentara al mundo con ecuanimidad es de este modo una cuestión que ha de provocarnos una preocupación más inmediata que cualquier desgracia que pudiera acontecer a través de las acciones de los demás.

Cuando colisionan actitudes del tipo más esencial, ya no se trata de estar de acuerdo o en desacuerdo, pues todo lo que uno dice o hace es interpretado desde *el interior* de esas actitudes. Por tanto no ha de ser sorprendente que apareciera cierta frustración e incompreensión por ambas partes. Lo que es sorprendente es la asunción bastante inocente por parte de Russell de enfrentarse, no a una serie de ideales distintos, sino simplemente a una persona bastante peculiar, una persona cuyos «impulsos son fuertes y nunca vergonzosos». Es como si uno hallara sentido a los puntos de vista de Wittgenstein solamente apelando a algún *hecho* acerca de él que nos hiciera inteligible el que sostuviera esas opiniones. Al encontrar la actitud de Wittgenstein ajena e incompreensible, sólo podía intentar *explicarla*, no *encontrarle sentido*. Era incapaz, como si dijéramos, de *meterse* en ella.

Una y otra vez, en las cartas de Russell a Ottoline, uno tiene la impresión de que el espíritu de la «pasión teórica» de Wittgenstein se le escapaba. Que la idea de integridad personal resultara central en la actitud de Wittgenstein fue interpretado por Russell en varias ocasiones como el rechazo de la moralidad convencional, el signo de una naturaleza pura e incorrupta, e incluso, al menos una vez, como una broma. En uno de los «apiñamientos» en las habitaciones de Russell, Wittgenstein defendió que el estudio de las matemáticas mejoraría el gusto de una persona, «ya que el buen gusto es el gusto genuino, y por tanto resulta favorecido por cualquier cosa que haga pensar a la gente de modo veraz». De la narración de Russell a Ottoline, uno deduce que le parecía imposible tomarse este argumento en serio. Describe la opinión de Wittgenstein como una «paradoja», y dice que «todos estuvimos en contra de él». Y aun así tenemos todas las razones para suponer que Wittgenstein hablaba completamente en serio: la honestidad y el buen gusto eran, para él, ideas estrechamente interrelacionadas.

Wittgenstein no era una persona que debatiera sus convicciones más fundamentales. El diálogo con él era sólo posible si uno compartía esas convicciones. (De este modo, el diálogo con Russell acerca de cuestiones éticas pronto se volvería imposible.) Para alguien que no compartiera sus opiniones fundamentales, sus afirmaciones —ya fueran sobre ética o lógica— seguramente quedarían como algo ininteligible. Era una inclinación que comenzaba a preocupar a Russell. «Me temo seriamente», le dijo a Ottoline, «que nadie verá cuál es la finalidad de lo que él escribe, puesto que cuando lo exprese no lo hará con argumentos dirigidos a alguien que opine de modo distinto.» Cuando Russell le dijo que no debía simplemente afirmar lo que pensaba, sino que debía aportar argumentos, Wittgenstein replicó que los argumentos echarían a perder su belleza. Tendría la sensación de estar ensuciando una flor con las manos enlodadas:

Le dije que no me veía con ánimos para decir nada en contra de eso, y

que sería mejor que se comprara un esclavo para que expusiera sus argumentos.

Russell tenía una buena razón para preocuparse de que Wittgenstein fuera comprendido, pues cada vez más tenía la sensación de que el futuro de su propia obra en el campo de la lógica quedaría en manos de Wittgenstein. Incluso creía que cuando expiraba su puesto de profesor adjunto de cinco años de duración en el Trinity, debería abandonarlo y dejar que Wittgenstein ocupara su lugar. «Es asombroso lo irreal que el mundo del estudio se ha vuelto para mí», escribió. «Las matemáticas casi se han desvanecido de mi pensamiento, excepto cuando las demostraciones las traen de nuevo como en un espasmo. La filosofía no me viene con frecuencia a la mente, y yo no tengo *impulso* para trabajar en ella.» A pesar de lo que había escrito en el último capítulo de *Los problemas de la filosofía*, había perdido la fe en el valor de ésta:

Tenía la firme intención de volver a la filosofía, pero me sentía realmente incapaz de encontrarle ningún valor. En parte, ello se debe a Wittgenstein, quien me ha vuelto aún más escéptico; en parte es el resultado de un proceso que ha tenido lugar desde que te conocí.

El «proceso» que menciona era su creciente interés, inspirado por Ottoline, de dedicarse a obras no filosóficas. En primer lugar estaban las *Prisiones*, su libro acerca de la religión; luego una autobiografía (la cual abandonó y, parece ser, destruyó); y finalmente una novela corta autobiográfica titulada *Las perplejidades de John Forstice*, en la que, sin duda utilizando parte del material que había escrito para su autobiografía, y citando extensamente su correspondencia con Ottoline, intentaría describir imaginativamente su propio peregrinaje intelectual desde el aislamiento, a través de la confusión moral y política, hasta la claridad y la gracia. Russell no llegó muy adelante en ese tipo de literatura, y ninguna de las obras mencionadas vio la luz durante su vida. «Ojalá fuera más creativo», se lamentaba a Ottoline. «Un hombre como Mozart hace que te sientas como un gusano.» En una época posterior consintió en que *Forstice* se publicara póstumamente, pero con serias reservas:

... la segunda parte representó mis opiniones sólo durante un período muy breve. Mi actitud en esa segunda parte era muy sentimental, demasiado blanda, y demasiado favorable a la religión. En todo eso estaba excesivamente influenciado por Lady Ottoline Morrell.

Para mejor o para peor, fue durante este «período muy breve» cuando Wittgenstein realizó sus fenomenales progresos en el análisis de la lógica. Y, probablemente, el que Russell le viera como un genio de la filosofía se deba en cierta medida a la influencia ejercida por Ottoline sobre Russell. Si éste no hubiera atravesado una fase tan sentimental, puede que no se

hubiera encariñado con Wittgenstein de la manera en que lo hizo. «Wittgenstein me trajo hoy unas rosas de lo más adorables. Es un tesoro» (23.4.12); «Le quiero como si fuera mi hijo» (22.8.12). Y quizá, si no hubiera perdido su fe e interés en su propia contribución a la lógica matemática, puede que no hubiera estado tan dispuesto a dejar el tema en manos de Wittgenstein.

Y fue a final de ese primer año en Cambridge cuando Wittgenstein fue informado de que sería el sucesor de Russell. Al final del trimestre de verano, cuando Hermine visitó Cambridge y le presentaron a Russell, se quedó asombrada al oírle decir: «Esperamos que el próximo gran paso en filosofía lo dé su hermano.»

Al principio de las vacaciones de verano, a Wittgenstein se le ofrecieron las habitaciones que G. E. Moore había ocupado anteriormente en el *college*. Hasta entonces se había alojado en una pensión de Rose Crescent, y aceptó agradecido la oferta de Moore. Las habitaciones estaban perfectamente situadas para él, en lo alto de la escalera K en Whewell's Court, con una espléndida vista del Trinity College. Le gustaba estar encima de la torre, y tuvo las mismas habitaciones durante el resto de su época en Cambridge, incluso cuando regresó en otro momento posterior de su vida, cuando primero como *fellow*,* y posteriormente como catedrático, le hubieran correspondido habitaciones más grandes y distinguidas.

Wittgenstein eligió el mobiliario de sus habitaciones con sumo cuidado. A ello le ayudó Pinsent:

Salí y le ayudé a entrevistarse con multitud de vendedores de muebles: el próximo trimestre se trasladará al *college*. Fue bastante divertido. Es terriblemente quisquilloso, y tuvimos en danza al dependiente de una manera terrible, ¡Wittgenstein exclamando «¡No..., horrible!» al 90 % de lo que nos mostró!

También Russell intervino en las deliberaciones de Wittgenstein concernientes a ese asunto, y lo encontraba bastante exasperante. «Es muy exigente», le dijo a Ottoline, «y ayer no compró nada de nada. Me dio una conferencia acerca de cómo deberían estar hechos los muebles: le desagrada toda la ornamentación que no forme parte de la construcción, y nunca es capaz de encontrar nada lo suficientemente sencillo.» Al final Wittgenstein se hizo construir un mobiliario especialmente para él. Cuando llegó fue juzgado por Pinsent como «singular, pero no malo».

Ni Russell ni Pinsent eran las personas adecuadas para comprender la quisquillosidad de Wittgenstein en este asunto. Para apreciar su preocupación por el diseño y la artesanía, uno tendría que haber tenido cierta ex-

* Con respecto a la terminología universitaria, digamos que el *college* es el conjunto de edificios, alojamientos e instituciones que componen la universidad (y no como España, donde la universidad es sólo el centro docente). Un *fellow* es un miembro de pleno derecho del *college*, que goza de ciertos privilegios. (N. del T.)

perencia en construcción. Unos pocos años más tarde, encontramos a Eccles, su amigo ingeniero de Manchester, que le envía sus propios diseños de muebles para que Wittgenstein los comente, y recibe como respuesta un veredicto meticulosamente considerado, que acepta agradecido.

Y para comprender la fuerza de las opiniones de Wittgenstein en contra de la ornamentación superflua, para apreciar la importancia *ética* que tenía para él, uno tendría que haber sido vienés; tendría que haber sido de la opinión, al igual que Karl Kraus o Adolf Loos, de que la vieja y noble cultura vienesa, la que desde Haydn a Schubert había sobrepasado a cualquier otra en el mundo, se había atrofiado desde la segunda mitad del siglo XIX, en palabras de Paul Engelmann, hasta convertirse en una «cultural vil y falsaria: una cultura transformada en su opuesto, mal utilizada como ornamento y máscara».

El 15 de julio Wittgenstein regresó a Viena, tras haber acordado con Pinsent (cuyos padres habían dado su consentimiento a las vacaciones en Islandia) reunirse en Londres durante la primera semana de septiembre. En Viena la vida hogareña no era fácil. Su padre tenía un cáncer y había sido operado varias veces; Gretl tuvo un bebé y el nacimiento se complicó; y a él mismo le operaron de una hernia, descubierta durante el reconocimiento para el servicio militar. Esto último se lo mantuvo en secreto a su madre, quien se encontraba muy turbada a causa de la enfermedad de su padre.

Desde Viena le escribió a Russell diciéndole: «De nuevo me encuentro bastante bien y filosofando con todas mis energías.» Su pensamiento progresó desde reflexionar acerca del significado de las constantes lógicas (los signos russellianos de «v», «~», « $\supset$ », etc.) hasta decidir que: «Nuestros problemas pueden remontarse hasta las prop[osicione]s atómicas.» Pero en su carta a Russell le daba sólo indicios de qué teoría del simbolismo lógico acabaría resultando de esta progresión.

«Me alegro de que lea las vidas de Mozart y Beethoven», le dijo a Russell. «Éstos son los verdaderos hijos de Dios.» Le habló a Russell del placer con que estaba leyendo *Hadji Murat*, de Tolstói. «¿Lo ha leído alguna vez? Si no, debería hacerlo, pues es maravilloso.»

Cuando llegó a Londres, el 4 de septiembre, se alojó como invitado de Russell en su nuevo piso de Bury Street. Russell encontró que Wittgenstein resultaba un cambio bastante refrescante con relación a Bloomsbury, «un gran contraste con los Stephens y los Strachey y tantos otros aspirantes a genios»:

Muy pronto nos sumergimos en la lógica y tuvimos grandes discusiones. Posee la gran facultad de ver cuáles son los problemas realmente importantes.

(...) Me proporciona el placentero e indolente pensamiento de que puedo dejarle todo un apartado del pensamiento más complejo, que nor-

malmente recaía sólo en mí. Hace que me sea más fácil abandonar el trabajo puramente técnico. Sólo su salud me parece muy precaria: da la sensación de alguien cuya vida es muy insegura. Y creo que se está quedando sordo.

Quizá la referencia al problema auditivo de Wittgenstein sea irónica; en cualquier caso no es cierto que no pudiera oír; simplemente no escuchaba, en especial cuando Russell le ofrecía algún «sabio consejo» en contra de su opinión de no ponerse a escribir hasta que hubiera solucionado *todos* los problemas de la filosofía. Ese día, le dijo Russell, no llegaría jamás:

Esto produjo un brutal arranque de cólera —posee esa sensibilidad artística en la que la voluntad ha de producir algo perfecto o nada— y le expliqué que no conseguiría ningún título ni podría enseñar a menos que aprendiera a escribir cosas imperfectas; esto le puso más y más furioso, al final me suplicó que no le considerara una causa perdida aunque me decepcionara.

Pinsent llegó a Londres al día siguiente, y Wittgenstein fue a esperarle, insistiendo en llevarle en taxi al Grand Hotel, en Trafalgar Square. Pinsent intentó en vano sugerirle un hotel menos lujoso, pero Wittgenstein ni quiso oír hablar de ello. Evidentemente, tal como observó Pinsent en su diario, no habría ningún límite de gastos en ese viaje. Una vez en el hotel, a Pinsent se le informó de las disposiciones financieras del mismo:

Wittgenstein, o mejor dicho su padre, insiste en pagar los gastos de ambos: esperaba de él que fuera bastante generoso, pero eso sobrepasa todas mis esperanzas: Wittgenstein me ha entregado 145 libras en billetes, y él mismo se guardó la misma cantidad. ¡También tiene una carta de crédito por valor de 200 libras!

Desde Londres fueron en tren a Cambridge («Ni que decir tiene que viajamos en primera»), donde Wittgenstein tenía que atender algún asunto relacionado con las nuevas habitaciones de su college, y luego siguieron a Edimburgo, donde pernoctaron antes del viaje en barco. En Edimburgo Wittgenstein llevó a Pinsent de compras; insistió en que no había traído suficiente ropa:

... es muy quisquilloso en cuanto a lo de llevar suficiente ropa: él lleva tres bolsas de equipaje, y está muy inquieto por el hecho de que yo sólo lleve una. En Cambridge me ha hecho comprar una segunda manta, y otras varias cosillas esta mañana en Edinborough:¹ me he resistido bas-

1. Ésta, al igual que otras excentricidades ortográficas en las cartas de Pinsent, es auténtica.

tante... especialmente porque no es mi dinero el que me estoy gastando. Sin embargo me tomé la revancha, induciéndole a comprar unos hules, algo que aún no tiene.

El 7 de septiembre zarparon de Leith a bordo del *Sterling*, que, para el disgusto de Wittgenstein, parecía un vapor de los que cruzan el canal: él había esperado algo más imponente. Se tranquilizó cuando descubrió un piano a bordo, y Pinsent, que había traído con él una colección de canciones de Schubert, se sentaba a tocar, animado vivamente por los demás pasajeros. Fue un viaje en barco de cinco días a través de un mar bastante embravecido, y tanto Wittgenstein como Pinsent sufrieron por esa causa, aunque este último observa con asombro que aunque Wittgenstein pasaba mucho tiempo echado en su camarote, nunca estaba realmente mareado.

Llegaron a Reykjavík el 12 de septiembre, y tan pronto hubieron hecho su reserva de hotel, contrataron un guía que les llevara por el interior, partiendo al día siguiente. En el hotel tuvieron su primera discusión: acerca de los internados. La discusión les encendió bastante, hasta que, tal como registra Pinsent, se encontraron con que se habían malinterpretado el uno al otro: «Tiene un inmenso terror a lo que denomina una actitud "filistea" hacia la crueldad y el sufrimiento —cualquier actitud insensible— y acusa a Kipling de tenerla: y se le ha ocurrido la idea de que yo simpatizo con eso.»

Una semana más tarde, reemprendieron el tema de las actitudes «filisteas»:

Wittgenstein ha estado hablando mucho, en ocasiones diferentes, de los «filisteos», nombre que da a todas las personas que le desagradan! (*vide supra*, jueves 12 de septiembre). Creo que los puntos de vista que he expresado le han resultado un poco filisteos (puntos de vista —es decir— sobre cosas prácticas (no sobre filosofía), por ejemplo acerca de las ventajas de esta época sobre las anteriores, etcétera), y está bastante perplejo porque no me considera realmente un filisteo, ¡y no creo que yo le desagrade! ¡Se queda satisfecho al afirmar que pensaré de modo diferente en cuanto sea un poco mayor!

Resulta tentador ver en estas discusiones un contraste entre el pesimismo de la *Angst* vienesa y el optimismo de la flema británica (al menos, tal como existía antes de que la Primera Guerra Mundial debilitara incluso la fe británica en «las ventajas de esta época sobre las anteriores»). Pero si era así, entonces eran exactamente las cualidades que impedían a Pinsent compartir el pesimismo cultural de Wittgenstein las que le convertían en un compañero ideal para él.

Incluso la alegre ecuanimidad de Pinsent muchas veces era puesta a prueba por el nerviosismo de Wittgenstein: su «quisquillosidad», tal como la denominaba Pinsent. En su segundo día en Reykjavík, fueron a las oficinas de la compañía naviera para confirmar la reserva de los camarotes

para el viaje de vuelta. Tuvieron algunos problemas para hacerse entender, pero el asunto acabó resolviéndose, al menos por lo que a Pinsent se refería:

Sin embargo, Wittgenstein se mostró terriblemente pesimista y habló de que jamás llegaríamos a casa, y acabé muy irritado con él: al cabo de un rato se marchó solo y conseguí que un hombre del banco actuara de intérprete y examinara de nuevo todo el asunto en la oficina naviera.

Estas lagunas temporales en el buen humor de Pinsent, aunque infrecuentes, desazonaban grandemente a Wittgenstein. Con fecha 21 de septiembre leemos:

Wittgenstein estuvo un poco mohíno toda la tarde: es muy sensible siempre que yo, momentáneamente, me irrito por alguna bagatela, como me ocurrió anoche, he olvidado qué fue: el resultado fue que estuvo deprimido y silencioso durante el resto de la velada. Siempre me está implorando que no sea irritable: ¡hago lo que puedo, y realmente creo que no me ha sucedido con mucha frecuencia en este viaje!

Diez días de sus vacaciones los pasaron viajando en pony por el interior del país. De nuevo, no ahorraron ningún gasto. El cortejo estaba formado por Wittgenstein, Pinsent y su gúfa, cada uno en un pony, mientras delante de ellos cabalgaban otros dos ponies con los equipajes y tres más de repuesto. Durante el día recorrían y exploraban la campiña, y durante las veladas Wittgenstein le enseñaba a Pinsent lógica matemática, cosa que Pinsent encontraba «excesivamente interesante»: «Wittgenstein es muy buen profesor.»

De vez en cuando realizaban excursiones a pie, e incluso una vez intentaron escalar una peña, en lo que ninguno de los dos resultó muy diestro. El hecho puso a Wittgenstein «terriblemente nervioso»:

Su quisquillosidad surge aquí de nuevo; ¡siempre me está suplicando que no arriesgue la vida! Es divertido que tenga que ser así, pues por lo demás es un compañero de viaje bastante bueno.

En sus paseos hablaban casi siempre de lógica, y Wittgenstein continuaba educando a Pinsent en el tema: «Aprendo mucho de él. En verdad es extraordinariamente inteligente.»

Jamás he sido capaz de encontrar el más nimio error en su razonamiento: y aun así me ha hecho replantearme totalmente mis ideas en varios temas.

Cuando tras su excursión por la campiña islandesa regresaron a su hotel en Reykjavík, Pinsent aprovechó la oportunidad para tener alguna

conversación más ligera con «un espléndido calavera» que acababa de llegar. Desencadenó una larga discusión acerca de «tales personas»: «él, sencillamente, jamás hablará con ellas, pero realmente creo que son bastante divertidas». Al día siguiente: «Wittgenstein armó un lío terrible.» Tan violentamente le desagradó el «espléndido calavera» de Pinsent que rehusó verle comer en la misma mesa. Para asegurarse de que tal cosa no ocurriera, dio orden de que la comida le fuera servida en todos los casos una hora antes que en la mesa común. A la hora del almuerzo se olvidaron de sus indicaciones, y, en lugar de arriesgarse, Wittgenstein llevó a Pinsent a ver si podían encontrar algún lugar donde almorzar en Reykjavík. No fue así. De modo que Wittgenstein comió unas cuantas galletas en su habitación y Pinsent se fue a almorzar a la mesa común. Por la noche Pinsent encontró a Wittgenstein «todavía bastante mohíno acerca del asunto del almuerzo», pero consiguieron que les sirvieran la cena una hora antes de lo establecido, y además tomaron champaña, «lo cual le animó un poco, dejándole finalmente bastante normal».

Pinsent permaneció receptivo y animado todo el tiempo. En el barco, de vuelta a casa, Wittgenstein le llevó a la sala de máquinas y le explicó cómo funcionaban los motores. También le detalló la investigación que estaba haciendo en el campo de la lógica. «Realmente creo que ha descubierto algo bueno», comenta Pinsent... sin, por desgracia, mencionar lo que era.

En el viaje de regreso, Pinsent convenció a Wittgenstein de que pasara una noche con su familia en Birmingham: estaba ansioso por lucirlo ante sus padres. El incentivo fue un concierto en el ayuntamiento, cuyo programa era el *Réquiem* de Brahms, la *Salomé* de Strauss, la Séptima Sinfonía de Beethoven y un motete de Bach, «No temas nada». Wittgenstein disfrutó con Brahms, se negó a entrar para escuchar a Strauss y dejó la sala tan pronto como Beethoven hubo finalizado. Durante la cena, el padre de Pinsent quedó convenientemente impresionado cuando Pinsent consiguió que Wittgenstein le explicara algo de la lógica que le había enseñado durante las vacaciones. «Creo que mi padre estaba interesado», escribe, y —con menos vacilación— «ciertamente, luego estuvo de acuerdo conmigo en que Wittgenstein es realmente muy inteligente y perspicaz».

Para Pinsent habían sido «las vacaciones más gloriosas que he pasado nunca!»

La novedad del país, el estar libre de cualquier consideración ahorrativa, la excitación causada por todo, se combina para constituirse en la experiencia más maravillosa que he tenido. Deja en mí una impresión casi místico-romántica: pues el romance más grande consiste en experimentar sensaciones nuevas, entornos nuevos, etcétera, siempre y cuando me proporcionen novedad.

No fue así para Wittgenstein. Lo que permaneció en su memoria fueron sus diferencias y desacuerdos, quizá las mismísimas ocasiones relatadas en el diario de Pinsent: la esporádica irritabilidad de Pinsent, los indicios de su «filisteísmo», y el incidente con el «calavera». Posteriormente le diría a Pinsent que había disfrutado, «tanto como les es posible hacerlo a dos personas que no son nada el uno para el otro».

4. EL MAESTRO DE RUSSELL

Si consideramos ahora a los hombres de talento, veremos que en su caso el amor comienza frecuentemente con la automortificación, la humillación y el comedimiento. Se pone en marcha un cambio moral, un proceso de purificación parece emanar del objeto amado.

WEININGER, *Sexo y carácter*

Wittgenstein regresó a Cambridge de sus vacaciones con Pinsent en un estado de agitación e irritabilidad. A los pocos días tuvo su primer desacuerdo importante con Russell. En ausencia de Wittgenstein, Russell había publicado un ensayo sobre «La esencia de la religión», en el *Hibbert Journal*. Lo había sacado de su obra abandonada, *Prisiones*, y era un intento inspirado por Ottoline de presentar una «Religión de contemplación» centrada en la noción de «la parte infinita de nuestra vida», la cual «no ve el mundo desde un punto de vista sino que brilla imparcialmente, como la luz difusa sobre un mar nublado»:

Contrariamente a la vida finita, es imparcial; su imparcialidad conduce a la verdad en el pensamiento, a la justicia en la acción y al amor universal en el sentimiento.

En muchos aspectos, el artículo anticipa las doctrinas místicas que el propio Wittgenstein iba a proponer en el *Tractatus*, en particular al tomar partido de la spinoziana «liberación del yo finito» (lo que en el *Tractatus* se denomina contemplar el mundo *sub specie aeterni*) y en su repudio de lo que Russell llama «la insistente exigencia de que nuestros ideales sean realizados en el mundo» (comparar con *TLP*, 6. 41). Sin embargo, contrariamente al *Tractatus*, el ensayo de Russell no muestra ninguna vacilación en dejar explícito ese misticismo y en, por ejemplo, utilizar palabras como «finito» e «infinito» de una manera que, hablando rigurosamente, es absurda. En cualquier caso, a Wittgenstein el artículo le pareció detestable, y a los pocos días de haber regresado a Cambridge irrumpió en las habitaciones de Russell para hacerle conocer su opinión. El hecho es que interrumpió una carta a Ottoline:

Wittgenstein acaba de llegar, terriblemente dolido por mi artículo en *Hibbert*, el cual evidentemente *detesta*. Debo dejar de escribir por su culpa.

Unos pocos días más tarde Russell explicaba en detalle las razones del arrebato de Wittgenstein: «Opinó que yo era un traidor al evangelio de la

exactitud; también que tales cosas eran demasiado íntimas como para darlas a la imprenta.» «Me afectó mucho», añadía, «porque en parte estoy de acuerdo con él.» Durante unos días más siguió rumiando acerca de ese ataque:

Las críticas de Wittgenstein me perturbaron profundamente. Le vi tan infeliz, tan amable, tan afectado en su deseo de pensar bien de mí.

Le afectó mucho más debido a su creciente tendencia a ver a Wittgenstein como su sucesor natural. Sus propias tentativas en el análisis de la lógica eran cada vez menos entusiastas. Tras haber preparado el primer borrador de un ensayo titulado «¿Qué es la lógica?», se dio cuenta de que era incapaz de seguir y se sintió «inclinado a dejárselo a Wittgenstein».

También Moore sintió la fuerza de las críticas abiertas de Wittgenstein durante esas primeras semanas de octubre. Wittgenstein comenzó el trimestre asistiendo a las clases de psicología de Moore. «Estuvo muy descontento con ellas», escribe Moore, «porque yo pasaba mucho tiempo discutiendo la opinión de Ward de que la psicología no difería de las ciencias naturales en el objeto de su estudio, sino sólo en el punto de vista.»

Me dijo que esas clases eran muy malas, que lo que debía hacer era decir lo que yo pensaba, no discutir lo que pensaban los demás; y ya no volvió más.

Moore añade: «Este año, tanto él como yo hemos asistido a las clases de Russell sobre los fundamentos de las matemáticas; pero W. también solía ir a las habitaciones de Russell durante horas, por la noche, a discutir de lógica con él.»

De hecho, Wittgenstein —parece ser que sufriendo ese proceso de automortificación y cambio moral descrito por Weininger— pasaba esas horas hablando de sí mismo tanto como de lógica. Según Russell, «caminaba arriba y abajo de mi habitación como una bestia salvaje durante tres horas, en agitado silencio». Una vez Russell le preguntó: «¿Estás pensando en la lógica o en tus pecados?» «En ambas cosas», replicó Wittgenstein, y siguió andando.

Russell consideraba que Wittgenstein estaba al borde de un colapso nervioso —«no lejos del suicidio, sintiéndose una criatura desgraciada, llena de pecado»— y se inclinaba a atribuir su fatiga nerviosa al hecho de que «constantemente esfuerza su mente al máximo, ante cosas que resultan desalentadoras por su dificultad». En esta opinión contaba con el apoyo de un médico, al que, tan preocupado estaba Wittgenstein acerca de sus ataques de vértigo y su incapacidad para trabajar, llamaron para que emitiera un diagnóstico: «Son todo nervios.» A pesar del intenso deseo de Wittgenstein de ser tratado *moralmente*, Russell insistía en tratarlo físicamente, aconsejándole que comiera mejor y saliera a montar a caballo.

Ottoline aportó su granito de arena enviándole un poco de cacao. «Recordaré las instrucciones», le prometió Pinsent, «e intentaré que W. se acostumbre a tomarlo, pero no estoy seguro de que lo haga.»

Sin embargo, Wittgenstein siguió el consejo de Russell de ir a montar a caballo. Una o dos veces a la semana, durante el resto del trimestre, él y Pinsent alquilaban caballos y los llevaban a lo que Pinsent denominaba cabalgadas de «doma» (por ejemplo, paseos en los que no podían saltar), a lo largo del camino de sirga que llevaba a Clay-hithe, o a lo largo de la carretera de Trumpington hasta Grantchester. Si tal cosa produjo algún efecto en el temperamento de Wittgenstein, no le hizo sin embargo menos propenso a los súbitos arrebatos de ira contra sus debilidades morales y las de los demás.

El 9 de noviembre Russell había quedado en dar un paseo con Wittgenstein. Ese mismo día, sin embargo, se vio obligado a ir a ver al hijo de Whitehead, North, que participaba en una regata de remo en el río. Por tanto llevó a Wittgenstein al río, donde ambos pudieron contemplar cómo North era derrotado. Esto produjo, tal como lo expresó Russell, «una tarde apasionada». Él mismo descubrió la «excitación y convencional importancia» de la dolorosa carrera, tanto más cuando North «se sentía horriblemente afectado por la derrota». Pero Wittgenstein encontró *desagradable* todo el asunto:

... dijo que igual podíamos haber ido a ver una corrida de toros (yo mismo tuve esa sensación), y que *todo* eso era cosa del diablo, etcétera. Yo me sentía contrariado porque North había sido derrotado, de modo que con paciente lucidez le expliqué la necesidad de competir. Al final pasamos a otros temas, y yo pensaba que todo iba bien, pero de pronto se quedó inmóvil y me explicó que la manera en que habíamos pasado esa tarde era tan vil que no debíamos seguir vivos, o al menos él, que nada es tolerable excepto la producción de grandes obras o el disfrute de las de los demás, que él jamás había llegado a nada y que nunca lo haría, etc; todo esto con una fuerza que realmente te derriba. Me hace sentir como un corderito que bala.

Unos pocos días más tarde, Russell ya había tenido suficiente: «Ayer le dije a Wittgenstein que piensa demasiado en sí mismo, y que si comienza de nuevo me negaré a escucharle a menos que crea que está muy desesperado. Ya ha dicho más de lo que es bueno para él.»

Y, aun así, a finales de noviembre le encontramos embarcado una vez más en una discusión con Wittgenstein acerca de Wittgenstein:

Me puse a hablar de sus defectos, está preocupado por su escasa popularidad y me preguntó a qué se debía. Fue una conversación larga, difícil y apasionada (por su parte) que se prolongó hasta la una y media, de modo que ando bastante falto de sueño. Él es para mí un gran deber, pero vale la pena. Es un poco demasiado simple, y aun con todo temo echar a

perder alguna hermosa cualidad si hablo demasiado y hago que pierda algo de esta característica.

Algo de lo que quiere decir al calificar a Wittgenstein de «un poco demasiado simple» (y quizá también la fuente de esa supuesta impopularidad) lo podemos deducir de una anotación en el diario de Pinsent. La noche que siguió a la «tarde apasionada» en el río, él y Pinsent asistieron a un concierto en el Club Musical de la Universidad de Cambridge, y después fueron a las habitaciones de Wittgenstein. Apareció Farmer, el estudiante monje mencionado anteriormente por Russell. Era, dice Pinsent, «un hombre que desagrababa a Wittgenstein, pues éste le creía de mentalidad deshonestas»:

...[Wittgenstein] se excitó mucho tratando de convencerle para que leyera un buen libro acerca de alguna ciencia exacta, y viera lo que era el pensamiento honesto. Lo cual obviamente sería bueno para Farmer —como de hecho para cualquiera—, pero ¡Wittgenstein se mostró muy altivo y dejó que Farmer se enterara de lo que pensaba exactamente de él, y además habló como si fuera el jefe de estudios! Farmer se lo tomó muy bien; obviamente se quedó convencido de que Wittgenstein es un lunático.

El convencimiento de Wittgenstein de que era impopular merece cierta reserva. Durante ese trimestre, en el punto máximo de su irritabilidad nerviosa, consiguió hacer nuevas e importantes amistades. En particular, se ganó el respeto y el afecto de John Maynard Keynes, quien iba a ser una amistad valiosa y alentadora durante gran parte de la vida de Wittgenstein. Russell les presentó el 31 de octubre «pero fue un fracaso», informa, «Wittgenstein estaba demasiado enfermo para discutir como es debido». El 12 de noviembre encontramos a Keynes escribiéndole a Duncan Grant: «Wittgenstein es un personaje de lo más maravilloso —lo que te dije de él la última vez que nos vimos desde luego no es cierto— y extraordinariamente amable. Me gusta enormemente estar con él.»

La defensa de Keynes fue lo suficientemente ardorosa como para superar cualquier duda que Lytton Strachey pudiera tener acerca de la capacidad de Wittgenstein para ser miembro de los Apóstoles, y, tras su pronunciamiento acerca del genio de Wittgenstein, el tema quedó decidido. La única duda existente era si éste desearía convertirse en miembro; si él consideraba que valía la pena reunirse regularmente para mantener discusiones con los demás miembros. Esto, desde un punto de vista apostólico, era algo bastante extraordinario. «¿Te has enterado», le escribió Keynes, asombrado, a Strachey, «de que la única objeción de nuestro nuevo hermano a la sociedad es que da la casualidad de que él no es apostólico?»

Russell, con algunos recelos, hizo lo que pudo para hablar en favor de esa causa. «Obviamente», como le escribió a Keynes,

desde su punto de vista [de Wittgenstein], la sociedad es una mera pér-

dida de tiempo. Pero quizá, desde un punto de vista filantrópico, podríamos hacerle entender que merece la pena.

De este modo, «filantrópicamente», hizo lo que pudo para presentarle la sociedad bajo una luz favorable. Le explicó a Wittgenstein que, aunque la sociedad no iba a aportarle nada debido al modo en que funcionaba entonces, en días anteriores había sido algo bueno, y podía serlo de nuevo si él estaba dispuesto a adherirse a ella. Como ya hemos visto, las propias objeciones de Russell a la sociedad se centraban en la tendencia de la misma a las intrigas «homosexuales». Las dudas de Wittgenstein, sin embargo, tenían que ver con el hecho de que, aunque a él le gustaban los «ángeles» (graduados) de la sociedad (Moore, Russell y Keynes, en particular), sentía un fuerte disgusto hacia sus camaradas «hermanos» —los componentes que aún no se habían graduado— y no era seguro que pudiera soportar la perspectiva de una discusión normal con ellos. Puso objeciones a la falta de madurez de éstos, diciéndole a Keynes que contemplarlos en sus reuniones apostólicas era como identificar a aquellos que todavía no habían ido al aseo: un proceso que, aunque necesario, resultaba indecente observar.

Los «hermanos» en cuestión eran Frank Bliss, que procedía de Rugby y había ido al King's a estudiar clásicas, y Ferenc Békássy, un húngaro aristócrata que había estado en Bedales antes de ir al King's. Los dos estaban implicados en las intrigas a las que tanto objetaba Russell, en particular Békássy, quien, informa Lytton Strachey, envolvió a Keynes y a Gerald Shove de tanta lujuria en su primer encuentro con los Apóstoles que ya querían «tomarlo» allí y en ese momento, sobre la alfombra que había junto a la chimenea. No es probable que fuera el verse implicado en esos asuntos lo que desagradara a Wittgenstein: de otro modo, sería inexplicable que aceptara de buen grado a Keynes. Su rechazo de Békássy pudo haber tenido algo que ver con la rivalidad austro-húngara. Pero principalmente era a Bliss a quien se oponía: «No puede soportarlo», le dijo Russell a Ottoline.

Con grandes vacilaciones y dudas, Wittgenstein aceptó ser miembro de la sociedad, y asistió a su primera reunión el 16 de noviembre. En ella, Moore leyó una exposición acerca de la conversión religiosa, y Wittgenstein aportó a la discusión su opinión de que, por lo que él sabía, la experiencia religiosa consistía en liberarse de la inquietud (el *Sorge* que le había mencionado a Russell), y la consecuencia era que le daba a uno el valor de no preocuparse por lo que pudiera suceder (pues, para alguien con fe, nada *podía* suceder). Tras ese encuentro Lytton Strachey se mostró optimista acerca del futuro de la sociedad, opinando que la perspectiva de conflicto y maledicencia aportada por los nuevos miembros era «particularmente estimulante»:

Nuestros hermanos B[Bliss] y Wittgenstein son tan antipáticos y nuestro hermano Békássy es tan encantador que la sociedad ahora debería avan-

zar a buen ritmo hacia aguas más progresistas. El sábado por la noche pasé a hacerle una visita a B[liss], y me pareció tan antipático como Rupert [Brooke].

El mismo día le escribió con todo detalle a Sidney Saxon Turner acerca de las objeciones de Russell a la afiliación de Wittgenstein a la sociedad:

El pobre hombre se encuentra muy triste. Parece que tenga noventa y seis años, con el pelo largo y blanco como la nieve y un semblante infinitamente ojeroso. La elección de Wittgenstein le ha supuesto un gran golpe. Tenía grandes esperanzas en guardárselo para él solo, y de hecho lo consiguió maravillosamente, hasta que Keynes insistió en conocerle, y en seguida vio que era un genio y que resultaba esencial elegirle. Los demás (tras cierta vacilación por parte de Békássy) también se mostraron vehementemente favorables. Su decisión fue de pronto anunciada a Bertie (Russell), quien casi se desmayó. Naturalmente fue incapaz de dar ningún argumento en contra de la elección, excepto que la sociedad estaba tan degradada que su austriaco ciertamente se negaría a pertenecer a ella. Se excitó tanto con ello, hasta alcanzar un estado de frenesí, que no hay duda de que llegó a creérselo, pero no sirvió de nada. Wittgenstein no parece que vaya a poner objeción alguna a la sociedad, aunque detesta a Bliss, quien a su vez le odia. Creo que, en general, las perspectivas son de lo más halagüeñas. Békássy es un individuo tan agradable que, aunque está enamorado de Bliss, aún se las ingenia para amar a Wittgenstein. Creo que los tres deben de arreglárselas muy bien. Bertie es realmente una figura trágica, y lo siento mucho por él; pero también está engañado.

Strachey se equivocaba en algunas de sus estimaciones. Russell no tenía ningún deseo de «guardárselo para él solo»; habría estado de lo más contento si hubiera podido librarse de los «exámenes de conciencia» realizados por Wittgenstein, que le ocupaban largas veladas, y a los que se había visto sometido durante todo el trimestre. Sus dudas acerca de lo acertado de elegir a Wittgenstein para los Apóstoles —aparte de que desaprobaba la homosexualidad de éstos— tenían que ver principalmente con su intuición de que «llevaría a algún tipo de desastre». Y en esto, contrariamente a lo que pensaba Strachey, no iba engañado.

A principios de diciembre, Strachey fue informado por su hermano James de que «Ese Witter-Gitter se halla al borde de la renuncia». A petición de Moore, Strachey fue a Cambridge para intentar convencer a Wittgenstein de que se quedara, pero, tras varios encuentros tanto con Wittgenstein como con Moore, no lo consiguió. Al final del trimestre, Russell le contaba a Ottoline:

Wittgenstein ha dejado la sociedad. Creo que tiene razón, aunque la lealtad a la sociedad no me permitiera decirlo de antemano.

Añadía, en términos que sugieren que se encontraba muy lejos de pretender guardarse a Wittgenstein para él solo:

He tenido que enfrentarme muchas veces con él. Es realmente un alivio pensar que no le veré por algún tiempo, aunque siento que es horrible por mi parte sentir esto.

A «Goldie» Lowes Dickenson, Russell le repitió su opinión de que Wittgenstein había hecho bien en irse, y añadió que él había intentado disuadirlo: «Es con mucho el más apostólico y la persona más capaz con que me he cruzado desde Moore.»

Las pruebas de la naturaleza del trabajo de Wittgenstein durante el trimestre de Michaelmas son escasas. El 25 de octubre Pinsent anota una visita de Wittgenstein, durante la cual le anuncia una nueva solución a un problema —«En la lógica simbólica más fundamental»— que le había preocupado grandemente en Islandia, y al cual entonces sólo había dado una solución provisional.

Esta última es muy diferente y cubre más terreno, y si resulta ser sólida revolucionará gran parte de la lógica simbólica: Russell, dice, la considera sólida, pero dice que nadie la entenderá: sin embargo creo que yo mismo la entiendo (!). Si la solución de Wittgenstein funciona, será el primero en resolver un problema que ha desconcertado durante años a Russell y Frege: también es la solución más magistral y convincente.

A partir de esto no podemos reconstruir el problema ni la solución, aunque parece muy probable que tenga que ver con el comentario de Wittgenstein a Russell realizado ese verano de que «nuestros problemas pueden reducirse a prop[osicione]s atómicas». Hacia el final del trimestre, Wittgenstein leyó una exposición en el Club de Ciencia Moral, la sociedad filosófica de Cambridge, que quizá pueda verse como una ampliación de ese comentario. Wittgenstein había jugado un gran papel en las discusiones del club de ese trimestre, y con la ayuda de Moore les había convencido para que adoptaran una nueva serie de reglas, exigiendo que se nombrara un moderador cuyo deber sería evitar que la discusión fuera fútil, y estipulando que ninguna exposición podía durar más de siete minutos. La exposición de Wittgenstein fue una de las primeras en ser leídas bajo esa nueva serie de reglas. El 20 de noviembre el acta registra:

Mr. Wittgenstein leyó una exposición titulada «¿Qué es filosofía?». La exposición duró unos cuatro minutos, rebajando de este modo en casi dos minutos la marca anterior establecida por Mr. Tye. La filosofía fue definida como el conjunto de proposiciones primitivas que son asumidas como ciertas sin ninguna prueba por las diversas ciencias. Esta definición

fue muy discutida, pero no hubo ninguna disposición general a adoptarla. La discusión se ciñó perfectamente al tema, y el moderador no creyó necesario intervenir demasiado.

Después del trimestre, durante su regreso a Viena, Wittgenstein visitó a Frege en Jena, y tuvo una larga discusión con él, según le dijo a Russell, «acerca de nuestra teoría del simbolismo, de la cual, creo, comprendió las líneas generales». Sus cartas a Russell en el mes de enero le muestran muy preocupado con «el problema complejo»: la cuestión de qué corresponde a una proposición atómica si ésta es cierta. Supongamos, por ejemplo, que «Sócrates es mortal» sea una proposición de ese tipo, ¿es el hecho que corresponde a ella un «complejo» compuesto de las dos «cosas», Sócrates y mortalidad? Esta perspectiva requiere la asunción platónica de la existencia objetiva de las formas: la asunción de que no sólo existen individuos, sino también entidades abstractas tales como la mortalidad. Tal asunción, naturalmente, es hecha por Russell en su teoría de los tipos, de la que Wittgenstein estaba cada vez más insatisfecho.

Durante las vacaciones, esa insatisfacción le llevó a anunciar una de las concepciones centrales de su nueva lógica. «¡Creo que no puede haber diferentes tipos de cosas!», le escribió a Russell:

... incluso la teoría de los tipos ha de resultar superflua debido a una teoría adecuada del simbolismo: Por ejemplo, si analizo la prop[osición] Sócrates es mortal en Sócrates, Mortalidad y (Ex, y) el (x, y), quiero una teoría de los tipos que me diga que «Mortalidad es Sócrates» no tiene sentido, porque si trato «Mortalidad» como nombre propio (como he hecho) no hay nada que me impida hacer la sustitución dándole la vuelta a la frase de manera incorrecta. Pero si [lo] analizo en Sócrates y (Ex) x es mortal, o comúnmente en x y (Ex) (x) resulta imposible darle la vuelta, porque los dos símbolos son ahora, ellos mismos, de un *tipo* diferente.

Le dijo a Russell que no estaba seguro de que su manera actual de analizar «Sócrates es mortal» fuera correcta. Pero en un punto estaba absolutamente seguro, «toda la teoría de los tipos debe sustituirse por una teoría del simbolismo que muestre que lo que parecen ser *diferentes tipos de cosas* están simbolizados por diferentes tipos de símbolos que posiblemente *no pueden* ser sustituidos el uno por el otro».

Ante un rechazo tan profundo de su teoría, podría haberse esperado que Russell presentara una fogosa defensa de su posición, o al menos algunas arduas objeciones referentes a cómo sus fundamentos lógicos de las matemáticas podían evitar la contradicción *sin* una teoría de los tipos. Pero en esa época ya había abandonado la lógica casi por entero. Pasó sus vacaciones trabajando en un tema bastante distinto: la existencia de la materia. En noviembre había leído una exposición acerca del tema en el Club de Ciencia Moral, en el que reiteraba la opinión expresada en Cardiff a primeros de año: «Ningún argumento bueno, ni a favor ni en contra

de la materia, ha sido presentado», y planteó la cuestión: «¿Podemos nosotros, por tanto, conocer un objeto que satisfaga las hipótesis de la física a partir de nuestros propios datos sensoriales?» Durante las vacaciones trazó un esquema del modo en que se proponía tratar el problema:

La física presenta las sensaciones como funciones de los objetos físicos.

Pero la epistemología exige que los objetos físicos se presenten como funciones de las sensaciones.

De este modo hemos de solventar las ecuaciones poniendo las sensaciones en términos de los objetos físicos, a fin de tener los objetos físicos en términos de sensaciones.

Esto es todo.

«Estoy seguro que he dado con algo esencial», le dijo a Ottoline, «que probablemente me ocupe durante los próximos años.» Exigiría «una combinación de física, psicología y lógica matemática», e incluso la creación de «una ciencia totalmente nueva». En la carta de enero de 1913, Wittgenstein rechazaba vagamente el proyecto en general: «No puedo imaginarme su manera de trabajar a partir de datos sensoriales.»

A principios de 1913, pues, vemos que Russell y Wittgenstein trabajaban en proyectos muy distintos: Russell en la creación de su «nueva ciencia» y Wittgenstein en su análisis de la lógica. Russell estaba dispuesto a aceptar este último campo como más propio de Wittgenstein que de él.

La nueva base de su relación fue detectada por Pinsent, quien a finales del trimestre narra una ocasión en que él y Wittgenstein estaban juntos en sus habitaciones:

Entonces apareció Russell —para informarme de algunas alteraciones en los horarios de sus clases— y él y Wittgenstein se pusieron a hablar, este último explicándole sus recientes descubrimientos de los Fundamentos de la Lógica, un descubrimiento que, deduzco, se le acababa de ocurrir esa mañana, y que parece ser muy importante y muy interesante. Russell asintió a lo que dijo sin un murmullo.

Un par de semanas después, al ser acusado por Wittgenstein de que algunas de las primeras demostraciones de sus *Principia* eran muy inexactas, Russell le comentó a Ottoline: «Afortunadamente es asunto suyo expresarlas de manera correcta, no mío.»

La cooperación entre los dos había llegado a su fin. En el campo de la lógica, Wittgenstein, lejos de ser un estudiante de Russell, se había convertido en su profesor.

Wittgenstein regresó bastante después del inicio del trimestre debido a la largamente esperada muerte de su padre, a causa del cáncer que había

padecido durante unos dos años. El final, cuando llegó, fue una especie de alivio. El 21 de enero le escribió a Russell:

Mi padre murió ayer por la tarde. Tuvo la muerte más hermosa que puedo imaginar; ¡sin el más ligero dolor y quedándose dormido como un niño! No me sentí triste ni un momento durante sus últimas horas, sino de lo más alegre, y creo que esta muerte da sentido a toda una vida.

Finalmente llegó a Cambridge el 27 de enero, yendo directamente a las habitaciones de Pinsent. Más o menos una semana más tarde, Pinsent registra una discusión que muestra todavía otra faceta de las diferencias entre Russell y Wittgenstein. En 1907, Russell se había presentado como candidato parlamentario por el Partido del Sufragio de las Mujeres. Quizá a causa de ese hecho (acababan de regresar de una de las clases de Russell), Wittgenstein y Pinsent tuvieron una discusión acerca del sufragio femenino. Wittgenstein «estaba bastante en contra»:

... sin ninguna razón en particular, sólo que «todas las mujeres que conozco son tan idiotas». Dijo que en la Universidad de Manchester todas las muchachas pasaban el tiempo flirteando con estudiantes y profesores. Lo cual le disgusta mucho, al igual que le disgusta todo lo que se hace a medias, y desaprueba todo lo que no se hace absolutamente en serio.

Parece ser que el trabajo de Wittgenstein en el campo de la lógica no hizo nada para mejorar el rigor de su pensamiento en temas políticos.

Es quizá esta incapacidad —o más probablemente, su escasa inclinación— de aplicar sus facultades analíticas a cuestiones de interés público lo que provocó que Russell criticase a Wittgenstein por hallarse en peligro de volverse «estrecho de miras e incivilizado». Russell le sugirió como correctivo un poco de prosa francesa, sugerencia que acarrió una «terrible contienda»:

Rabí y bramó y yo le irrité aún más simplemente sonriéndole. Al final nos congraciamos, pero no se quedó nada convencido. Las cosas que le digo son simplemente cosas que tú me dirías si no temieras la avalancha que eso produciría; ¡y su avalancha es exactamente igual a como sería la mía! Percibo su falta de civilización y sufro a causa de ello; es extraño lo poco que hace la música para civilizar a la gente, vive demasiado aislado, es demasiado apasionado y está demasiado alejado de las palabras. No posee una curiosidad lo suficientemente amplia ni el suficiente deseo de tener una amplia perspectiva del mundo. No echará a perder su trabajo de lógica, pero siempre le hará ser un especialista muy limitado, y demasiado el adalid de una facción, es decir, cuando sea juzgado con el mayor rigor.

Tal como indica la comparación con su propia relación con Ottoline,

Russell se sentía confundido al hallarse en la posición de alguien que aboga por la síntesis en lugar de por el análisis. Pero debería recordarse que incluso sus preocupaciones filosóficas de esa época se movían en esa dirección: lejos de la «estrechez» del análisis lógico, y hacia una síntesis más amplia de física, psicología y matemáticas. En consecuencia, sus discusiones con Wittgenstein se volvieron para él frustrantemente unilaterales:

Veo que ya no hablo con él acerca de *mi* trabajo, sino sólo acerca del suyo. Cuando no hay argumentos claros, sino sólo consideraciones poco convincentes que hay que equilibrar, o insatisfactorios puntos de vista que confrontar, entonces se pierde; trata teorías menores de edad con una ferocidad que sólo pueden soportar cuando son adultas. El resultado es que me vuelvo completamente reservado, incluso acerca del trabajo.

Como portador del manto de Russell en lógica (hay que recordar que Wittgenstein tenía sólo veinticuatro años, y oficialmente no era más que un estudiante que aspiraba a obtener su diploma de licenciado en Filosofía), a Wittgenstein se le solicitó que reseñara un libro de texto de lógica —*The Science of Logic*, de P. Coffey—, para la *Cambridge Review*. Ésta es la única reseña de libros que publicó, y la primera vez que sus opiniones filosóficas constaron por escrito. En ella presenta un rechazo russelliano de la lógica aristotélica propuesta por Coffey, pero se expresa con una estridencia que supera a la de Russell, y que bordea lo mordaz:

En ninguna rama del saber puede un autor no tomar en consideración los resultados de una investigación honesta con tanta impunidad como es posible hacerlo en filosofía y en lógica. A esta circunstancia debemos la publicación de un libro como el de Mr. Coffey, *Science of Logic*; y este libro sólo sirve como ejemplo típico de la obra de muchos lógicos de hoy en día. La lógica del autor es la de los filósofos escolásticos, y comete todos los errores de aquéllos: naturalmente con las usuales referencias a Aristóteles. (Aristóteles, cuyo nombre es tomado en vano por nuestros lógicos, se revolvería en su tumba si supiera que hay tantos lógicos que no saben más de lógica hoy en día que hace dos mil años.) El autor ha pasado totalmente por alto la gran labor de los modernos lógicos matemáticos, una labor que ha aportado a la lógica un avance comparable tan sólo al que se ha llevado a cabo en astronomía a partir de la astrología, en química a partir de la alquimia.

Mr. Coffey, al igual que muchos lógicos, se beneficia enormemente de su confusa manera de expresarse; puesto que no se sabe si quiere decir «Sí» o «No», resulta difícil discutirle. Sin embargo, incluso a través de su nebulosa expresión, pueden reconocerse de manera suficientemente clara muchos errores graves; y propongo dar una lista de algunos de los más llamativos, y advertir a los estudiantes que rastreen también estos errores y sus consecuencias en otros libros de lógica.

Sigue una lista de tales errores, que son, en su mayor parte, la debilidad de la lógica tradicional (aristotélica), que acostumbra a ser señalada por todos los partidarios de la lógica matemática ruselliana; por ejemplo: que asume que todas las proposiciones son de la forma sujeto-predicado, que confunde la cópula «es» (como en «Sócrates es mortal») con el «es» de identidad («Dos y dos son cuatro»), etcétera. «Lo peor de todos estos libros», concluye la reseña, «es que predisponen a las personas juiciosas en contra del estudio de la lógica.»

Al decir «personas juiciosas», Wittgenstein probablemente se refería a gente con algún tipo de conocimientos de ciencias y matemáticas, en oposición a los conocimientos del mundo clásico que, podemos suponer (al igual que ocurría con los lógicos más tradicionales), eran el punto fuerte de Mr. Coffey. En esto se hacía eco de una opinión que Russell le había expresado a Ottoline en el mes de diciembre anterior:

Creo que existe un cierto tipo de matemáticos que poseen mucha más capacidad filosófica que la mayor parte de la gente que se dedica a la filosofía. Hasta ahora, las personas atraídas por la filosofía han sido aquellas a las que les encantaban las grandes generalizaciones, que eran todas erróneas, de modo que pocas personas con una mente precisa se han dedicado a esta disciplina. Durante mucho tiempo, uno de mis sueños ha sido fundar una gran escuela de filósofos de mentalidad matemática, pero no sé si alguna vez lo conseguiré. Tenía esperanzas puestas en Norton, pero no parece muy capaz, Broad no está mal, pero no tiene ninguna originalidad fundamental. Naturalmente, Wittgenstein es exactamente mi sueño.

Como hemos visto, durante el segundo trimestre Russell modificó en cierto modo esta opinión: Wittgenstein era preciso, pero estrecho de miras. Tenía *muy* pocos «deseos de tener una amplia perspectiva del mundo», insistía en la excesiva exactitud de teorías aún en fase infantil, mostraba demasiado poca paciencia con las «consideraciones poco convincentes» y los «puntos de vista insatisfactorios». Quizá, ante la resolución con que Wittgenstein se enfrentaba a las cosas, Russell llegara a pensar que un amor por las grandes generalizaciones no era nada tan malo después de todo.

Wittgenstein estaba completamente absorto en sus problemas de lógica. No eran parte de su vida, sino la totalidad de ella. De este modo, cuando durante las vacaciones de Semana Santa se encontró temporalmente privado de inspiración, se hundió en la desesperación. El 25 de marzo le escribió a Russell describiéndose a sí mismo como «perfectamente estéril» y dudando si sería capaz de alcanzar nuevas ideas:

Siempre que intento pensar en algo de lógica, mis pensamientos son tan vagos que nada llega a cristalizar. Lo que siento es la maldición de aquellos que sólo han tenido talento a medias: soy como un hombre al

que llevan con una luz por un oscuro corredor y justo cuando está en la mitad la luz se va y se queda solo.

«¡Pobre diablo!», le comentaba Russell a Ottoline. «Conozco tan bien esa sensación. Es una terrible maldición sentir impulsos creativos, a menos que tengas un talento en el que siempre puedas confiar, al igual que el de Shakespeare o el de Mozart.»

La responsabilidad que Russell le había transmitido a Wittgenstein —para el «siguiente gran paso en filosofía»— era una fuente tanto de orgullo como de sufrimiento. Lo asumía con una seriedad completa y absoluta. Asumía también el papel de custodio en el campo de la lógica matemática russelliana. De este modo, cuando Frege escribe a Jourdain contándole sus planes de trabajar en la teoría de los números irracionales, encontramos a Jourdain reprobándole en nombre de Wittgenstein:

¿Quiere decir que va a escribir un tercer volumen de los *Grundgesetze der Arithmetik*? Wittgenstein y yo estamos bastante inquietos al pensar que pueda hacerlo, pues la teoría de los números irracionales —a menos que tenga usted una nueva— parece exigir que la contradicción ha sido previamente obviada; y la parte que trata de los números irracionales sobre la nueva base ha sido espléndidamente desarrollada por Russell y Whitehead en sus *Principia Mathematica*.

Wittgenstein regresó de las vacaciones de Semana Santa en, según Russell, un «estado espantoso... siempre melancólico, caminando arriba y abajo, despertando de un sueño cuando no habla con él». Le dijo a Russell que la lógica le estaba volviendo loco. Russell se sintió inclinado a asentir: «Creo que existe ese peligro, de modo que le insto a que lo deje durante una temporada y se dedique a otra cosa.»

No hay constancia de que Wittgenstein se dedicara a otra cosa durante este período, sólo de que se dedicó, aunque brevemente, a un inesperado pasatiempo. El 29 de abril Pinsent anota: «Jugué al tenis con Wittgenstein: él no había jugado nunca, e intentó enseñarle: ¡de modo que fue un partido bastante lento!» Sin embargo, una semana más tarde: «Tomé el té chez Wittgenstein, y a las 5.00 fuimos al New Field y jugamos a tenis. Hoy no estaba en forma, y de vez en cuando se cansaba de jugar y se detenía a mitad de un juego.» Y esto es lo último que sabemos del tenis.

Wittgenstein dio en pensar que lo que necesitaba no era diversión, sino mayores poderes de concentración. A este fin estaba dispuesto a probarlo todo, incluso la hipnosis, y se hizo mesmerizar por un tal doctor Rogers. «La idea es ésta», escribe Pinsent en su diario: «es verdad, creo, que las personas son capaces de un esfuerzo muscular extraordinario cuando están en trance hipnótico: ¿entonces por qué no también un esfuerzo mental extraordinario?»

De modo que cuando esté en trance, Rogers le hará ciertas preguntas

acerca de puntos de lógica que Wittgenstein todavía no tiene claros (certainas dudas que todavía no ha conseguido aclarar), y Witt espera ser capaz de verlas claramente. ¡Parece un plan descabellado! Witt ha ido dos veces a que le hipnotizaran, pero sólo al final de la segunda entrevista Rogers consiguió dormirlo; cuando lo hizo, sin embargo, lo hizo tan profundamente que tardó media hora en volver a despertarlo completamente. Witt dice que estuvo consciente todo el tiempo –podía oír hablar a Rogers–, pero absolutamente sin voluntad ni fuerza: no podía comprender lo que le decían, no podía hacer ningún esfuerzo muscular, se sentía exactamente como si estuviera anestesiado. Estuvo amodorrado durante una hora después de dejar a Rogers. En conjunto es un asunto maravilloso.

Puede que fuera maravilloso; pero no útil.

Parece que Russell no sabía nada de ese episodio (de haberlo conocido, seguramente habría sido una historia demasiado buena como para omitirla en alguna de sus evocaciones de Wittgenstein); por entonces Pinsent era su confidente de más confianza. En uno de los «apiñamientos» en las habitaciones de Russell, se les describe «hablando el uno con el otro e ignorando al resto del mundo». Pinsent era quizá la *única* persona con la que Wittgenstein podía relajarse y, temporalmente al menos, apartar su mente de la lógica. En compañía de Pinsent, Wittgenstein se sentía capaz de disfrutar de algunas de las distracciones ordinarias de los estudiantes de Cambridge: montar a caballo, jugar al tenis, e incluso, de vez en cuando, «perder el tiempo en el río».

... fui por el río con Wittgenstein en una canoa. Subimos hasta «el Huerto» en Grantchester, donde almorzamos. Al principio Wittgenstein estaba un tanto apagado, pero de pronto despertó (como siempre sucede con él), después del almuerzo. Luego seguimos hasta el estanque de Byron y allí nos bañamos. No teníamos ni toalla ni bañadores, pero fue muy divertido.

Sin embargo, el nexo más fuerte que tenían en común era la música. El diario de Pinsent recoge innumerables asistencias a conciertos en el Club Musical de la Universidad de Cambridge, y también algunas ocasiones en las que hacían música juntos, Wittgenstein silbando las partes vocales de las canciones de Schubert mientras Pinsent le acompañaba al piano. Tenían los mismos gustos musicales: Beethoven, Brahms, Mozart, y sobre todo Schubert. Parece ser que Wittgenstein intentó despertar su interés por Labor, y Pinsent nos habla de una ocasión en que Wittgenstein intentó que se interpretara en Cambridge un quinteto de Labor. También compartían la aversión hacia lo que Pinsent denomina «música moderna». Así:

... fuimos al C.M.U.C., y allí encontramos a Lindley..., él y Wittgenstein se pusieron a discutir de música moderna, lo cual fue bastante divertido. ¡A

Lindley no le gustaba todo ese rollo moderno, pero se ha corrompido! Al final, todos estos intérpretes acaban igual. [30.11.12]

Wittgenstein y Lindley vinieron a tomar el té: hubo una discusión muy animada acerca de la música moderna, Lindley la defendió en contra de nosotros dos. [28.2.13]

Fui con él a sus habitaciones. Poco después apareció un tal Mac'Clure —un estudiante aficionado a la música— y hubo una brutal discusión acerca de la música moderna: Mac'Clure contra Witt y yo. [24.5.13]

Etcétera, etcétera. La música no tenía por qué ser *muy* moderna para ser desaprobada por Wittgenstein, y es probable que esas anotaciones se refieran a conversaciones, digamos, acerca de Mahler o Schönberg. Dejando aparte a Labor, no hay constancia de que ni Pinsent ni Wittgenstein admiraran a nadie posterior a Brahms.

Wittgenstein le pidió a Pinsent que le acompañara durante otras vacaciones, esta vez por España, pagadas de nuevo por Wittgenstein, una oferta que la madre de Pinsent consideraría «demasiado buena como para rechazarla». Sin duda intrigados por la munificencia del amigo de su hijo, los padres de Pinsent fueron a tomar el té a las habitaciones de Wittgenstein. Fue una de esas ocasiones en que sus modales excepcionalmente buenos pudieron utilizarse para producir un magnífico efecto. El té se sirvió en vasos de precipitado de laboratorio («porque la vajilla normal es demasiado fea para él»), y «dejando aparte que estaba un tanto preocupado por sus deberes como anfitrión, [Wittgenstein] estaba en muy buena forma».

Cuando los padres de Pinsent se hubieron marchado, Wittgenstein procedió a sermonear a su amigo acerca de su carácter. Dijo que Pinsent era «ideal en todos los aspectos»:

... sólo que él [Wittgenstein] temía que con todos los demás excepto con él yo careciera de instintos generosos. En concreto, dijo que temía que yo no tratara a mis otros amigos tan generosamente. Al decir «generosamente» no se refería al significado vulgar de la palabra, sino que se hablaba de sentimientos de simpatía, etc.

Pinsent se lo tomó muy bien. «Fue muy amable al decir todo esto, y habló de una manera que nadie podía tomarse a mal.» No obstante, él se sentía inclinado a poner objeciones al juicio de Wittgenstein. Después de todo, éste sabía muy poco de sus otros amigos y de sus relaciones con ellos. Sin embargo, le concedió que quizá tenía razón al decir que trataba a Wittgenstein de modo distinto: después de todo, Wittgenstein era tan distinto de los demás («hasta creo que está un poco loco») que uno *tenía* que tratarle de modo distinto.

A medida que la amistad con Pinsent se hacía más estrecha, su relación con Russell era cada vez más tirante. Russell se sentía más y más inclinado a ver en Wittgenstein sus propios defectos corregidos y aumentados: creía que, al estar frente a Wittgenstein, sabía cómo se sentían los demás al encontrarse frente a él. «Me afecta del mismo modo en que yo te afecto a ti», le dijo a Ottoline:

Conozco cada rincón y cada recodo de la manera en que te irrito y te deprimó sólo observando cómo él me irrita y me deprime; y al mismo tiempo le quiero y le admiro. También le influyo del mismo modo en que tú me influyes a mí cuando te muestras fría. El paralelismo resulta curioso en su conjunto. Se diferencia de mí del mismo modo en que yo me diferencio de ti. Es más penetrante, más creativo, más apasionado; yo soy más tolerante, más simpático, más juicioso. He exagerado el paralelismo en virtud de la simetría, pero hay algo de verdad en él.

El énfasis en este paralelismo puede que haya engañado a Russell. Él se sentía inclinado a ver los defectos de Wittgenstein como «característicos de los lógicos»: «Sus defectos son exactamente los míos: siempre analizando, arrancando las cosas de raíz, intentando obtener la verdad exacta de lo que uno siente por él. Me doy cuenta de que es algo que agota y mitiga el efecto que los demás puedan sentir hacia uno.» Pero la historia que nos cuenta como ilustración de tal cosa podría apuntar a una moraleja diferente: no a que Wittgenstein fuera demasiado analítico, sino a que él fuera demasiado distante:

Ayer pasé un rato terrible con Wittgenstein entre la hora del té y la de la cena. Vino a analizar todo lo que va mal entre él y yo, y yo le dije que creía que sólo se trataba de nervios por ambas partes y que en el fondo todo iba bien. Luego él dijo que nunca sabía si yo decía la verdad o sólo era amable, de modo que me sentí humillado y rehusé decir nada más. Él siguió y siguió hablando. Me senté a mi mesa, cogí mi pluma y comencé a hojear un libro, pero él continuó. Al final le dije un tanto acerbamente: «Todo lo que necesitas es un poco de autocontrol.» Al final se fue con un aire de gran tragedia. Me había invitado a ir a un concierto por la noche, pero no ha venido, de modo que comencé a temer un suicidio. Sin embargo le encontré en su habitación más tarde (fui al concierto, pero al principio no le vi) y le dije que sentía haberme puesto de malhumor, y a continuación hablamos acerca de cómo podíamos mejorar la situación.

Quizá se veía obligado a mantenerse un poco al margen para evitar verse superado. Pero aunque Russell pudiera hacer oídos sordos a la arenga íntima de Wittgenstein, no podía oponer resistencia a sus embestidas filosóficas. Durante el verano, Wittgenstein tuvo una decisiva influencia en el desarrollo de Russell como filósofo, principalmente minando su fe en su propio juicio. Rememorando ese acontecimiento tres años des-

pués, Russell lo describió como «un suceso de primerísima importancia en mi vida», que había «afectado a todo lo que he hecho desde entonces»:

¿Recuerdas que en la época en que ibas a visitar a Vittoz [el médico de Ottoline] escribía copiosamente acerca de la teoría del conocimiento, que Wittgenstein había criticado con la mayor severidad?... Me doy cuenta de que tenía razón, y de que no hay la menor esperanza de que vuelva a hacer ninguna obra fundamental en filosofía. Mi impulso estaba hecho añicos, igual que una ola se hace pedazos contra las rocas. Estaba lleno de una desesperación absoluta... *Tenía* que escribir conferencias para Estados Unidos, pero me decidí por un tema de metafísica, aunque estaba y estoy convencido de que mi trabajo fundamental en filosofía es la lógica. La razón era que Wittgenstein me convenció de que lo que quería hacer en lógica era demasiado difícil para mí. De modo que no encontraba ninguna satisfacción vital para mi impulso filosófico en esa labor, y la filosofía perdió todo su atractivo para mí. Eso se debió a Wittgenstein más que a la guerra.

Todo eso que Russell «escribía copiosamente acerca de la teoría del conocimiento» era el principio de algo que él esperaba acabar viendo convertido en una obra importante. Surgió de su trabajo acerca de la materia, y en parte tuvo el estímulo de una invitación para dar unas conferencias en Estados Unidos. Ya había escrito el primer capítulo antes de mencionárselo siquiera a Wittgenstein. «Todo fluye», le escribió eufóricamente a Ottoline el 8 de mayo. «Todo está en mi cabeza dispuesto para ser escrito tan pronto como cojo la pluma. Me siento tan feliz como un rey.» Su euforia sólo duró el tiempo que lo mantuvo oculto a Wittgenstein. El hecho de que así lo hiciera parece indicar que nunca estuvo tan convencido de su valor como parecen indicar las cartas a Ottoline. Parecía saber intuitivamente cuál sería la reacción de Wittgenstein ante su trabajo, que era de carácter metafísico más que lógico. Sin la menor duda a Wittgenstein le desagradaría la idea. «Cree que será la novelita de un chelín, cosa que detesta. *Es un tirano.*»

Russell avanzó a pesar de todo, y antes de final de mayo había escrito seis capítulos de lo que claramente se estaba convirtiendo en un volumen considerable. Luego vino el golpe que iba a hacer añicos su impulso y convencerle de que ya no era capaz de realizar ninguna obra fundamental en filosofía. Al discutir la obra, Wittgenstein puso una objeción a la teoría del conocimiento de Russell que al principio pareció sin importancia. Inicialmente, éste confiaba en que podría ser superada. «Tenía razón, pero creo que la corrección necesaria no es muy seria», le dijo a Ottoline. Justo una semana después, sin embargo, le pareció que el mismísimo fundamento de su trabajo había sido minado:

Los dos estábamos de mal humor a causa del calor; le mostré una parte importante de lo que había escrito. Dijo que estaba todo mal, que

no me daba cuenta de las dificultades, que él había intentado seguir mi punto de vista y sabía que no podía funcionar. Yo no podía comprender su objeción, de hecho él se expresaba bastante mal, pero siento en mis entrañas que debe de tener razón, y que ha visto algo que a mí se me ha pasado por alto. Si yo también pudiera verlo no me importaría, pero como no es así resulta preocupante, y ya ha casi destruido el placer de mi escritura, sólo puedo seguir con lo que veo, y aun así tengo la sensación de que probablemente está todo mal, y que Wittgenstein me creará un canalla deshonesto por seguir con ello. Bueno, bueno, es la joven generación llamando a la puerta, debo hacerle sitio en cuanto pueda, o me convertiré en un lastre. Pero en aquel momento me puse de muy mal humor.

Lo que da la medida de la falta de confianza de Russell es el hecho de que, aunque no comprendiera las objeciones de Wittgenstein, *creyera* que debían de estar justificadas. «Pero aunque lo estén», escribió con una ecuanimidad poco convincente, «no destruirán el valor del libro. Sus críticas tienen que ver con problemas que yo quiero dejarle a él.» En otras palabras, las críticas de Wittgenstein eran lógicas antes que metafísicas. Pero si, como creía Russell, los problemas de la filosofía eran *fundamentalmente* lógicos, ¿cómo podían no afectar al valor del libro? ¿Cómo podía ser sólido si sus fundamentos no lo eran? Cuando finalmente Wittgenstein fue capaz de poner sus objeciones por escrito, Russell admitió la derrota sin reservas. «Siento mucho oír que mi objeción a tu teoría del juicio te deja atónito», escribió Wittgenstein. «Creo que sólo puede ser eliminada mediante una teoría de proposiciones correcta.» Tal teoría era una de las cosas que Russell le había querido dejar a Wittgenstein. Convencido de que era algo al mismo tiempo necesario y más allá de sus propias capacidades, dio en pensar que ya no era capaz de aportar nada fundamental a la filosofía.

Esta convicción produjo en él una depresión casi suicida. El enorme trabajo en la teoría del conocimiento, comenzado con tal vigor y optimismo, estaba ahora abandonado. Pero como se veía obligado por contrato a dar una serie de conferencias en Estados Unidos, tenía que continuar preparándolas, aunque estuviera convencido de que el material que había escrito para ellas incurriera fundamentalmente en un error. «Debo de estar muy hundido», le dijo a Ottoline, «es la primera vez en mi vida que he fallado a la hora de ser honesto con mi trabajo. Ayer estuve a punto de suicidarme.» Cuatro meses antes había escrito: «Hace diez años podía haber escrito un libro con la reserva de ideas que ya tengo, pero ahora poseo un criterio más estricto de la exactitud.» Ese criterio había sido establecido por Wittgenstein, y era tal que se sentía incapaz de vivir de acuerdo con él. No recobró la fe en su trabajo hasta que Wittgenstein estuvo fuera de su camino, e incluso entonces sentirla la necesidad de tranquilizarse en su ausencia: «A Wittgenstein le gustaría lo que he hecho últimamente.»

Dice mucho de la generosidad del espíritu de Russell el hecho de que, aun devastado por las críticas de Wittgenstein hacia su obra, se alegrara cuando éste le informó —a final de verano de 1913— de que su trabajo iba bien. Le escribió a Ottoline: «No te puedes imaginar qué carga libera de mi ánimo esta noticia, me hace sentir casi joven y alegre.»

El propio Wittgenstein creía haber logrado un gran avance. Cuando a final de agosto se reunió con Pinsent en Londres, le ofreció una narración casi extática de sus «recientes descubrimientos», que eran, según Pinsent, «verdaderamente asombrosos, y han solventado todos los problemas en los que había estado trabajando insatisfactoriamente durante el último año». Constituían un sistema que era: «maravillosamente simple e ingenioso, y que parece aclararlo todo»:

Naturalmente, ha dado al traste con gran parte del trabajo de Russell (es decir, el trabajo de Russell acerca de los conceptos fundamentales de la lógica; no tiene nada que ver con su obra puramente matemática —por ejemplo la mayor parte de sus *Principia*—). El principal interés de Wittgenstein reside en la parte más fundamental del tema pero Russell sería el último en tomárselo a mal, y por esa razón la grandeza de su obra no sufrirá mucho, pues es obvio que Wittgenstein es uno de los discípulos de Russell y tiene una enorme deuda con él. Sin embargo, el trabajo de Wittgenstein es realmente asombroso, y creo que la repugnante ciénaga de la filosofía está cristalizando realmente en una teoría severa de la lógica, la única porción de la filosofía acerca de la cual existe alguna posibilidad de que el hombre sepa algo, metafísica, etc.: existe el estorbo de la total falta de datos. Realmente la lógica es toda la filosofía. Todo lo demás, que así se denomina con tan poca precisión, o bien es metafísica —que es imposible, pues no hay datos— o ciencia natural, p. ej.: psicología.

Y aun así, de manera frustrante —a pesar de que parece ser que ya había desarrollado un sistema de lógica que transformaba completamente la filosofía—, todavía no hay constancia escrita del trabajo de Wittgenstein. Si las exageraciones de que el sistema «lo aclaraba todo» y «solucionaba todos los problemas» se deben a Wittgenstein o a Pinsent es algo imposible de decir. Pero unas semanas después nos enteramos por una carta de Wittgenstein a Russell de que: «Existen todavía algunos problemas muy difíciles (y también muy fundamentales) que han de solucionarse, y no comenzaré a escribir hasta que los haya solucionado de alguna manera.»

Pinsent había acordado reunirse con Wittgenstein con la idea de que irían juntos de vacaciones a España. Cuando se encontraron, sin embargo, le dijo que había cambiado de planes. España (por alguna razón no especificada) había dado paso a otras tres alternativas: Andorra, las Azores o Bergen, en Noruega. Pinsent tenía que elegir —«le inquietaba no mostrar preferencia por ningún plan en particular a fin de que yo pudiera elegir sin influencia alguna»—, pero era bastante obvio que la elección de Wittgenstein era Noruega, de modo que Pinsent optó por este plan. (De he-

cho, él hubiera preferido las Azores, pero Wittgenstein tenía miedo de que se encontraran con un tropel de turistas norteamericanos en el barco, «¡cosa que no puede soportar!».)

¡De manera que después de todo vamos a Noruega y no a España! ¡No tengo ni idea de por qué Wittgenstein habrá cambiado de idea en el último momento! Pero espero que en Noruega nos divirtamos mucho.

Antes de marcharse, Wittgenstein viajó a Cambridge para explicarle su nuevo trabajo a Russell y a Whitehead. Ambos, según Pinsent, se mostraron entusiasmados, y los dos estuvieron de acuerdo en que, bajo esa luz, el primer volumen de los *Principia* tendría que ser reescrito (si tal cosa fue así, Whitehead debió de cambiar de opinión posteriormente), quizá con el propio Wittgenstein encargándose de rehacer los once primeros capítulos: «¡Es un triunfo espléndido para él!»

A medida que asumía (o parecía asumir) más y más responsabilidad en el futuro de la lógica matemática russelliana, Wittgenstein se volvía cada vez más nervioso y susceptible. Cuando zarparon de Hull rumbo a Christiania (ahora Oslo), se desveló que Wittgenstein se hallaba de un humor que amenazaba con dar un mal giro:

Poco después de zarpar, Wittgenstein apareció en un estado de terrible excitación diciendo que su baúl, con todos sus manuscritos dentro, se había quedado en Hull... Wittgenstein se hallaba en un estado terrible. Entonces, justo cuando ya se me había ocurrido enviar un cable para que lo buscaran, ¡encontraron el baúl en el pasillo, delante del camarote de alguien!

Llegaron a Christiania, donde se quedaron a pasar la noche antes de coger el tren hacia Bergen, el 1 de septiembre. En el hotel, Wittgenstein, parece ser que pensando en sus esporádicas diferencias en Islandia el año anterior, le comentó a Pinsent: «Hasta ahora nos hemos llevado espléndidamente, ¿no es cierto?» Pinsent respondió con la típica reserva inglesa. «Siempre encuentro excesivamente difícil responder a sus ardientes arrebatos, y supongo que esa vez intenté, de manera instintiva, quitarle importancia tomándomelo a la ligera; procuro evitar el entusiasmo hacia ese tipo de cosas.» Su reticencia ofendió profundamente a Wittgenstein, quien no le dirigió la palabra durante el resto de la velada.

A la mañana siguiente se encontraba «absolutamente mohíno e irritable». En el tren tuvieron que cambiar de asiento en el último momento porque Wittgenstein insistía en estar lejos de los turistas.

Entonces apareció un simpático inglés y entabló conversación conmigo y finalmente insistió en que fuéramos a fumar a su compartimento,

pues el nuestro era de no fumadores. Witt se negó a moverse, y naturalmente y tuve que ir un rato al menos; hubiera sido violentamente grosero negarse. Regresé tan pronto como pude y le encontré en un estado terrible. Hice un comentario acerca de que el inglés era un tipo bastante raro, momento en el que se volvió y dijo: «Podría viajar todo el camino con él si quisiera.» Finalmente lo arreglamos todo charlando y le hice regresar a un estado de ánimo normal y afable.

«Tengo que ser terriblemente cuidadoso y tolerante cuando le dan esos arrebatos de mal humor», añade Pinsent. «Es —en su aguda sensibilidad— muy parecido al Levin de *Anna Karenina*, y piensa de mí las cosas más terribles cuando está de mal humor, pero después se siente muy arrepentido»:

Me temo que ahora se encuentra en un estado neurótico más acusado de lo normal, y será muy difícil evitar del todo una fricción. Siempre conseguimos evitarla en Cambridge, donde no nos vemos demasiado: pero jamás comprenderá que se hace infinitamente más difícil cuando pasamos juntos tanto rato como ahora: y eso le confunde terriblemente.

La discusión en el tren pareció marcar algún tipo de punto de inflexión en sus relaciones. Durante el resto de su diario, Pinsent se refiere a Wittgenstein como Ludwig.

Al llegar a Bergen fueron a una oficina de turismo para hacer algunas averiguaciones referentes a dónde podían encontrar el tipo de lugar que Wittgenstein deseaba: un pequeño hotel, un lugar sobre un fiordo, ubicado en algún sitio agradable en el campo, completamente alejado de los turistas. Un lugar perfecto, en otras palabras, para que Wittgenstein se dedicara a la lógica sin que le molestaran. (En ese momento debió de resultar obvio que ésa era la razón de haber cambiado sus planes en el último minuto.) Ya había comenzado su trabajo en el hotel de Bergen. «Cuando está trabajando», anotó Pinsent, «murmura para sí mismo (en una mezcla de alemán e inglés), camina sin cesar de un lado a otro de la habitación.»

La oficina de turismo les encontró un lugar que satisfacía todas las condiciones: un pequeño hotel en un pueblecito llamado Øistesjø, sobre el fiordo de Hardanger, en el cual serían los únicos turistas, pues los otros diez clientes eran noruegos. Una vez allí fueron a dar un breve paseo, y Pinsent, siempre un entusiasta fotógrafo, llevaba su cámara, «lo cual fue la causa de otra escena con Ludwig»:

Íbamos caminando de una manera perfectamente amigable cuando le dejé un momento para ir a tomar una foto, cuando le alcancé de nuevo ya estaba silencioso y mohíno. Fui junto a él en silencio durante media hora, y luego le pregunté qué le pasaba. Me pareció que mi entusiasmo al tomar esa foto le había disgustado; «como un hombre incapaz de pensar en nada, cuando pasea, más que en que la campiña sería perfecta para un

campo de golf». Tuve una larga charla con él, y finalmente hicimos las paces. Realmente se encuentra en un estado terriblemente neurótico: esta tarde se culpaba violetamente y expresó el más lastimoso disgusto contra sí mismo.

En una comparación irónicamente adecuada, Pinsent observa: «En este momento no exagero al decir que se encuentra tan mal (en su sensibilidad nerviosa) como Beethoven.» Quizá nadie le había dicho que Wittgenstein veía a Beethoven *exactamente* como «el tipo de persona que hay que ser».

De ahí en adelante, Pinsent tuvo gran cuidado en no ofender ni irritar a Wittgenstein, y el resto de las vacaciones transcurrió sin más escenas. Eso rápidamente se convirtió en una rutina que a Wittgenstein le fue perfectamente: por la mañana trabajaban, luego salían a caminar o a navegar a primera hora de la tarde, al caer el sol trabajaban, y jugaban al dominó por la noche. Para Pinsent resultaba bastante aburrido: «Justo lo suficiente como para evitar el aburrimiento.» Ni siquiera había la novedad ni la aventura de una excursión en pony a través de la campiña islandesa, y en su diario se ve obligado a demorarse en cualquier pequeño estímulo que encuentra en un hotel vacío (los demás huéspedes se habían marchado poco después de la llegada de Pinsent y Wittgenstein) situado en una zona aislada de Noruega, regresando una y otra vez, por ejemplo, a sus intentos de liberar el hotel de un nido de avispas que había encontrado en el tejado.

Para Wittgenstein, sin embargo, era perfecto. Era capaz de escribirle a Russell en un estado de gran alegría:

Estoy sentado aquí, en este pequeño lugar en el interior de un bello fiordo y pensando en la detestable teoría de los tipos... Pinsent es un enorme alivio para mí. Hemos alquilado un pequeño bote de vela y con él vamos por el fiordo, o, mejor dicho, Pinsent es el que se encarga de la navegación y yo me siento en el bote y trabajo.

Una cuestión le importunaba:

¿Sacaré algo en claro? Sería horrible si no obtuviera ningún resultado y todo mi trabajo se perdiera. Sin embargo no pierdo el valor y sigo pensando... Con mucha frecuencia tengo la indescriptible sensación de que con toda seguridad mi trabajo se perderá enteramente de una manera u otra. Pero aún así conservo la esperanza de que no sea cierto.

El estado de ánimo de Wittgenstein —como siempre— fluctuaba junto con su capacidad de trabajo. Y era responsabilidad de Pinsent animarle cuando se deprimía por su falta de progresos. El 17 de septiembre, por ejemplo, leemos:

Durante toda la mañana y la mayor parte de la tarde Ludwig estuvo muy triste e intratable y trabajó en lógica al mismo tiempo... De algún modo conseguí animarle —devolverle su estado de ánimo normal— y después del té fuimos juntos a dar un paseo (era un día bonito y soleado). Echamos a andar y me pareció que tenía alguna dificultad seria con la teoría de los tipos, la cual le había deprimido todo el día. Tiene un mórbido temor a morir antes de haber dado una solución definitiva a la teoría de los tipos, antes de haber puesto por escrito todo su trabajo de alguna manera que sea inteligible para el mundo y de alguna utilidad para la ciencia de la lógica. Ya ha escrito mucho, y Russell le ha prometido publicar su trabajo caso de que fuera a morir, pero está seguro de que lo que ha escrito no está lo suficientemente bien expresado, de modo que deje absolutamente, claro sus verdaderos métodos de trabajo, etc., los cuales, naturalmente, son de más valor que sus resultados definitivos. Siempre dice que está seguro de que morirá dentro de cuatro años, sin embargo hoy era dentro de dos meses.

La sensación que embargaba a Wittgenstein de que podía morir antes de ser capaz de publicar su trabajo se intensificó durante su última semana en Noruega, y le llevó a escribirle a Russell preguntándole si estaría dispuesto a reunirse con él *«lo antes posible»* y concederme el tiempo suficiente para ofrecerte una visión de conjunto de lo que he hecho hasta ahora y si me permitirías tomar algunas notas para ti *«en tu presencia»*. A esto debemos la existencia de *Notas sobre lógica*, la más primitiva exposición del pensamiento de Wittgenstein.

En su angustia, esta sensación de *poder* morir pronto se convirtió en la firme convicción de que *iba* a morir. Todo lo que hacía o decía se basaba en esta asunción. No *temía* morir, le dijo a Pinsent, «sino que le preocupaba terriblemente permitir que los pocos momentos que le quedaban de vida se desperdiciaran»:

Todo se basa en esa convicción absolutamente mórbida y enloquecida de que va a morir: no hay ninguna razón obvia por la que no deba vivir bastante tiempo. Pero no sirve de nada intentar disipar esa convicción ni su preocupación mediante razonamientos: no puede evitar ni esa convicción ni esa preocupación puesto que está loco.

Otra angustia relacionada con la anterior era la de que su trabajo sobre lógica, después de todo, quizá no fuera de ninguna utilidad: «y entonces su temperamento nervioso le habría causado una vida de desgracia y otras considerables inconveniencias; todo para nada».

Parece que Pinsent realizó un maravilloso trabajo a la hora de mantener elevado el ánimo de Wittgenstein a lo largo de todos estos ataques de angustia que le paralizaban: confortándole, tranquilizándole, jugando al dominó con él, llevándole a navegar, y sobre todo, quizá, haciendo música con él. Durante las vacaciones interpretaron juntos su repertorio de

unas cuarenta canciones de Schubert, Wittgenstein silbando y Pinsent tocando el acompañamiento.

Quizá no resulte sorprendente encontrar que sus apreciaciones de ese período de asueto son por completo distintas. Wittgenstein dijo que jamás había disfrutado tanto de unas vacaciones. Pinsent se mostraba menos entusiasta: «Me lo paso bastante bien... Pero vivir sólo con Ludwig en su actual estado neurótico resulta a veces agotador.» A su regreso, el 2 de octubre, juró que jamás volvería a viajar con Wittgenstein.

Al final de las vacaciones Wittgenstein «de pronto anunció un plan de lo más alarmante»:

A saber: que debería exiliarse y vivir algunos años lejos de todas las personas que conoce —digamos en Noruega—. Que debería vivir enteramente solo y por su cuenta —una vida de ermitaño— y no hacer nada más que trabajar en lógica. Sus razones para ello me resultan muy extrañas, pero no hay duda de que para él son muy reales: en primer lugar creer que en tales circunstancias trabajará más y mejor que en Cambridge, donde dice que su constante propensión a la interrupción y a las distracciones (como por ejemplo los conciertos) resulta un terrible obstáculo. En segundo lugar cree que no tiene derecho a vivir en un mundo antipático (y naturalmente muy pocas personas le son simpáticas), un mundo en el que perpetuamente siente desprecio hacia los demás y los irrita a causa de su temperamento nervioso sin ninguna justificación para ese desprecio etc.; como por ejemplo ser realmente un gran hombre y haber hecho una obra realmente buena.

Parte del razonamiento resulta familiar: si va a comportarse como Beethoven, entonces debería, al igual que Beethoven, producir una obra realmente grandiosa. Lo que es nuevo es la convicción de que tal cosa es imposible en Cambridge.

Sin embargo, Wittgenstein no había tomado ninguna decisión definitiva acerca de ese plan, y seguía preparando un curso de conferencias acerca de filosofía que había aceptado impartir en el Working Men's College de Londres. El tema se decidió finalmente cuando llegaron a Newcastle de regreso a casa. Allí Wittgenstein recibió una carta de Gretl diciéndole que ella y su marido norteamericano, Jerome Stonborough, se iban a vivir a Londres. Eso pareció decidirlo todo. Le dijo a Pinsent que no podía vivir en Inglaterra si iba a estar perpetuamente sujeto a la posibilidad de una visita de los Stonborough.

Incluso convenció a Pinsent —que al principio se sentía inclinado a considerar la idea absurda— de que *debía*, después de todo, ir a Noruega a trabajar en lógica. Pues: «Ha resuelto muchas dificultades, pero todavía hay otras por solucionar.» Y: «La gran dificultad de este particular tipo de trabajo es que, a menos que establezca todos los fundamentos de la lógi-

ca, su trabajo será de poco valor para el mundo.» De modo que: «Realmente poca cosa separa el hacer realmente un gran trabajo de no conseguir prácticamente nada.»

Parece ser que Pinsent aceptó la fuerza de ese razonamiento, aunque no tenga nada que ver con el hecho de que los Stonborough estuvieran en Inglaterra, no explique por qué Wittgenstein tuviera que estar solo, y contraste vivamente con la opinión que había aceptado una semana antes (que lo importante era el *método de Wittgenstein*, no sus resultados). De hecho, el argumento parece ser una repetición de la terrible dicotomía planteada por Weininger: o grandeza o nada. Pero a fin de convertirlo en una razón inteligible para vivir lejos de Cambridge, uno quizá tendría que añadir otros dos temas weiningerianos: que el amor conduce a la grandeza y el deseo sexual es enemigo de ella; y que «el deseo sexual se incrementa con la proximidad física; el amor es más fuerte en ausencia del amado; necesita una separación, una cierta distancia para preservarlo».

La posibilidad de la grandeza, por tanto, exige una separación del amado.

5. NORUEGA

Como era de esperar, Russell opinó que el plan de Wittgenstein de vivir solo en Noruega durante dos años era insensato y lunático. Intentó disuadirle presentándole varias objeciones, todas las cuales fueron desestimadas:

Le dije que estaría oscuro, y él dijo que odiaba la luz del día. Le dije que sería muy solitario, y él dijo que prostituía su mente hablando con personas inteligentes. Le dije que estaba loco y él dijo que Dios le guardara de la cordura. (Dios ciertamente lo hará.)

Antes de que Wittgenstein se embarcara de nuevo hacia Bergen, era importante para él y para Russell que dejara constancia escrita de su trabajo: para Wittgenstein debido a la convicción de que sólo le quedaban unos años (incluso meses) de vida; y para Russell porque esperaba utilizar las ideas de Wittgenstein en su inminente serie de conferencias en Estados Unidos, y porque también pensaba que era ahora o nunca (tenía la fuerte sospecha de que Wittgenstein se volvería completamente loco y/o se suicidaría durante su solitaria estancia en Noruega).

La dificultad era que la «conciencia artística» de Wittgenstein (como Russell la denominaba) le hacía extremadamente reacio a poner por escrito sus ideas de una manera imperfecta, y como todavía no las había formulado de manera perfecta, detestaba escribir nada en absoluto. Simplemente quería explicarle sus ideas a Russell de palabra. Éste, que consideraba el trabajo de Wittgenstein «tan bueno como cualquier otro que se haya hecho en lógica», hizo lo que pudo para seguir las explicaciones de Wittgenstein, y al encontrar sus ideas demasiado sutiles para retenerlas, le suplicó que las escribiera:

Tras mucho gruñir dijo que no podía. Le insulté a conciencia y tuvimos una buena trifulca. Luego dijo que comentaría y anotaría cualquiera de sus comentarios que a mí me pareciera de valor, de modo que eso hicimos, y respondió bastante bien. Pero los dos nos quedamos totalmente agotados, y era lento.

Lo único que le impedía abandonar era su resuelta determinación «a extraer los pensamientos de W. con pinzas, por mucho que gritara de dolor».

Finalmente consiguió alguna constancia escrita de los pensamientos de Wittgenstein pidiéndole al secretario de Philip Jourdain (que había entrado en la habitación de Russell para pedir un libro prestado) que tomara notas en taquigrafía mientras Wittgenstein hablaba y Russell le hacía preguntas. Estas notas fueron completadas con un mecanoscrito que Wittgenstein dictó unos días más tarde, mientras estaba en Birmingham despidiéndose de Pinsent. Juntos, el dictado y el mecanoscrito constituyen las *Notas sobre lógica*: la primera obra filosófica de Wittgenstein.

La obra puede verse como una ampliación de su comentario a Russell a principios de verano de que la teoría de los tipos «debe volverse superflua mediante una adecuada teoría del simbolismo», y como un intento preliminar de dar con esa teoría. En sus detalles y en sus críticas a Russell es ciertamente muy sutil. Pero su idea fundamental es asombrosamente simple. A saber: «A» es la misma letra que «A» (un comentario que hizo que el taquígrafo comentara: «Bueno, de todos modos eso es cierto»). Esta perogrullada aparentemente trivial iba a conducir a la distinción entre mostrar y decir que está en el núcleo del *Tractatus*. El pensamiento —aquí de forma embrionaria— es que lo que la teoría de tipos *dice* no puede ser dicho, y debe ser *mostrado* mediante el simbolismo (mediante el hecho de que nosotros *veamos* que «A» es la misma letra que «A», el mismo *tipo* de letra que «B», y de un tipo distinto que «x», «y» y «z»).

Además de esta embrionaria teoría del simbolismo, las *Notas sobre lógica* contienen una serie de comentarios acerca de la filosofía que afirman inequívocamente la concepción que Wittgenstein tenía del tema, una concepción que permaneció —desde casi todos los puntos de vista al menos— inalterable durante el resto de su vida:

En filosofía no hay deducciones; es puramente descriptiva.
 La filosofía no da imágenes de la realidad.
 La filosofía ni confirma ni confuta la investigación científica.
 La filosofía consiste en lógica y metafísica: la lógica es su base.
 La epistemología es la filosofía de la psicología.
 La desconfianza respecto de la gramática es el primer requisito para filosofar.

Tras despedirse de Pinsent, Wittgenstein se fue de Birmingham el 8 de octubre. «Fue triste separarme de él», escribió Pinsent.

... pero es posible que deba hacer una breve visita a Inglaterra el verano que viene (quedándose en Noruega hasta entonces y regresando después) y pueda verle de nuevo. Nuestras relaciones han sido caóticas, pero me alegro de que hayan existido: y estoy seguro de que él también se alegra.

El estallido de la guerra al verano siguiente significó que jamás volverían a verse.

Lo que Wittgenstein necesitaba (o creía necesitar) en 1913 era soledad. Encontró un lugar ideal: un pueblo llamado Skjolden, junto al fiordo Sogne, al norte de Bergen. Allí se alojó en casa del administrador de correos local, Hans Klingenberg. «Como apenas me encuentro con algún alma en este lugar», le escribió a Russell, «mi progreso con el noruego es extraordinariamente lento.» Ninguna de las dos frases es del todo cierta. De hecho, hizo amistad con algunas personas del pueblo. Aparte de los Klingenberg, conoció a Halvard Draegni, el propietario de una fábrica de cajas de embalar, Anna Rebni, granjera, y Arne Bolstad, por entonces un muchacho de trece años. Y sus progresos con el noruego eran tan rápidos que al cabo de un año era capaz de intercambiar correspondencia con sus amigos en ese idioma. Hay que admitir que el lenguaje de las cartas no era en exceso complicado ni sofisticado. Pero ello se debía menos a las limitaciones de su noruego que a la naturaleza de su amistad. De hecho, se trataba de ese tipo de cartas sencillas, directas y breves que a él tanto le gustaban: «Querido Ludwig, ¿cómo estás? Pensamos en ti con frecuencia» sería un ejemplo típico.

Por tanto, no estaba del todo separado del contacto humano. Pero se encontraba —y quizá eso es lo más importante— lejos de la *sociedad*, libre del tipo de obligaciones y expectativas impuestos por la vida burguesa, ya fuera la de Cambridge o la de Viena. El horror que sentía hacia la vida burguesa se basaba en parte en la naturaleza superficial que imponía a las relaciones entre las personas, pero también en parte en el hecho de que su propia naturaleza *le* imponía un conflicto casi insoportable cuando se enfrentaba a ella: el conflicto entre la necesidad de resistirse y la necesidad de adaptarse.

En Skjolden estaba libre de tales conflictos; podía ser él mismo sin la tensión que le causaba el importunar u ofender a los demás. Era una tremenda liberación. Se podía dedicar enteramente a sí mismo, o mejor dicho, a lo que él creía que era la misma cosa, a su lógica. Eso, y la belleza del paisaje —ideal para los paseos largos y solitarios que precisaba tanto para relajarse como para meditar— produjo en él una especie de euforia. Juntos creaban las perfectas condiciones para pensar. Fue quizá la única vez en su vida en que no tuvo dudas acerca de que se encontraba en el lugar adecuado, haciendo lo más adecuado; y el año que pasó en Skjolden fue quizá el más productivo de su vida. Años más tarde solía recordarlo como una época en que había tenido unos pensamientos que eran enteramente suyos, en la que había «dado a luz nuevos movimientos en el pensamiento». «¡Entonces mi mente estaba en llamas!», solía decir.

Al cabo de unas pocas semanas pudo escribirle a Russell para anunciarle algunas ideas nuevas e importantes, cuya consecuencia, al parecer

asombrosa, sería «¡¡que la totalidad de la lógica se deduce de una única P. P. (proposición primitiva)!!».

Russell, mientras tanto, hacía lo que podía para digerir las *Notas sobre lógica* y aprovecharlas para sus conferencias de Harvard. En el prefacio a la versión publicada de esas conferencias afirma:

En el campo de la lógica pura, que será discutida brevemente en estas conferencias, me he beneficiado de descubrimientos vitalmente importantes, aún no publicados, de mi amigo Mr. Ludwig Wittgenstein.

Pero se trataba de algunos puntos que aún no tenía claros, y le envió a Wittgenstein una serie de cuestiones a la espera de que éste las dilucidara. Las respuestas fueron breves, y en su mayor parte le resultaron de alguna ayuda. Pero estaba demasiado lleno de nuevas ideas para encontrar agradable el proceso de volver sobre las viejas: «¿Una definición de los indefinibles generales? ¡Dios mío! ¡¡Eso es demasiado aburrido!!! ¡En otra ocasión!»

Honestamente, te *escribiré* acerca de eso en otra ocasión, si por entonces aún no lo has averiguado todo. (Porque en el manuscrito está bastante claro, creo.) Pero en este momento estoy TAN preocupado con la Identidad que realmente soy incapaz de escribir ninguna parrafada larga. Todo tipo de cosas relacionadas con la nueva lógica parece estar creciendo dentro de mí, pero todavía no puedo escribirlo.

En la excitación provocada por este punto culminante de creatividad intelectual encontraba particularmente fastidioso dar explicaciones acerca de aspectos que ya estaban claros y bien definidos. En una carta de noviembre intentaba explicar por qué pensaba que la totalidad de la lógica debía proceder de una sola proposición primitiva. Pero cuando vio que Russell no acababa de comprenderlo, su paciencia se agotó:

Te suplico que pienses en estos asuntos por ti mismo, me resulta INTOLERABLE repetir una explicación escrita que ya la primera vez di sólo con la *más absoluta repugnancia*.

Sin embargo, hizo un esfuerzo por clarificar su posición. Se basaba en su convicción de que, dado el método correcto de exponer las posibilidades de verdad de una proposición, es posible mostrar la verdad o falsedad de una proposición *lógica* sin conocer la verdad o falsedad de sus partes constituyentes. De este modo: «O llueve o no llueve» será verdad si «llueve» es verdadero o falso. Del mismo modo, no tenemos por qué saber nada del tiempo para saber que la afirmación: «Llueve y no llueve» es ciertamente falsa. Tales afirmaciones son proposiciones *lógicas*: la primera es una tautología (que siempre es cierta), y la segunda una contradicción (siempre falsa). Ahora, si tuviéramos un método para determinar si una

proposición dada es una tautología o no, una contradicción o no, entonces habría una sola regla para determinar la verdad o falsedad de *todas* las proposiciones de la lógica. Sólo hay que expresar esta regla en una proposición, y la totalidad de la lógica se verá deducida de una sola proposición (primitiva).

Este argumento funciona sólo si aceptamos que todas las proposiciones lógicas verdaderas son tautologías. Por eso Wittgenstein comienza su carta a Russell con la siguiente afirmación oracular:

Todas las proposiciones de lógica son generalizaciones de tautologías, y todas las generalizaciones de tautologías son proposiciones de lógica. No hay otras proposiciones lógicas. (Veo esto como algo definitivo.)

«La gran cuestión ahora», le dijo a Russell, es: «¿Cómo debe constituirse un sistema de signos a fin de hacer que toda tautología sea reconocible como tal DE UNA SOLA Y ÚNICA MANERA? ¡Éste es el problema fundamental de la lógica!»

Posteriormente iba a afrontar este problema utilizando el así llamado método de las Tablas de Verdad (familiar a todos los estudiantes de lógica de hoy en día). Pero, por el momento, el punto culminante del *crescendo* había pasado. A medida que se acercaban las Navidades, el optimismo daba paso a la tristeza, y Wittgenstein regresaba a la mórbida convicción de que no le quedaba mucho de vida, y que por tanto jamás publicaría nada antes de morir. «Después de mi muerte», le insistía a Russell, «debes procurar que se edite el volumen de mi diario en el que se cuenta toda la historia.»

La carta finaliza: «Con frecuencia pienso que me estoy volviendo loco.» La locura tenía dos filos, la manía de los meses anteriores iba convirtiéndose además en depresión a medida que se acercaban las Navidades. Pues al llegar las vacaciones de Navidad: «POR DESGRACIA» debo ir a Viena.» No había manera de evitarlo.

El hecho es que mi madre tiene grandes deseos de que vaya, tantos que se ofendería gravemente si no fuera; y tiene tan malos recuerdos de hace un año, en esta misma época, que no tengo valor para permanecer lejos de ella.

Y aun así: «el pensamiento de ir a casa me aterra». El único consuelo era que su visita sería breve y podría regresar a Skjolden al cabo de poco tiempo: «Estar solo aquí me hace un bien infinito, y no creo que pudiera soportar la vida entre las personas.»

La semana antes de marcharse escribió: «Mis días transcurren entre la lógica, silbar, pasear y estar deprimido.»

Le pido a Dios ser más inteligente y que todo me resulte finalmente claro; ¡si no es así no tengo necesidad de vivir mucho más tiempo!

La claridad completa o la muerte: no hay término medio. Si no pudiera solventar: «la cuestión [que] resulta fundamental a la *totalidad* de la lógica» no tendría derecho a —o en cualquier caso deseo de— vivir. En eso no se podía transigir.

Al estar de acuerdo en ir a visitar a su familia en Navidades, Wittgenstein estaba transigiendo —iba contra sus propios impulsos— a fin de satisfacer el deber hacia su madre. Una vez allí, posteriores transigencias serían inevitables. La energía que con tanto éxito había canalizado hacia la lógica se disiparía una vez más en el esfuerzo de las relaciones personales. Su verdadera preocupación iba a quedar soterrada, pues, para complacer a su madre y al resto de la familia, adoptaría la máscara de hijo sumiso. Y lo peor de todo es que no tenía la fuerza ni el claro propósito de hacer una cosa distinta: no *podía* hacer nada que le hiciera incurrir en el riesgo de ofender gravemente a su madre. La experiencia le sumió en un estado de confusión paralizante. Se vio obligado a la conciencia de que, por muy cerca que estuviera de una claridad completa e intransigente en el campo de la lógica, estaba lejos de esa posición en su vida personal, en él mismo. Alternaba la resistencia y la resignación, la agitación y la apatía. «Pero», le dijo a Russell:

... en lo más profundo de mí hay una perpetua ebullición, como en el fondo de un géiser, y no dejo de esperar que las cosas entren en erupción de una vez por todas, de modo que pueda convertirme en una persona distinta.

Naturalmente, en este estado era incapaz de trabajar en lógica. Pero, en su tormento, ¿acaso no estaba enfrentándose a una serie de problemas igualmente importantes y que incluso tenían cierta relación? «La lógica y la ética», había escrito Weininger, «son fundamentalmente la misma cosa, no son más que el deber hacia uno mismo.» Era una opinión de la que Wittgenstein se hacía eco en su carta a Russell, quien, tal como Wittgenstein sabía a partir de sus discusiones en Cambridge, no lo veía bajo la misma luz:

Quizá esta manera de pensar acerca de mí mismo te parezca una pérdida de tiempo, pero ¿cómo puedo ser un lógico antes de ser un ser humano? ¡Lo más importante *con mucho* es ajustar cuentas conmigo mismo!

Al igual que su lógica, este trabajo acerca de sí mismo sólo podía hacerse a la perfección en soledad, y regresó a Noruega lo más pronto posible. «Es MUY triste», le escribió a Russell, «pero de nuevo no tengo ninguna novedad lógica que comunicarte.»

La razón es que las cosas me han ido terriblemente mal estas últimas

semanas. (A resultas de mis «vacaciones» en Viena.) Cada día me atormentaban por turno una terrible *Angst* y la depresión, e incluso en los intervalos me encontraba tan agotado que no era capaz ni de pensar en trabajar un poco. ¡Es indescriptiblemente horrible el tipo de tortura mental que eso puede ser! No fue hasta hace dos días que pude oír la voz de la razón por encima de los aullidos de los condenados y comenzar a trabajar de nuevo. Y quizá me encuentre mejor ahora y pueda hacer algo decente. Pero jamás había sabido lo que significaba encontrarse sólo a un paso de la locura. ¡Esperemos lo mejor!

Había regresado con la determinación de liberarse de una vez por todas de los sórdidos compromisos de su vida. Y —creía que era un poco como darle una patada a un perro para ajustar cuentas con su amo— comenzó con sus relaciones con Russell. La primera andanada fue lo suficientemente suave: un rapapolvo amable y camuflado acerca de la tendencia de Russell a transigir:

¡Mis mejores deseos para tu ciclo de conferencias en Estados Unidos! Quizá te resulte una oportunidad más favorable de lo usual para contarme tus *pensamientos* y no sólo resultados a palo seco. ESO sería del mayor valor imaginable para tu público, llegar a saber el valor del *pensamiento* y no el de un resultado a palo seco.

Pero esto apenas debió de preparar a Russell para lo que iba a venir a continuación. Él contestó, tal como le dijo a Ottoline, de una manera «demasiado cortante». Lo que dijo de hecho, no lo sabemos, aunque una conjetura razonable es que mostrara impaciencia con los puntos señalados por Wittgenstein acerca de sus inminentes conferencias, que criticara el perfeccionismo de Wittgenstein (tal como había hecho en el pasado) y que justificara su propia disposición a publicar obras imperfectas.

Sea lo que fuere, resultó suficiente —en el estado de ánimo en que Wittgenstein se encontraba entonces— para convencerle de que había llegado el momento de romper todas sus relaciones con Russell. En lo que era claramente la última carta que tenía la intención de escribirle, le explicó que había pensado mucho en su relación, y había «llegado a la conclusión de que realmente ya no encajamos el uno con el otro»:

¡Esto NO ES EN ABSOLUTO UN REPROCHE!, ni para ti ni para mí. Pero es un hecho. Con frecuencia hemos mantenido conversaciones incómodas cuando surgían ciertos temas. Y la incomodidad no era consecuencia del mal humor por uno u otro lado, sino de las enormes diferencias en nuestras maneras de ser. Te ruego seriamente que no creas que quiero hacerte ningún reproche ni soltarte un sermón. Sólo quiero aclarar nuestra relación *a fin de extraer una conclusión*. Nuestra última riña también fue, ciertamente, no simplemente el resultado de tu sensibilidad o de mi falta de consideración. Procedía de mucho más adentro, del hecho de que mis

cartas te habrán permitido ver cuán diferentes son nuestras ideas, P. E.: acerca del valor de una obra científica. Naturalmente, fue estúpido por mi parte haber escrito tan prolijamente acerca de esa materia: debería haberme dicho que tales diferencias no pueden resolverse por medio de una carta. Y éste es sólo un ejemplo de entre *muchos*.

Los juicios de valor de Russell, concedía, eran tan buenos y tan bien fundamentados como los suyos, pero —por esa razón— no podía haber ninguna relación *verdadera* de amistad entre ellos:

Me sentiré agradecido y fiel a ti CON TODO MI CORAZÓN durante toda mi vida, pero no volveré a escribirte y tampoco volverás a verme. Ahora que estoy de nuevo reconciliado contigo quiero separarme de ti en paz, a fin de que no lleguemos a enojarnos el uno con el otro y nos convirtamos en enemigos. Te deseo todo lo mejor y te suplico que no me olvides y pienses en mí frecuentemente y con sentimientos amistosos. ¡Adiós!

Tuyo siempre,
LUDWIG WITTGENSTEIN

«Yo diría que su estado de ánimo no tardará en cambiar», le dijo Russell a Ottoline tras mostrarle la carta; «Creo que no me importa por él, sino sólo por la lógica.» Y después: «Realmente me importa mucho. Es culpa mía, he sido demasiado cortante con él.»

Logró contestar de tal modo que ablandó la resolución de Wittgenstein de no volver a escribirle nunca. El 3 de marzo Wittgenstein le escribió diciendo que la carta de Russell había estado: «*tan* llena de amabilidad y amistad que no creo tener el derecho de dejarla sin respuesta». Wittgenstein, sin embargo, permaneció decidido en el punto central: «nuestras riñas no surgen *sólo* de razones externas tales como el nerviosismo o el exceso de fatiga, sino que —al menos por *mí* parte— tienen raíces *muy* profundas»:

Puede que tengas razón al decir que *nosotros* no somos *tan* distintos, pero *nuestros ideales* no podrían serlo más. Y por eso no hemos sido capaces y *jamás* lo seremos de hablar de nada concerniente a nuestros juicios de valor sin ser hipócritas o pelearnos. *Creo que esto es incontestable*; lo había observado hace mucho tiempo; y para mí era terrible, porque corrompía nuestras relaciones; parecíamos estar el uno al lado del otro en un pantano.

Si iba a seguir teniendo algún tipo de relación, tendría que ser sobre un fundamento del todo distinto, en el que «cada uno pueda ser del todo franco con el otro». Y, como sus ideales eran francamente irreconciliables, éstos tendrían que excluirse. Podían evitar la hipocresía o la lucha *sólo* «restringiendo nuestra relación a la comunicación de hechos capaces

de ser establecidos objetivamente, quizá con alguna mención a los sentimientos amistosos del uno con el otro»:

Ahora quizá digas: «Las cosas han funcionado más o menos hasta el presente. ¿Por qué no seguir del mismo modo?» Pero estoy *demasiado* cansado de esta transigencia constante y sórdida. Hasta ahora mi vida ha sido un desagradable caos, pero ¿acaso esto ha de seguir indefinidamente?

Él, por tanto, presentaba una propuesta que, creía, permitiría que su relación prosiguiera sobre una «base más genuina»:

Carteémonos acerca de nuestro trabajo, nuestra salud, y cosas así, pero evitemos en nuestra comunicación cualquier tipo de juicio de valor.

Se trataba de una plan al que se adhirió durante el resto de su correspondencia con Russell. Siguió firmando como «tu fiel amigo»; le escribió acerca de su trabajo y le habló de su salud. Pero la intimidad que previamente les había permitido hablar de «música, moral, y de multitud de cosas aparte de lógica», desapareció. Y la simpatía intelectual que sobrevivió a *esa* ruptura iba a desaparecer enteramente como resultado de los cambios operados en cada uno de ellos por la Primera Guerra Mundial, cambios que acentuaron e incrementaron las diferencias entre ellos.

Como repetidamente subrayaba Wittgenstein en sus cartas, su amistad con Russell había sufrido tensiones a causa de sus diferencias durante un año, a pesar del espejismo de Russell de que era su *similitud* la causante del problema. Incluso sus discusiones filosóficas, mucho antes de que Wittgenstein se hubiera marchado a Noruega, habían perdido su carácter de cooperación. De hecho, durante su último año en Cambridge en realidad no había discutido ninguna de sus ideas con Russell; simplemente le había informado de ellas, se las había entregado, como si fuera boletines de lógica. Ya en noviembre anterior, cuando había escrito a Moore instándole para que fuera a Noruega para discutir su trabajo, le había expresado la opinión de que no había nadie en Cambridge con quien tal cosa fuera posible; nadie «que no esté ya anticuado y que *realmente* esté interesado en el tema»:

Ni siquiera Russell —quien naturalmente se encuentra bastante lúcido para su edad— resulta ya maleable para *este* propósito.

A medida que su relación con Russell quedaba cercenada en primera instancia, para luego pasar a un plano de menor intimidad, las propuestas de Wittgenstein a Moore para que fuera a visitarle se volvían cada vez más insistentes. Moore se mostraba un tanto reacio, y probablemente ya lamentaba habérselo prometido. Pero las exigencias de Wittgenstein no

permitían ningún rechazo: «*Debes venir tan pronto como acabe el trimestre*», le escribió el 18 de febrero:

¡Espero ansiosamente tu venida, más de lo que puedo expresar! Me aburro a muerte con la Logik y lo demás. Pero espero no morirme antes de que vengas, porque en ese caso no podríamos discutir *demasiado*.

«Logik» es probablemente una referencia a una obra que Wittgenstein estaba escribiendo, y que había planeado enseñar a Moore con la intención de presentarla para obtener su licenciatura. En marzo le escribió: «*Creo*, ahora, que Logik se halla muy cerca de estar acabada, si es que ya no lo está.» Y aunque Moore, mientras tanto, le había dado una nueva excusa —tenía que quedarse en Cambridge para trabajar en un artículo—, Wittgenstein no parecía muy dispuesto a aceptarla:

¿Por qué demonios no escribes tu artículo *aquí*? Tendrás una *sala de estar* con una espléndida vista PARA TI SOLO y yo te dejaré tan solo como desees (*de hecho todo el día, si es necesario*). Por otro lado *podríamos* vernos siempre que alguno de los dos lo deseara. Y *podríamos* hablar de nuestros asuntos (lo cual *puede* ser divertido). ¿O es que necesitas *muchos* libros? Mira, yo tengo MUCHÍSIMO que hacer, de modo que no te molestaré lo más mínimo. Toma el barco que sale de Newcastle el 17 y llega a Bergen el 19 y haz tu trabajo aquí (puedo ejercer una influencia positiva en él evitando demasiadas repeticiones).

Finalmente, Moore venció su reticencia a enfrentarse con los rigores del viaje —y con la perspectiva aún más amedrentadora de estar a solas con Wittgenstein— y consintió en ir. Salió para Bergen el 24 de marzo, y dos días más tarde Wittgenstein fue allí a esperarle. Su visita duró dos semanas, y cada tarde la pasaban en «discusiones» en las que Wittgenstein hablaba y Moore escuchaba («él discute», se quejaba Moore en su diario).

El 1 de abril, Wittgenstein comenzó a dictarle a Moore una serie de notas sobre lógica. Ya sean la totalidad de la obra referida anteriormente con el nombre de «Logik», o simplemente una selección, al menos podemos inferir que contienen las partes más importantes. Su punto central es una enfática insistencia en la discusión entre *decir* y *mostrar*, que estaba sólo implícita en las notas dictadas a Russell el año anterior. Las notas comienzan:

Las proposiciones así llamadas lógicas *muestran* las propiedades lógicas del lenguaje y por tanto del universo, pero no *dicen* nada.

Las notas bosquejan cómo esa distinción nos permite lograr, tal como le había dicho anteriormente a Russell, el objetivo deseado: una teoría del simbolismo que mostrara que la teoría de tipos era superflua. Que hay di-

ferentes tipos de cosas (objetos, hechos, relaciones, etc.) es algo que no puede decirse, pero se *muestra* al haber diferentes tipos de símbolos, y la diferencia es tal que inmediatamente puede *verse*.

Wittgenstein veía su trabajo como un avance considerable sobre las notas que anteriormente le había dictado a Russell, y era, al menos por el momento, su última palabra sobre el tema. Le escribió a Russell urgiéndole a que leyera las notas de Moore. «Ahora he caído en un estado de agotamiento y ni puedo trabajar ni explicar lo que he hecho anteriormente»:

Sin embargo, se lo expliqué *en detalle* a Moore cuando estuvo conmigo, y tomó bastantes notas. De modo que lo mejor es que lo averigües por él. En estas notas hay muchas cosas nuevas. La mejor manera de comprenderlo todo sería que leyeras por ti mismo las notas de Moore. Probablemente pasará algún tiempo antes de que pueda sacar a la luz algo nuevo.

A su regreso a Cambridge, Moore —tal como le había solicitado Wittgenstein— hizo averiguaciones respecto de si «Logik» podría servir como tesis de licenciatura. Para ello pidió consejo a W. M. Fletcher (tutor de Wittgenstein en el Trinity), y se le dijo que, según la reglamentación que habían de seguir las tesis, el trabajo de Wittgenstein no cumplía las normas estipuladas. Se le exigía que la tesis contuviera un prefacio y unas notas que indicaran las fuentes de las que procedía la información, y especificara las partes de la tesis cuya originalidad reclamaba y las partes que se basaban en la obra de otras personas.

Moore, de acuerdo con esto, escribió a Wittgenstein para explicarle la situación. Wittgenstein se sintió ultrajado. ¿Que su obra —«el próximo gran paso en filosofía»— no tenía derecho a recibir una tesis de licenciatura? ¡Y sólo porque no estaba rodeada de la acostumbrada parafernalia de erudición del estudiantillo! Eso era demasiado. Ya había sido un gran error ofrecer margaritas a los cerdos; que éstos las rechazaran era intolerable. El 7 de mayo dio rienda suelta a sus sentimientos en una carta brutalmente sarcástica dirigida a Moore, la cual, por entonces, puso fin a su amistad con Moore y a sus esperanzas de obtener un título de Cambridge:

Querido Moore:

Tu carta me enojó. *¿Cuando escribí Logik no consulté las Reglamentaciones*, y por tanto creo que lo justo sería que me dierais mi título sin consultarlas tampoco! Por lo que respecta al prefacio y a las notas; creo que mis examinadores verán fácilmente cuánto he plagiado a Bosanquet. Si yo no merezco que hagan una excepción conmigo *aunque sea en algunos ESTÚPIDOS detalles*, entonces es mejor que me vaya al INFIERNO directamente; y si lo *merezco* y no hacéis esa excepción, entonces —por Dios— *idos vosotros al infierno*.

Todo este asunto es demasiado estúpido y demasiado repugnante como para seguir escribiendo acerca de él.

L.W.

El ataque a Moore era injustificable: él no era responsable de las normas, ni era su trabajo hacerlas cumplir: simplemente le hizo saber a Wittgenstein cuál era la situación de éste al respecto. Además no estaba acostumbrado a que se dirigieran a él de ese modo, y se quedó profundamente molesto por el tono de la carta. Lo injusto de sus palabras le causó una profunda conmoción, y la brutalidad le hizo enfermar físicamente. Su diario del 11 al 15 de mayo le muestra aturdido aun días después de haber recibido el golpe. No contestó.

Tampoco contestó cuando, casi dos meses después, el 3 de julio, recibió una carta en cierto modo más amistosa y casi contrita, escrita después de que Wittgenstein hubiera abandonado Noruega para pasar el verano en Viena.

Querido Moore:

Al ordenar algunos papeles antes de irme de Skjolden me encontré con esa carta tuya que me puso tan furioso. Y al leerla de nuevo me di cuenta de que probablemente no tenía razones suficientes para escribirte como lo hice. (Tampoco es que tu carta me guste lo más mínimo *ahora*.) Pero en cualquier caso mi ira se ha enfriado y preferiría que fuéramos amigos de nuevo. Considero que me he esforzado lo suficiente, pues *no* le escribiría esto a muchas personas, y si no me respondes entonces no volveré a escribirte.

«Creo que no contestaré», escribió Moore en su diario, «porque realmente no quiero volver a verle». Su resolución se debilitó varias veces durante los años siguientes. El nombre de Wittgenstein aparecía en la conversación con Russell o con Desmond MacCarthy, y siempre que así ocurría se preguntaba si había hecho bien en no contestar. Y aunque Wittgenstein (indirectamente, a través de Pinsent) le rogó que se pusiera en contacto con él, Moore no lo hizo, y esa brecha en su amistad no se zanjó hasta que, cuando Wittgenstein regresó a Cambridge en 1929, se encontraron por casualidad en el tren. Pero a lo largo de estos años pensó tanto en Wittgenstein que contempló la posibilidad de escribir un diario dedicado a «lo que pienso de Wittgenstein».

Después de la visita de Moore, como ya hemos visto, Wittgenstein cayó en un estado de agotamiento. Incapaz por el momento de seguir trabajando en lógica, se dedicó a construirse una pequeña casa sobre la ladera del fiordo Sogne, aproximadamente a una milla del pueblo. Tenía la intención de convertirla en una residencia más o menos permanente, o al menos en un lugar en el que vivir hasta que hubiera finalmente solven-

tado todos los problemas fundamentales de la lógica. Pero su trabajo en ese campo no había acabado cuando, en julio, regresó a Viena para huir de la temporada turística en Noruega. Su intención era estar fuera sólo durante el verano, pasando una parte del tiempo con su familia en Viena y la otra parte de vacaciones con Pinsent. Pero no iba a regresar a Noruega hasta el verano de 1921, y para entonces los problemas fundamentales de la lógica —al menos temporalmente— ya se habían resuelto.

6. TRAS LAS LÍNEAS

Wittgenstein regresó al Hochreit hacia finales de junio de 1914. Su intención era pasar allí el principio del verano, antes de tomarse unas vacaciones de dos semanas con Pinsent, que comenzarían a final de agosto, y, finalmente, visitar a los viejos amigos de Inglaterra (por ejemplo Eccles), antes de regresar a Noruega en otoño, y allí vivir en su nueva casa y acabar su libro.

Durante todo julio, a medida que la crisis posterior al asesinato del archiduque Francisco Fernando empeoraba y las potencias europeas se preparaban para la guerra, Wittgenstein y Pinsent se cartearon a propósito de sus vacaciones. ¿Debían ir a España, tal como habían planeado, o a algún lugar más remoto? Finalmente se pusieron de acuerdo en encontrarse en el Grand Hotel de Trafalgar Square el 24 de agosto, y allí decidir adónde irían. En su respuesta a una carta de Eccles fechada el 28 de junio (el mismo día del asesinato del archiduque), en la que Eccles le hablaba a Wittgenstein de su nueva casa y de su hijo —«el pequeño desconocido»—, nos encontramos con que Wittgenstein le promete a Eccles, totalmente confiado, visitarle en Manchester alrededor del 10 de septiembre, cuando él y Pinsent regresaran del lugar adonde decidieran ir. «Espero que el pequeño desconocido siga bien», contestó Wittgenstein, «y espero que se haya convertido en un muchacho.»

Eccles había escrito a Wittgenstein pidiéndole consejo acerca de un mobiliario para su dormitorio —guardarropa, botiquín y tocador— que había diseñado y se proponía hacer que le fabricaran. Tenía tanta fe en el juicio de Wittgenstein respecto a estas cuestiones que su nuevo salón era una copia de la habitación de Wittgenstein en Cambridge: alfombra azul, un cuadro negro, paredes amarillas. «El efecto», le dijo a Wittgenstein, «es enormemente admirado por todos.»

El propio criterio de Eccles acerca del buen diseño queda bosquejado en la carta: la mayor utilidad, el método de construcción más fácil y la absoluta simplicidad eran, dijo, las únicas cosas que había tomado en consideración. Eran criterios que Wittgenstein podía estar dispuesto a aprobar. «Espléndido», fue su veredicto de los diseños de Eccles, sugiriendo sólo algunas alteraciones en el guardarropa, basadas pura-

mente en consideraciones funcionales. «No veo ningún dibujo de la cama», añadió:

... ¿o es que vas a aceptar la que te proporcionen los fabricantes? Si es así, *insiste* en que quiten todos esos cochinos caprichos de fantasía. ¿Y por qué la cama debe sustentarse sobre rodillos? ¿No vas a viajar en ella en tu propia casa! Por todos los medios has de procurar que todo lo demás se haga según tú diseño.

Aunque Wittgenstein y Eccles coincidían en sus preferencias por el diseño funcional, despojado de cualquier ornamentación, creo que podemos asumir que para Wittgenstein el asunto tenía una importancia cultural e incluso ética de la que carecía para Eccles. Para los intelectuales de la *Jung Wien*, la abominación hacia toda ornamentación innecesaria estaba en el centro de una revuelta más general contra lo que ellos veían como la pose vacía que caracterizaba a la cultura decadente del imperio Habsburgo. La campaña de Karl Kraus en contra del *feuilleton*, y el edificio de Adolf Loos ostentamente despojado de adornos de la Mischlerplatz, eran dos aspectos de la misma lucha. Que Wittgenstein, hasta cierto punto, se identificaba con la lucha es evidente a partir de su admiración hacia sus dos protagonistas principales.

Mientras estaba en Noruega, Wittgenstein se había encargado de que le enviaran *Die Fackel*, y se había encontrado con un artículo escrito por Kraus acerca de Ludwig von Ficker, un escritor que era admirador de Kraus y editor él mismo de una publicación krausiana editada en Innsbruck y llamada *Der Brenner* («El Incendiario»). El 14 de julio Wittgenstein le escribió a Ficker ofreciéndose a transferirle la suma de 100.000 coronas, con la petición de que distribuyera el dinero «entre los artistas austríacos que carecen de medios». «Me confío a usted en este asunto», le explicó, «ya que doy por sentado que se relaciona usted con muchos de nuestros mejores talentos, y sabe cuáles de entre ellos necesitan más apoyo.»

Como es natural, Ficker se quedó atónito ante esa carta. No conocía a Wittgenstein ni había oído hablar de él, y opinó que había que comprobar ese ofrecimiento de poner a su disposición una suma de dinero tan grande (100.000 coronas era el equivalente a 4.000 libras en 1914, y, por tanto, quizá a 40.000 o 50.000 libras de hoy en día). Le contestó preguntándole si podía tomar esa oferta con absoluta seriedad, si no era una broma. «A fin de convencerle de que soy sincero en mi oferta», respondió Wittgenstein, «probablemente no pueda hacer nada mejor que transferirle la suma de dinero; y tal cosa ocurrirá la próxima vez que vaya a Viena.» Le explicaba que a la muerte de su padre había heredado una gran fortuna, y: «En tales ocasiones es costumbre donar una suma para casos de caridad.» Había elegido a Ficker «a causa de lo que Kraus escribió en *Die Fackel* acerca

de usted y su periódico, y debido a lo que usted escribió acerca de Kraus.¹

Tras recibir esta carta y concertar una cita con Wittgenstein en la casa de la Neuwaldeggasse para el 26-27 de julio, Ficker procuró averiguar algo de él a partir de sus amigos vieneses. Por el pintor Max von Esterle se enteró de que el padre de Wittgenstein había sido uno de los más ricos *Kohlen-Juden* del imperio, y un generoso mecenas de las artes plásticas. Tranquilizado respecto de la sinceridad de la oferta de Wittgenstein, Ficker viajó a Viena para conocerle en persona y discutir la distribución del dinero. Se quedó dos días en la casa de Wittgenstein en la Neuwaldeggasse. Wittgenstein (dijo Ficker en una semblanza publicada en 1954) le recordó las figuras de Aliosha en *Los hermanos Karamazov* y de Mishkin en *El idiota*: «Da una primera impresión de conmovedora soledad.»

Un tanto para la sorpresa de Ficker, durante ese fin de semana juntos hablaron muy poco del asunto que les había reunido. De hecho, el tema de la asignación fue abordado sólo el segundo día de su visita. Inicialmente, Wittgenstein parecía más ansioso por hablarle a Ficker un poco de sí mismo. Le puso al corriente de su trabajo en lógica y de su relación con la obra de Frege y Russell. También le habló de su cabaña en Noruega, de que vivía ahora entre los campesinos noruegos, y de su intención de regresar a Noruega para proseguir su obra. Era difícil resistirse a la conclusión de que el ofrecimiento de Wittgenstein no estaba sólo motivado por la filantropía, sino por el deseo de establecer algún contacto con la vida cultural vienesa. Después de todo, había cortado la comunicación con sus amigos de Cambridge, Russell y Moore, desesperando de que llegaran a comprender alguna vez sus ideales y su sensibilidad. Quizá fuera mejor comprendido entre los austríacos.

Mientras estaba en Viena, Ficker presentó a Wittgenstein a Adolf Loos. Esta presentación fue para Wittgenstein el momento culminante de su visita. «Me hace muy feliz haber podido conocer a Loos», le escribió a Ficker el 1 de agosto. De hecho, tan próximas eran sus preocupaciones y actitudes en esa época, que se dice que Loos exclamó al conocer a Wittgenstein: «¡Usted es yo!»

Cuando por fin se pusieron a discutir el desembolso del dinero, una

1. Kraus había escrito acerca de la publicación de Ficker: «El hecho de que la única revista honesta de Austria se publique en Innsbruck debería ser conocido, si no en Austria, al menos en Alemania, cuya única revista honesta se publica también en Innsbruck.» *Der Brenner* había iniciado su publicación en 1910. Su nombre se hace eco del nombre del periódico de Kraus («La Antorcha»), y anuncia su intención de prolongar la obra de Kraus. Allí donde Kraus satirizaba el pensamiento y la literatura ramplones de Austria, Ficker procuraba publicar colaboraciones carentes de tal ramplonería. Su mayor éxito, y quizá aquello que le dio más fama, fue el ser el primero en reconocer el genio del poeta Georg Trakl. Desde octubre de 1912 hasta julio de 1914, ningún número de *Der Brenner* apareció sin alguna obra de Trakl. También publicó trabajos de Hermann Broch, Else Lasker-Schüler, Carl Dallago y Theodor Haecker, y, para cuando Wittgenstein le escribió a Ficker, *Der Brenner* había consolidado una reputación como la primera revista literaria de la vanguardia alemana.

de las condiciones de Wittgenstein fue que 10.000 coronas debían ir a la propia *Brenner*; el resto se lo daba a Ficker para que él lo distribuyera.

Éste ya había decidido quiénes serían los principales beneficiarios: Rainer Maria Rilke, Georg Trakl y Carl Dallago. Cada uno recibiría 20.000 coronas. Rilke es uno de los pocos poetas modernos por los que, sabemos, Wittgenstein sentía admiración, y recibió bien la sugerencia de Ficker. También aceptó de inmediato el nombre de Trakl. No hizo ningún comentario acerca de Dallago, una figura bohemia, muy conocida en la época como escritor y filósofo. Colaborador regular de *Der Brenner*, se había adherido a una corriente antimaterialista y anticientífica que asumía el misticismo oriental y una celebración de la parte emocional y «femenina» de la naturaleza humana.

De las restantes 30.000 coronas, al escritor Karl Hauer (amigo de Trakl y antiguo colaborador de *Die Fackel*) y al pintor Oskar Kokoschka les correspondieron 5.000 a cada uno; 4.000 a Else Lasker-Schüler (poeta y colaborador regular de *Der Brenner*); y a Adolf Loos y a los escritores Theodor Haecker, Theodor Däubler, Ludwig Erik Tesar, Richard Weiss y Franz Kranewitter, 2.000 a cada uno; y a Hermann Wagner, Josef Oberkofler, Karl Heinrich y Hugo Neugebauer, 1.000 a cada uno.

Otro colaborador de *Der Brenner*, el escritor expresionista Albert Ehrenstein, parece que también se benefició de la asignación que hizo Ficker del dinero. Eso, al menos, creía Wittgenstein. «Una vez le ayudé financieramente sin realmente tener la intención de hacerlo», le diría posteriormente a Paul Engelmann. En agradecimiento, Ehrenstein le había enviado dos de sus libros, *Tubusch* y *Un hombre grita*, que Wittgenstein declaró eran: «sencillamente una porquería, si no me equivoco».

Es muy dudoso que conociera la obra de la mayoría de artistas a los que ayudó, y todavía más dudoso que la hubiera admirado en caso de conocerla. De sus respuestas a las cartas de gratitud que Ficker le remitió, no hay signo alguno de que sintiera admiración por la mayoría de ellos, y, de hecho, su reacción revela un cierto desdén por todo el asunto. La primera carta que recibió fue de Dallago. Wittgenstein se la devolvió inmediatamente a Ficker: «No sé si a usted le sirve para algo, pero se la devuelvo de todos modos.» Y cuando posteriormente se le envió una colección de estas cartas, las devolvió todas, diciendo que no las necesitaba como documentos, y: «como muestra de agradecimiento —para ser franco— la mayor parte de ellas me resultaron altamente desagradables. Había un cierto tono degradante, casi de timo, etc.».

Algo de esta distancia que sentía respecto de los artistas «necesitados» fue percibida por al menos uno de los beneficiarios, Theodor Haecker, cuyas traducciones al alemán de Kierkegaard fueron publicadas en *Der Brenner*, y que contribuyó en gran medida a estimular el interés de los intelectuales austriacos por el filósofo danés en la época anterior a la Segunda Guerra Mundial. Haecker, al principio, se sintió inclinado a rechazar el dinero. La condición específica de las instrucciones que Wittgenstein le había dado a Ficker era que el dinero debía ir a parar a artistas en

estado de necesidad, y ésa era, arguyó, una condición que él no cumplía. Sería diferente si una persona rica hubiera quedado tan impresionada por sus traducciones de Kierkegaard que deseara pagarle por ellas: «Pero una donación que por expreso deseo del patrocinador debe ir aparejada a la condición de necesidad del receptor, es algo que no puedo aceptar.» En su réplica Ficker le expuso que, de acuerdo con los deseos del benefactor, se había considerado oportuno concederle a Haecker una parte de la donación. Haecker se quedó más tranquilo y aceptó el dinero, pero no hay indicio de que Wittgenstein se enorgulleciera más de haber ayudado a Haecker que de haber ayudado a Ehrenstein.

Sólo de tres de los beneficiarios podemos afirmar con alguna certeza que su obra era conocida y admirada por Wittgenstein: Loos, Rilke y Trakl. Y aun en este caso debemos añadir la salvedad de que, aunque admiraba el tono de la obra de Trakl, se confesaba incapaz de comprenderla; que le desagradarían las últimas obras de Rilke; y que, después de la guerra, tildó a Loos de charlatán.

Sin embargo, describió como «amable» y «noble» la carta de agradecimiento de Rilke:

Me conmovió y alegró profundamente. El afecto de cualquier ser humano noble es un apoyo en el frágil equilibrio de mi vida. No soy en absoluto merecedor del espléndido presente que llevo sobre mi corazón como signo y recuerdo de este afecto. Ojalá pueda transmitirle a Rilke la profundidad de mi agradecimiento y la fidelidad de mi *devoción*.

De los poemas de Trakl, probablemente no conocía ninguno hasta que Ficker le envió una recopilación. Le respondió: «No los entiendo, pero su tono me hace feliz. Es el tono de un verdadero genio.»

El fin de semana durante el cual Wittgenstein y Ficker discutieron la asignación del dinero a los artistas del imperio austro-húngaro fue el fin de semana que selló el destino del imperio. El ultimátum austro-húngaro a Serbia había sido presentado el 23 de julio, y la fecha límite para su aceptación era el sábado 25 a las 6 de la tarde. No se recibió respuesta alguna, y en consecuencia, el 28 de julio Austria le declaró la guerra a Serbia.

Incluso en una situación como ésa —y al cabo de una semana toda Europa estaría en guerra—, no era una opinión generalizada que tal cosa tuviera alguna influencia en las relaciones entre Austria-Hungría y Gran Bretaña. La opinión pública inglesa —por lo menos en lo que se refería a esos asuntos— simpatizaba con los Habsburgo y era hostil a los serbios. Los periódicos británicos se mostraron tan apasionados en su denuncia del asesinato del archiduque como los austríacos.

Por tanto quizá no resulte sorprendente leer, en una carta a Wittgenstein fechada el 29 de julio, la confiada confirmación por parte de Pinsent

de su cita en el Grand Hotel para el 24 de agosto. La única duda expresada se refiere a su destino. ¿Deberían ir a Andorra o a las Islas Faeroe? ¿O quizá a alguna otra parte? «Supongo que Madeira no te gustaría», sugiere con optimismo. «Naturalmente», escribió sin aparente entusiasmo, «hay lugares extraordinarios en las Islas Británicas.» Pero: «No creo que sea buena idea ir a Irlanda, ¡pues casi seguro que pronto habrá disturbios y algún tipo de guerra civil.» Escocia no sería una mala idea (evidentemente la sugerencia había sido de Wittgenstein): digamos Orkney o Shetland o las Hébridas. Y, ciertamente, en cierto modo tal cosa sería preferible a unas vacaciones en el continente. Pues:

Quizá a la vista de todo este asunto de la guerra europea mejor no ir a Andorra: puede que tuviéramos dificultades al regresar.

Por la absurda lógica de lo que A. J. P. Taylor ha denominado «guerra por horario», «este asunto de la guerra europea» había llevado, a los pocos días de que Wittgenstein recibiera la carta, a que su país y el de Pinsent estuvieran en bandos diferentes en la Primera Guerra Mundial.

Parece ser que la primera reacción de Wittgenstein fue intentar salir de Austria, quizá a Inglaterra o a Noruega. Cuando eso falló, y se le dijo que no podía salir del país, se unió al ejército austriaco como voluntario, pues la hernia que había sufrido el año anterior le había librado del reclutamiento obligatorio. «Creo que es magnífico por su parte haberse alistado», escribió Pinsent en su diario, «pero extremadamente triste y trágico.»

Aunque era un patriota, los motivos de Wittgenstein para alistarse en el ejército eran más complicados que el simple deseo de defender su país. Su hermana Hermine creía que tenía que ver con «un intenso deseo de asumir la realización de una tarea difícil y hacer algo diferente del trabajo puramente intelectual». Estaba ligado con el deseo que sentía desde enero de «convertirse en una persona distinta».

La metáfora que había utilizado para describir su estado emocional sirve igualmente para describir el sentimiento que invadió Europa durante el verano de 1914: la sensación de una ebullición permanente, y la esperanza de que «las cosas entraran en erupción de una vez por todas». De ahí las escenas de alegría y celebración que saludaron la declaración de guerra en cada una de las naciones beligerantes. Parece ser que el mundo entero compartía la locura de Wittgenstein en 1914. En su autobiografía, Russell describe cómo, atravesando las multitudes jubilosas de Trafalgar Square, se quedó asombrado al descubrir que «el hombre y la mujer corrientes están encantados ante la perspectiva de la guerra». Incluso algunos de sus mejores amigos, como George Trevelyan y Alfred North Whitehead, quedaron atrapados por ese entusiasmo y se volvieron «ferozmente belicosos».

No debemos imaginarnos a Wittgenstein recibiendo las noticias de la guerra contra Rusia con un entusiasmo sin paliativos, ni sucumbiendo a la

xenofobia histórica que azotó a las naciones de Europa en esa época. Pese a ello, parece indiscutible que de algún modo *dio la bienvenida* a la guerra, aunque fuera por razones primordialmente personales y no nacionales. Al igual que muchas personas de su generación (incluyendo por ejemplo a muchos de sus contemporáneos de Cambridge, como Rupert Brooke, Frank Bliss y Ferenc Békassy), Wittgenstein creía que la experiencia de enfrentarse a la muerte, de una manera u otra, le *perfeccionaría*. Podría decirse que fue a la guerra no por su país, sino por él mismo.

El valor espiritual de enfrentarse heroicamente a la muerte es señalado por William James en *Las variedades de la experiencia religiosa*, un libro que, tal como le había dicho a Russell en 1912, Wittgenstein creía que le perfeccionaba de una manera enormemente deseable para él. «No importa cuáles puedan ser las fragilidades de un hombre», escribe James:

si está dispuesto a arriesgarse a la muerte, y aún más si la sufre heroicamente en el servicio por él elegido, el hecho le consagra para siempre.

En los diarios que Wittgenstein llevó durante la guerra (cuyos fragmentos de tipo personal están escritos en un código muy simple) hay signos de que él deseaba precisamente este tipo de consagración. «Ahora tengo la oportunidad de ser un ser humano decente», escribió la primera vez que avistó al enemigo, «pues voy a estar cara a cara con la muerte». Pasó dos años en el ejército antes de que le destinaran a primera línea, y su pensamiento inmediato fue el del valor espiritual que eso le acarrearía. «Quizá», escribió, «la proximidad de la muerte traiga luz a la vida. Dios me ilumine.» Lo que Wittgenstein deseaba de la guerra, por tanto, era una transformación de toda su personalidad, una «variedad de experiencia religiosa» que transformara su vida irrevocablemente. En este sentido, la guerra vino para él en el momento adecuado, en el momento en que su deseo de «convertirse en una persona distinta» era más fuerte incluso que su deseo de solventar los problemas fundamentales de la lógica.

Se alistó el 7 de agosto, el día después de que Austria declarara la guerra a Rusia, y fue asignado a un regimiento de artillería que servía en Cracovia, en el Frente Oriental. Inmediatamente le alentó la amabilidad de las autoridades militares de Viena. «Personas a quienes miles de personas acuden cada día para pedir consejo, y que responden amablemente y con todo detalle», comentó. Era una buena señal; le recordaba la manera en que los ingleses hacían las cosas. Llegó a Cracovia el 9 de agosto en un estado de excitación y esperanza: «¿Seré capaz de trabajar ahora? Estoy ansioso por saber lo que me espera.»

El regimiento de Wittgenstein fue asignado al primer ejército austriaco, y por tanto se vio implicado en una de las más absurdas e incompetentes campañas de los primeros meses de la guerra. Tanto el comandante en jefe ruso como el austriaco seguían una estrategia basada en el

error: los rusos creían que el grueso de tropas austríacas se centraría en Lemberg (ahora Lwów); los austríacos pensaban encontrar la concentración más importante de fuerzas rusas más al norte, cerca de Lublin. De este modo, mientras el ejército austríaco avanzaba fácilmente hacia la Polonia rusa, los rusos avanzaban hacia Lemberg, la ciudad más grande de la Galicia austríaca, y ambas fuerzas se sorprendían al encontrar tan poca resistencia. Cuando el comandante en jefe austríaco, Conrad, se percató de lo que estaba ocurriendo, Lemberg había caído y su primer ejército estaba en grave peligro de que las tropas rusas que había en el sur le cortaran las líneas de suministro. Por tanto se vio obligado a ordenar la retirada. Lo que había comenzado como una osada ofensiva en territorio ruso acabó en una ignominiosa retirada hacia una línea de 210 kilómetros *en el interior* de Austria-Hungría. Sin embargo, de no haberse retirado, el ejército austríaco habría sido aniquilado por las fuerzas rusas, numéricamente superiores. Y lo que ocurrió fue que 350.000 de los 900.000 hombres que estaban al mando de Conrad murieron en la confusa e infructuosa campaña de Galicia.

Wittgenstein pasó casi toda la campaña a bordo de un barco en el río Vístula: el *Goplana*, capturado a los rusos durante el avance inicial. Si vio algún combate durante esos primeros meses, no consta en su diario. En lugar de eso leemos referencias a grandes batallas oídas pero no vistas, y rumores de que «los rusos nos pisan los talones». Es quizá típico del pesimismo de Wittgenstein (justificado en este caso) que estuviera demasiado dispuesto a creer las noticias de que los rusos habían tomado Lemberg, y a hacer caso omiso del rumor de que los alemanes habían tomado París. De ambas historias extrae la misma conclusión: «¡Ahora sé que estamos perdidos!» El rumor acerca de París, en particular, le llevó, el 25 de octubre, a reflexionar con pesimismo acerca de la situación de los Poderes Centrales:

Noticias tan increíbles son siempre mala señal. Si realmente algo hubiera ido bien para nosotros, entonces de eso se nos habría informado, y la gente no sucumbiría a tales absurdos. A causa de ello, hoy, más que nunca, siento la terrible tristeza de nuestra —la de la raza alemana— situación. Los ingleses —la mejor raza del mundo— *no pueden* perder. Nosotros, en cambio, podemos perder, y perderemos, si no este año, el próximo. El pensamiento de que nuestra raza será derrotada me deprime tremendamente, porque soy alemán por los cuatro costados.

El hecho de que se sintiera inclinado a ver la guerra en términos raciales quizá explica en cierto modo por qué le parecía tan difícil llevarse bien con la mayoría de sus camaradas. El ejército austro-húngaro era quizá el más multirracial de todos los ejércitos europeos. Aunque casi todos sus oficiales eran alemanes o magiares, el grueso de los soldados rasos procedía de las más variadas nacionalidades eslavas del imperio. Wittgenstein encontraba a sus oficiales «amables y a veces excelentes» pero tan pronto

como conoció a sus camaradas de tropa los calificó de «pandilla de delinquentes»: «Sin entusiasmo por nada, increíblemente vulgares, estúpidos y maliciosos.» Apenas los veía como seres humanos:

Cuando oigo hablar a un chino tiendo a tomar sus palabras por un gorgoteo inarticulado. Alguien que entienda chino reconocerá un lenguaje en lo que oye. De igual modo a veces soy incapaz de discernir *humanidad* en un hombre.

Rodeado como estaba de seres que le eran ajenos —y a quienes, parece ser, él era igualmente ajeno—, Wittgenstein veía su situación de entonces de manera similar a su época en la escuela de Linz. El 10 de agosto, al día siguiente de recoger su uniforme, la analogía le había llamado la atención en términos que sugieren una angustia reprimida que de pronto sale a la superficie: «Hoy, cuando me desperté, me sentí como si me encontrara en uno de esos sueños en los que, de manera inesperada y absurda, uno se ve de nuevo en la escuela.» Y a bordo del *Goplana*, después de que la tropa se mofara de él, escribió: «Fue terrible. Si hay una cosa que he averiguado es ésta: en toda la tropa no hay ni una persona decente»:

Me espera una época tremendamente difícil, pues soy engañado y traicionado ahora igual que lo fui hace mucho tiempo en la escuela de Linz.

Su sensación de aislamiento fue completa al saber que las personas que en su vida le habían ayudado a superar la sensación de soledad que había sufrido desde que fuera estudiante en Linz —Russell, Keynes, Pinsent— estaban «en el otro bando». «Estos últimos días he pensado en Russell con frecuencia», escribía el 5 de octubre. «¿Piensa él todavía en mí?» Recibió una carta de Keynes, pero era de naturaleza puramente financiera, preguntándole qué debía hacer después de la guerra con el dinero que había dispuesto darle a Johnson.¹ «Me duele recibir una carta que habla de dinero de alguien con quien antaño tuve confianza, especialmente en estos tiempos.» Pero era sobre todo hacia Pinsent hacia quien se dirigían sus pensamientos: «Ninguna noticia de David. Estoy completamente abandonado. Pienso en el suicidio.»

A los pocos amigos austríacos y alemanes, Wittgenstein les envió saludos en forma de postales militares, y en respuesta recibió cartas de ánimo y apoyo. La familia Jolles de Berlín, en particular, fueron corresponsales frecuentes y entusiastas. De avanzada edad y patriotas, les agradaba leer las noticias del frente que les mandaba su «pequeño Ludwig», y durante toda la guerra le acosaron para que les proporcionara narraciones más detalladas de sus hazañas. «Nunca pensé en ti con tanta frecuencia ni con

1. Antes de la guerra, Wittgenstein había acordado con Keynes donar 2.000 libras al año a una fundación dedicada a la investigación y administrada por el King's College, a fin de ayudar a Johnson a proseguir su trabajo en lógica.

tanta alegría en mi corazón como ahora», escribió Stanislaus Jolles el 25 de octubre. «Mándanos noticias tuyas con frecuencia, y pronto.» Ellos «aportaron su granito de arena» enviándole con regularidad paquetes de chocolate, pan y cigarrillos.

De Frege también recibió unos patrióticos saludos. «He leído con particular satisfacción», escribió Frege el 11 de octubre,

que te has alistado como voluntario, y me asombra que aun así todavía puedas dedicarte a tu trabajo científico. Ojalá se me conceda el verte regresar de la guerra con buena salud y el poder reanudar nuestras discusiones. No hay duda de que al final nuestras posiciones se aproximarán y nos comprenderemos mejor el uno al otro.

Lo que le salvó del suicidio, sin embargo, no fueron los ánimos que recibió de los Jolles y de Frege, sino exactamente la transformación personal, la conversión religiosa que había ido a buscar en la guerra. Fue, como si dijéramos, salvado por el verbo. Durante su primer mes en Galicia, entró en una librería, donde sólo pudo encontrar un libro: *Resumen del Evangelio*, de León Tolstói. El libro le cautivó. Para él se convirtió en una especie de talismán: lo llevaba allí donde iba, y lo leía con tanta frecuencia que se llegó a saber párrafos de memoria. Llegó a ser conocido entre sus camaradas como «el hombre de los evangelios». Durante un tiempo, él —que antes de la guerra había sorprendido a Russell como alguien «más terrible con los cristianos» que el propio Russell— no sólo se convirtió en creyente, sino en evangelista, recomendando el *Evangelio* de Tolstói a cualquiera que se sintiera afligido. «Si no estás familiarizado con él», le diría posteriormente a Ficker, «entonces no puedes imaginarte el efecto que puede tener sobre una persona.»

Como su lógica y su pensamiento no eran sino dos aspectos del único «deber hacia uno mismo», no había duda de que esta fe fervientemente mantenida iba a tener su influencia sobre su obra. Y así fue con el tiempo: pasando a ser, desde un análisis de la lógica simbólica en el espíritu de Frege y Russell, la obra curiosamente híbrida que conocemos hoy en día, que combina la teoría lógica con el misticismo religioso.

Pero tal influencia no quedó manifiesta hasta unos años más tarde. Durante los primeros meses de la guerra, la sustancia espiritual que Wittgenstein derivó de la lectura de los *Evangelios* de Tolstói «le mantuvo con vida», en el sentido de que le permitió, tal como él lo expresaba, alegrar su apariencia externa, «a fin de mantener imperturbable mi ser interior».

Es decir, que le permitió poner en práctica el pensamiento que le había asaltado mientras contemplaba *Die Kreuzelscheiber* dos (o tres) años antes: la idea de que, ocurriera lo que ocurriese «externamente», nada podía sucederle a él, a su ser más interior. De este modo encontramos en su diarios repetidas exhortaciones a Dios para que le ayude a no «extraviarse». Para él esto era más importante que permanecer vivo. Lo que le ocurriera a su cuerpo era —o él creía que debía ser— una cuestión total-

mente indiferente. «Si ahora mismo llegara mi fin», escribió el 13 de septiembre (uno de los días en que corrió el rumor que los rusos avanzaban hacia ellos), «que pueda tener una buena muerte, ocupándome de mí mismo. Que nunca me extravié.»

Para Wittgenstein, el cuerpo sólo pertenecía al «mundo exterior»: ese mundo al cual también pertenecían los «vulgares, estúpidos y maliciosos» delincuentes entre los que vivía. Su *alma*, sin embargo, debía habitar un reino del todo distinto. En noviembre se dijo a sí mismo:

No dependas del mundo exterior, y así no tendrás miedo de lo que te ocurra... Es a veces más fácil ser independiente de las cosas que ser independiente de la gente. Pero uno también ha de ser capaz de eso.

Su trabajo en el barco era manejar el reflector por la noche. La soledad de la tarea le hacía mucho más fácil alcanzar la independencia de las personas, que consideraba necesaria para soportar las condiciones del barco. «De este modo», escribió, «me las ingenié para huir de la iniquidad de mis camaradas.» Quizá fue también su intenso deseo de distanciarse del ambiente exterior lo que le facilitó el poder reanudar sus trabajos de lógica. El 21 de agosto se había preguntado si sería capaz de volver a trabajar:

Todos los conceptos de mi trabajo se me han vuelto «extraños». ¡¡¡No VEO nada en absoluto!!!

Pero durante las dos semanas siguientes —un período que pasó trabajando de noche en el reflector, y la época durante la cual comenzó a leer y encontrar solaz en el *Evangelio* de Tolstói— escribió mucho. Al final de estas dos semanas observó: «Voy rumbo a un gran descubrimiento. ¿Pero llegaré?»

Y aun con todo, la separación entre cuerpo y alma no era completa. ¿Cómo podía serlo? Podía distanciarse de su entorno, incluso de sus compañeros, pero no podía separarse de su propio cuerpo. De hecho, coincidiendo con su renovada capacidad para trabajar en lógica, sintió una revitalización de su sensualidad. El comentario casi jubiloso citado anteriormente es seguido de: «Me siento más sensual que antes. Hoy me he vuelto a masturbar.» Dos días antes anotó que se había masturbado por primera vez en tres semanas, no habiendo sentido hasta entonces deseo sexual alguno. Las ocasiones en que se masturbó —aunque claramente no son objeto de orgullo— no están consignadas con ninguna amonestación hacia sí mismo; están simplemente anotadas, de una manera muy fría, al igual que uno podría hablar de su estado de salud. Lo que parece deducirse de su diario es que su deseo de masturbarse y su capacidad para trabajar eran signos complementarios de que, en un sentido absoluto, estaba *vivo*. Casi podría decirse que para él la sensualidad y el pensamiento filosófico iban inextricablemente unidos: eran la manifestación física y mental de un estímulo apasionado.

No hay comentarios en clave en los cuadernos de Wittgenstein durante la segunda mitad de septiembre, la época de la retirada austriaca. Fue durante esa época, sin embargo, cuando hizo el gran descubrimiento que sentía como inminente. Consistía en lo que ahora se conoce como «teoría figurativa del lenguaje»: la idea de que las proposiciones son una imagen de la realidad que describen. La historia de cómo se le ocurrió esta idea fue contada por Wittgenstein a su amigo G. H. von Wright en una época posterior de su vida, y desde entonces se ha narrado muchas veces. Mientras servía en el Frente Oriental, dice la historia, Wittgenstein leyó en una revista la crónica de un pleito que tuvo lugar en París referente a un accidente de coche, en el que un modelo a escala del accidente se presentó ante la corte. Se le ocurrió que el modelo podía representar el accidente debido a la correspondencia entre las partes del modelo (las casas, los coches, la gente en miniatura) y las cosas reales (casas, coches, gente). Se le ocurrió también que, según esta analogía, uno podía decir que una *proposición* servía como modelo, o imagen de un estado de cosas, en virtud de la correspondencia similar entre sus partes y el mundo. La manera en que se combinan las partes de la proposición —la estructura de la proposición— representa una combinación posible de elementos de la realidad, un estado de cosas posible.

A partir de los cuadernos de Wittgenstein podemos fechar la génesis de la teoría figurativa en algún momento cercano al 29 de septiembre. Ese día escribió:

En la proposición, es como si ensambláremos un mundo de manera experimental. (Como cuando en el tribunal de París un accidente de automóvil se representa por medio de muñecos, etc.)

Durante todo el mes de octubre, Wittgenstein desarrolló las consecuencias de su idea, que denominó «teoría de la lógica como un retrato». Al igual que un dibujo o una pintura retratan pictóricamente, del mismo modo, dio en pensar, una proposición retrata *lógicamente*. Es decir, hay —y debe haber— una estructura lógica en común entre una proposición («La hierba es verde») y un estado de cosas (el que la hierba sea verde), y es este algo en común en la estructura lo que permite que el lenguaje represente la realidad:

Podemos decir de inmediato: en lugar de esta proposición tiene tal y tal sentido, esta proposición representa tal y tal situación. La retrata lógicamente.

Sólo de este modo *la proposición* puede ser verdadera o falsa: sólo puede estar de acuerdo o no con la realidad siendo una *imagen* de la situación.

Wittgenstein vio esta idea como un adelanto importante. Era, por

así decir, una valiosa fortaleza que había que tomar si quería conquistar la lógica. «He trabajado todo el día», escribió el 31 de octubre:

¡Me lancé contra el problema en vano! Pero derramaré mi sangre ante la fortaleza antes que retirarme con las manos vacías. La mayor dificultad reside en asegurar las fortalezas ya conquistadas. Y hasta que toda la *ciudad* no haya caído, uno no puede sentirse completamente seguro en ninguna de sus fortificaciones.

Pero mientras él mismo estaba inmerso en una ofensiva, el ejército austríaco se batía en caótica y desordenada retirada. El *Goplane* retrocedía hacia Cracovia, dentro de territorio austríaco, donde el ejército se iba a acuartelar para el invierno. Antes de llegar a Cracovia, Wittgenstein recibió una nota del poeta Georg Trakl, que se encontraba en un hospital militar, en la sección de psiquiatría. Anteriormente, Ficker, que había ido a Cracovia para visitar a Trakl, ya le había puesto al corriente de la situación de éste, y desde allí había escrito a Wittgenstein solicitándole que fuera a visitar al poeta. Trakl se sentía extremadamente solo, había escrito Ficker, y no conocía a nadie en Cracovia que pudiera ir a visitarle. «Le estaría profundamente agradecido», le escribió el propio Trakl, «si me hiciera el honor de visitarme... probablemente podré dejar el hospital los próximos días para volver al campo de batalla. Antes de que los médicos tomen una decisión, me gustaría enormemente hablar con usted.» Teniendo en cuenta la compañía que frecuentaba entonces, Wittgenstein estuvo encantado con la invitación: «¡Qué feliz me haría conocerle! ¡Cuando llegue a Cracovia espero reunirme con él! Puede ser un gran estímulo para mí.» El 5 de noviembre, el día en que el *Goplane* llegó finalmente a Cracovia, le «emocionaban la ilusión y la esperanza de conocer a Trakl»:

Echo de menos enormemente el tener a alguien con quien poder comunicarme un poco... me animaría muchísimo... En Krakau. Ya es demasiado tarde para visitar a Trakl hoy.

La última frase está cargada de la más terrible e inconsciente ironía. Pues como Wittgenstein averiguaría a la mañana siguiente, cuando acudió apresuradamente al hospital, era ciertamente demasiado tarde: Trakl se había suicidado con una sobredosis de cocaína el 3 de noviembre de 1914, dos días después de la llegada de Wittgenstein. Éste estaba destrozado: «*Wie traurig, wie traurig!!!*» («¡¡¡Qué infelicidad, qué infelicidad!!!») fue lo único que pudo decir acerca del asunto.

Durante los días siguientes, el diario de Wittgenstein abunda en detalles acerca de la desgracia de su vida, de la brutalidad de su entorno y de sus fracasos a la hora de encontrar una persona decente que le ayude a sobrevivir. Privado de Trakl en lo que a esto se refiere, dirigió sus pensa-

mientos hacia Pinsent: «Cuán a menudo pienso en él! Ojalá él piense en mí sólo la mitad.» Descubrió que podía enviar correo a Inglaterra vía Suiza, e inmediatamente le envió una carta al «amado David». Durante las semanas que siguieron esperó impaciente la contestación. Cuando la carta de Pinsent finalmente llegó, el 1 de diciembre, fue un alivio tan grande que la besó.

En la carta, Pinsent le contaba a Wittgenstein que había intentado alistarse en el ejército inglés, pero que no había pasado la prueba médica para ser soldado («estoy demasiado delgado»), por lo que no pudo obtener un nombramiento de oficial. De modo que todavía estaba, a regañadientes, preparando sus exámenes de derecho. «Cuando la guerra acabe», escribió, «volveremos a encontrarnos. ¡Esperemos que sea pronto!» «Creo que fue *espléndido* por tu parte presentarte voluntario al ejército», añadió, «aunque es terriblemente trágico que tal cosa sea necesaria.»

Wittgenstein respondió inmediatamente, y luego aguardó la respuesta con creciente impaciencia. Y siguió esperando. «*Keine Nachricht von David*» («No hay noticias de David») son frases que aparecen repetidamente en su diario a lo largo de todo el invierno.

La mayor preocupación de Wittgenstein a la hora de pasar el invierno en Cracovia no era el frío (aunque con frecuencia se queja de ello), sino el pensamiento de que tendría que compartir los dormitorios con otros hombres, «de los cuales», suplicaba, «Dios me libre». El caso es que sus plegarias fueron atendidas: para su enorme alivio se le prometió una habitación para él solo. Y todavía mejor fue el hecho de que en diciembre se le asignara un nuevo destino, la oportunidad de librarse de una vez por todas de la «masa de sinvergüenzas» cuya compañía había soportado durante cuatro meses. Quería unirse a la sección de globos aerostáticos, pero cuando se descubrió que tenía preparación matemática se le ofreció un empleo en un taller de artillería.

De hecho, la tarea que se le asignó a Wittgenstein en el taller era un vulgar trabajo de oficinista, para el que no hacía falta ninguna preparación matemática, y que consistía en compilar una lista de todos los vehículos del cuartel. Durante una temporada todo lo que anotaba en su diario era «*Ganzer Tag Kanzlei*» («En la oficina todo el día»), lo cual, ante la frecuencia con que aparecía, abrevió como «*G. T. K.*». Sin embargo, el empleo tenía sus compensaciones, y una de ellas era el tener una habitación decente para él solo: «Por primera vez en cuatro meses estoy solo en una habitación de verdad. Un lujo que *saboreo*.» También, y más importante, estaba entre personas a las que podía apreciar y respetar, y con las que podía comunicarse. Hacia su inmediato superior en particular, el Oberleutnant Gürth, llegó a sentir algo muy parecido a la amistad, algo que no había experimentado ni volvería a experimentar durante su época en el ejército.

Quizá debido a que ahora tenía personas con las que podía conversar, en esa época las entradas de su diario se hacen más breves y abreviadas. Aparte de «*G. T. K.*», el otro estribillo constante es «*Nicht gearbeitet*»

(«No he trabajado»). Paradójicamente (pero, al reflexionar sobre ello, quizá no tan sorprendente), le resultaba más difícil concentrar su mente en la lógica después de un largo día en la oficina entre colegas con los que congeniaba que en la época en que enfrentaba a la muerte manejando un reflector, en medio de una fuerte refriega y viviendo entre personas a las que detestaba. En el taller no tenía ni la oportunidad ni el deseo de completa soledad que precisaba para sumergirse en los problemas filosóficos.

Sin embargo consiguió leer algunas cosas. En noviembre había comenzado a leer los *Ensayos* de Emerson. «Quizá», pensó, «tengan una buena influencia sobre mí.» Si así fue, no lo dice, y en su diario no vuelve a mencionar a Emerson. Desde luego no hay trazas de la influencia de Emerson en la obra que escribió en esa (o en cualquier otra) época.

Más estimulante le resultó un escritor que no podía ser más antitético al cristianismo tolstoiano que Wittgenstein había abrazado: Friedrich Nietzsche. Wittgenstein había comprado en Cracovia el octavo volumen de las obras completas de Nietzsche, en el que se incluye *El anticristo*, el devastador ataque de Nietzsche contra el cristianismo. En él, Nietzsche despotrica contra la fe cristiana como una religión decadente y corrupta, «una forma de hostilidad mortal hacia la realidad como todavía no se ha superado». Según él, el cristianismo tiene sus orígenes en los aspectos más débiles y viles de la psicología humana, y en su raíz no hay más que una cobarde retirada de un mundo hostil:

Nosotros conocemos un estado de mórbida susceptibilidad del *sentido del tacto*, que le hace encogerse con horror ante todo contacto, ante toda aprensión de un objeto sólido. Traspóngase semejante *habitus* psicológico a sus últimas consecuencias: un odio instintivo a toda realidad, como una huida hacia lo «inasible», hacia lo «inconcebible», como antipatía hacia toda forma, todo concepto espacial y temporal, hacia todo lo firme... sólo se sienten cómodos en un mundo jamás perturbado por ningún tipo de realidad, un mero «mundo interior», un mundo «real», un mundo «eterno»... «El reino de Dios *está dentro de nosotros...*»

Este odio a la realidad, y la idea a que da pie, la necesidad de redención a través del amor de Dios, son, según la perspectiva de Nietzsche, la consecuencia de: «Una extrema capacidad de sufrimiento y de excitación, la cual no quiere ya ser en modo alguno “tocada”, porque siente cualquier contacto demasiado profundamente... El miedo al dolor, incluso al dolor infinitamente pequeño, *no puede* acabar de otro modo que en una *religión del amor*.»

Aunque «fuertemente afectado» por la hostilidad de Nietzsche hacia el cristianismo, y aunque se sentía obligado a admitir que algo de verdad había en el análisis de Nietzsche, Wittgenstein se mostraba inamovible en su creencia de que: «El cristianismo es ciertamente el único camino seguro hacia la felicidad»:

... ¿pero qué ocurre si alguien rechaza esa felicidad? ¿No sería mejor perecer infelizmente en la lucha sin esperanza contra el mundo exterior? Pero una vida así no tiene sentido. Y ¿por qué no llevar una vida sin sentido? ¿Es algo indigno?

A partir de estas palabras podemos ver lo cerca que estaba Wittgenstein, a pesar de su fe, de aceptar el punto de vista de Nietzsche. Se contenta con discutir el tema en los términos psicológicos de Nietzsche; no lo ve como una cuestión de si el cristianismo es *verdadero*, sino de si ofrece alguna ayuda al enfrentarse a una existencia que de otro modo resulta insostenible y absurda. En términos de William James, la cuestión es si ayuda a curar el «alma enferma». Y lo que cura aquí no es una creencia, sino una práctica, una manera de vivir. Es un punto que Nietzsche expresa perfectamente:

Resulta falso hasta el absurdo ver en una «creencia», acaso la creencia en la redención a través de Cristo, el carácter distintivo del cristiano: sólo la *práctica* cristiana, una vida como la que *vivió* el que murió en la Cruz, es cristiana... Incluso hoy en día esa vida es posible, y para *ciertos* hombres incluso necesaria: la cristiandad genuina y primitiva será posible en todas las épocas... No una creencia sino un hacer, sobre todo un *no-hacer* de muchas cosas, un *ser* distinto... Los estados de conciencia, las creencias de cualquier tipo, el tener algo por verdadero —todo psicólogo lo sabe— son una cuestión completamente indiferente y de ínfima importancia comparados con el valor de los instintos... Reducir al ser cristiano, al cristianismo, a la creencia de que algo es verdadero, a un mero fenomenalismo de conciencia, significa negar el cristianismo.

Podemos tener como cierto que éste fue uno de los pasajes de *El anti-cristo* que convencieron a Wittgenstein de que había cierta verdad en la obra de Nietzsche. La idea de que la esencia de la religión reside en los sentimientos (o, como Nietzsche lo habría expresado, en los instintos) y en las prácticas en lugar de en las creencias sería un tema recurrente en el pensamiento de Wittgenstein durante el resto de su vida. El cristianismo era para él (en esa época) «el único camino seguro a la felicidad»: no porque prometiera una vida después de la muerte, sino porque, en las palabras y en la figura de Cristo, proporcionaba un ejemplo, una actitud a seguir, que hacía soportable el sufrimiento.

En los meses de invierno de 1914-15 poca cosa más leemos en sus diarios acerca de su fe. No hay más llamadas a Dios para que le dé fuerzas, no más anotaciones que digan: «Hágase tu voluntad.» Parece ser que soportar la vida en el taller no requería la ayuda divina. Aparte del hecho de que disponía de muy poco tiempo para trabajar en filosofía, la vida era casi agradable, al menos en comparación con los cuatro meses anteriores.

En cualquier caso, era preferible a la vida en Viena. El hecho de que no tuviera permiso en Navidades para visitar a su familia le preocupó muy poco. El día de Nochebuena fue ascendido a *Militärbeamter* («funcionario militar»); el día de Navidad fue invitado a comer en el comedor de oficiales; y al día siguiente salió por la noche a un café con un joven al que había llegado a conocer y apreciar, y que había estudiado en la Universidad de Lemberg. De este modo pasó las Navidades: tranquilamente, y parece ser que sin ningún deseo de estar en casa con su familia. A través del correo militar recibió la felicitación de los Jolles (completada, naturalmente, con un paquete de chocolate), de la familia Klingenberg de Noruega, y de Frege. («Tengamos fe», escribió Frege, «en que el año próximo nos traiga una victoria de nuestros guerreros y una paz duradera.»)

En la víspera de Año Nuevo, sin embargo, se le dijo repentinamente a Wittgenstein que tenía que acompañar a su oficial superior, el Oberleutnant Gürth, a una visita a Viena, donde éste debía asistir a unos asuntos oficiales. La madre de Wittgenstein, naturalmente, estuvo encantada con esa visita sorpresa. A partir de su diario se puede deducir que el propio Wittgenstein conservaba una fría reserva. Al reunirse con su familia observa tan sólo que, como tuvo que pasar la totalidad del día de Año Nuevo con ellos, no había conseguido trabajar. Añade, de una manera desapasionada (y en apariencia irrelevante): «Deseo observar que mi posición moral es mucho más baja ahora que, pongamos, en Semana Santa.» De los diez días que estuvo en Viena, dos de ellos los pasó con Labor, el, por entonces, anciano compositor, y gran parte del resto del tiempo con Gürth. Cuando regresó a Cracovia su único comentario a la visita fue que «había pasado muchas horas agradables con Gürth.»

Esta frialdad hacia su familia sugiere una determinación a no permitir que ésta se inmiscuyera en su vida interior, y quizá un miedo a que si tal cosa ocurriera se corría el riesgo de destruir los avances que había hecho en el descubrimiento y en el dominio de sí mismo, fruto de su experiencia en la guerra. Pero también parece formar parte de una letargia más general. Durante este período señala con frecuencia un cierto agotamiento, especialmente en relación con su trabajo. El 13 de enero, por ejemplo, comenta que no está trabajando con gran energía:

Mis pensamientos están agotados. No veo las cosas con la mente clara, sino de un modo pedestre, sin vida. Es como si una llama se hubiera extinguido, y debo esperar a que vuelva a arder por sí misma.

Creía depender de una fuente externa de inspiración: «Sólo mediante un milagro puede tener éxito mi trabajo. Sólo si el velo que hay ante mis ojos es levantado desde el exterior. Tengo que entregarme por completo a mi destino. Ya que es el que se me ha asignado, así será. Estoy en manos del destino.»

Sus pensamientos se vuelven de nuevo hacia sus amigos ingleses. Escribió de nuevo a Pinsent, y aguardó impaciente una respuesta. «¿Cuándo

tendré noticias de David?», ruega en su diario el 19 de enero. Recibió una carta de Keynes, pero la declaró «no muy buena». De hecho se trataba de una nota muy amistosa, pero quizá su tono era demasiado ligero para serle de algún consuelo. «Espero que ya te hayan hecho prisionero y estés a salvo», escribió Keynes:

Russell y yo hemos abandonado la filosofía por el momento: yo para ofrecer mis servicios al gobn., en asuntos financieros, y él para abogar por la paz. Pero Moore y Johnson siguen como siempre. Russell, por cierto, publicó un hermoso libro más o menos cuando empezó la guerra.

A mediados de octubre Pinsent aún no se había alistado, pero no he sabido nada desde entonces.

Tu querido amigo Békássy está en tu ejército y tu muy querido amigo Bliss es *soldado raso* en el nuestro.

Debe de ser mucho más agradable estar en la guerra que pensar en proposiciones en Noruega. Pero espero que pronto acabes con tales excesos.

Finalmente, el 6 de febrero Wittgenstein pudo anunciar: «¡Encantadora carta de David!» La carta había sido escrita el 14 de enero; en ella Pinsent dice que tiene poco que decir, «excepto que le pido a Dios que podamos vernos de nuevo después de la guerra». En contraste con el afectuoso, aunque distanciado «ingenio» de la carta de Keynes, esta franca expresión de amistad era exactamente lo que Wittgenstein imploraba y necesitaba.

Probablemente también fueron más de su gusto las breves notas que recibió de los lugareños de Skjolden: Halvard Draegni, Arne Bolstad y la familia Klingenberg. «Gracias por su postal. Estamos todos bien. Hablamos mucho de usted», reza una típica postal de Draegni. Las respuestas de Wittgenstein eran sin duda igual de breves y recibidas con el mismo afecto. Las noticias de Noruega eran que su cabaña se había acabado de construir. «Todos esperamos», escribió Klingenberg, «que pronto pueda usted regresar a su nueva casa, que ya está terminada.» Wittgenstein pagó a los obreros vía Draegni, quien se quedó sorprendido de que le enviara el dinero; creía que Wittgenstein no le pagaría hasta su regreso. Draegni se disculpaba por el alto coste: «Si uno quiere construir con tanta solidez como usted lo ha hecho», explicó, «siempre resulta más caro de lo que inicialmente se calcula.»

A principios de febrero, a Wittgenstein se le hizo responsable de la fundición del taller, y esta responsabilidad adicional le dificultó aún más concentrarse en la filosofía. Aparte de tener que pasar más tiempo en la fragua, su papel de supervisión le imponía más roces con sus compañeros. Es de presumir que se le eligió para esta tarea debido a sus estudios de ingeniería superior, pero aun así le resultaba difícil asumir el papel de capataz Wittgenstein. Deja constancia de las muchas dificultades que tuvo con los hombres cuyo trabajo supervisaba, algunos de los cuales le provocaban

franca repugnancia. En una ocasión estuvo a punto de batirse en duelo con un oficial a quien, suponemos, le desagradaba que alguien de rango inferior le dijera lo que tenía que hacer. El esfuerzo de intentar imponer su voluntad sobre una mano de obra intransigente, que ni respetaba su rango ni estaba dispuesta a aceptar la autoridad de sus superiores conocimientos, le drenó toda la energía y puso sus nervios en tensión casi hasta el punto de provocarle un colapso. Después de sólo un mes de trabajo —un mes en el que no había escrito casi nada de filosofía—, Wittgenstein tenía un ánimo suicida, desesperando de volver a trabajar otra vez.

«No puedo seguir así», escribió el 17 de febrero. Estaba claro que algo tenía que cambiar: o había que ascenderle o trasladarle a otro destino. Mandó una instancia a Gürth para que le trasladaran; ya fuera por negligencia o ineficacia, no se hizo nada durante mucho tiempo. A partir de entonces, al constante estribillo de «*Nicht gearbeitet*» se añade una nueva frase en su diario: «*Lage unverändert*» («Situación inalterable»). Debe de ser este período lo que Hermine tenía en mente cuando, al hablar de la experiencia de la guerra de Wittgenstein, escribió acerca de sus repetidos esfuerzos para que le mandaran al frente, y de los «cómicos malentendidos que resultaron del hecho de que las autoridades militares con las que tenía que tratar asumieran que siempre intentaba obtener un destino más llevadero para él, cuando lo que quería de hecho era que le dieran uno más peligroso».

Creo que existe la posibilidad de que las peticiones de Wittgenstein de unirse a la infantería fueran tan malinterpretadas como ignoradas, y que el mando opinara que era de más utilidad al ejército como ingeniero cualificado a cargo de un parque de reparaciones que como vulgar soldado de a pie. A lo largo de todo el mes de marzo, a pesar de los repetidos ruegos a Gürth, la situación permaneció inalterable.

En cuanto a la filosofía, los primeros tres meses de 1915 fueron casi completamente estériles. También en otros aspectos Wittgenstein se sentía inerte, incapaz de reaccionar. (Le desconcertaba, sin embargo, que en esa época, cuando nada le estimulaba, pudiera sentirse sensual y experimentar deseos de masturbarse.) Cuando en febrero Ficker le envió una edición póstuma de la obra de Trakl, su único comentario fue asombrosamente soso: «probablemente muy bueno». Dándole las gracias a Ficker por el volumen, le explicó que ahora se encontraba en un período estéril, y que «no sentía deseos de asimilar pensamientos ajenos». Sin embargo había que tener esperanza, aun encontrándose inmerso en esa inercia:

Me ocurre esto cuando hay un declive en la productividad, no cuando he cesado *completamente*. Sin embargo, POR DESGRACIA ahora me siento completamente apagado. Hay que tener paciencia.

Creía que sólo debía esperar a Dios, al espíritu, para que le ayudara e inspirara.

Mientras tanto, al no tener nada que decir, se quedó en silencio. De Adele Jolles recibió una amable carta regañándole por la brevedad de sus comunicaciones. Una cosa es segura, le decía: que no sería un buen corresponsal de guerra ni un buen telegrafista. ¿Es que, aunque fuera sólo por una vez, no podía enviar una carta decente, para que ella pudiera saber dónde estaba, cómo estaba y qué hacía? ¿Qué le parecían los italianos? ¿No eran una pandilla de sinvergüenzas al haber desertado de la Triple Alianza? «Si escribiera lo que pienso de ellos», dijo, «lo más probable es que mi carta no pasara la censura.» Ella siguió enviándole su provisión de pan, chocolate y pasteles de fruta, evidentemente sintiéndose orgullosa de que su «pequeño Wittgenstein» tomara parte en la lucha. «El que estuvieras tan bien dispuesto a presentarte voluntario», le dijo, «es algo que me complace siempre que lo pienso.»

Su marido se ufanaba del hecho de que Wittgenstein estuviera en un destino en el que sus conocimientos técnicos resultaran de alguna utilidad. «En cualquier caso», escribió, «con tu preparación estás en el lugar adecuado, y con lo horribles que son las carreteras de Galicia debe de haber una gran cantidad de automóviles para reparar!» Evidentemente, Wittgenstein respondió que preferiría estar con la infantería en el frente que reparando coches tras las líneas. Jolles se quedó sorprendido: «¿No crees que puedes utilizar más tu talento técnico en el taller?» También su mujer, a pesar de su fervor patriótico, estaba preocupada: «Deposito todas mis esperanzas en que no se cumpla tu deseo de ir al frente», escribió, llena de angustia maternal; «allí eres uno de tantos, y no de los más fuertes, aquí puedes desempeñar tu papel más a salvo.»

Tal preocupación, aunque sin duda bienvenida, y quizá incluso necesaria, no era suficiente. Y no fue hasta después de haber recibido una carta de Pinsent que Wittgenstein fue capaz de sacudirse su letargo. El 16 de marzo pudo escribir de nuevo en su diario: «Encantadora carta de David.» Y: «Contesté a David. Muy sensual.» Se ha conservado un borrador de su respuesta. Dice:

Mi querido Davy:

Hoy me llegó tu carta con fecha del 27 de enero. Éste es casi el límite. Ahora comienzo de nuevo a ser más fértil.

Wittgenstein le había pedido a Pinsent que le transmitiera un mensaje a Moore, y que le preguntara cómo hacerle llegar una carta. Pinsent así lo hizo. «Espero que te escribirá», dijo. Pero fue una esperanza vana. «Siento que Moore no se comporte como un cristiano», escribió Pinsent en abril: «de hecho, nunca acusó recibo de mi carta.»

Aunque Moore tampoco podía mantener a Wittgenstein completamente fuera de sus pensamientos. El 12 de octubre anotó en su diario: «He soñado con Wittgenstein.»

... me mira como si fuera a preguntarme si todo va bien, y no puedo evitar sonreír como si lo fuera, aunque sé que no es así; luego está nadando en el mar; finalmente intenta escapar de que le arresten como enemigo extranjero.

El 22 de abril, Wittgenstein quedó a cargo de todo el taller, pero, esto, afirma, simplemente le supuso más asuntos desagradables con que enfrentarse. Para ayudar a aliviar la situación Gürth le permitió llevar el uniforme de ingeniero, y provisionalmente se le concedió ese título.¹

El 30 de abril, Wittgenstein registra otra «encantadora carta de David», que contenía una noticia quizá sorprendente. «He estado escribiendo un ensayo de filosofía», le dijo Pinsent, «¡probablemente una completa tontería!» Era, dijo, un intento de explicar «de qué trata la lógica en su conjunto, y qué son la "Verdad" y el "Conocimiento"». Aunque el objeto de su estudio es idéntico al de Wittgenstein, la obra resultante (que todavía sobrevive) guarda poco parecido con el *Tractatus* o con las *Notas sobre lógica*. Pinsent define la lógica utilizando la idea de «coherencia» en lugar de la «tautología», y su pensamiento debe más a la tradición empírica británica (en particular a Moore y a Russell) que a Wittgenstein. Sin embargo, el propio Pinsent lo veía sin la menor duda como una contribución a los temas que preocupaban a Wittgenstein. «Ojalá estuvieras aquí y pudieras comentarlo conmigo», escribió. Su carta acaba:

Ruego a Dios que acabe esta horrible tragedia, tengo tantos deseos de volver a verte.

Inspirado o no por la carta de Pinsent, es de destacar que durante sus últimos meses en Cracovia —una época en la que era desesperadamente infeliz y estaba intensamente frustrado por no ser capaz de obtener otro destino— Wittgenstein se vio capaz de trabajar de nuevo con renovado vigor. A lo largo de los meses de mayo y junio se mostró muy prolífico. Una gran parte (aproximadamente un tercio) de las observaciones publicadas como *Cuadernos: 1914-1916* fueron escritos durante este período.

El problema que más le preocupaba en esa época era el de cómo el lenguaje describe el mundo: qué rasgos tanto del lenguaje como del mundo hacen posible que esa descripción tenga lugar.

El gran problema alrededor del cual gira todo lo que escribo es: ¿Existe en el mundo un orden *a priori*, y si es así en qué consiste?

Casi en contra de su voluntad, se vio obligado a admitir que tal orden existía: el mundo, tal como le había insistido a Russell, consiste en *hechos*,

1. La nueva situación de Wittgenstein aún no se había hecho oficial cuando, tras la brecha abierta por las fuerzas de los Poderes Centrales en el Frente Oriental, a fines del verano de 1915, toda esa sección de reparaciones se trasladó a Sokal, al norte de Lemberg.

no en cosas: es decir, está hecho de cosas (objetos) que guardan cierta relación unas con otras. Estos hechos —las relaciones que existen entre los objetos— se reflejan, se representan, por medio de las relaciones entre los símbolos de una proposición. Pero si el lenguaje se puede descomponer en proposiciones *atómicas* (como él había señalado anteriormente), entonces parece que también han de existir *hechos* atómicos que se correspondan con esas proposiciones atómicas. Y al igual que las proposiciones atómicas son aquellas que ya no se pueden descomponer, los hechos atómicos son relaciones entre objetos *simples* más que entre objetos compuestos. Wittgenstein era incapaz de ofrecer ningún ejemplo ni de proposiciones ni de hechos atómicos, ni tampoco era capaz de decir qué era un «objeto simple», pero creía que la mismísima posibilidad del análisis exigía la existencia de tales cosas, proporcionando la estructura tanto del lenguaje como del mundo, lo que permitía que uno se reflejara en el otro.

No va en contra de nuestra opinión el hecho de que nosotros no podamos analizar PROPOSICIONES hasta el punto de llegar a mencionar sus elementos: no, creemos que el mundo debe estar hecho de elementos. Y parece como si eso fuera idéntico a la proposición de que el mundo debe ser lo que es, algo definido.

Nosotros podemos ser inciertos e indefinidos, pero seguramente el mundo no puede serlo: «El mundo posee una estructura fija.» Y esto permite la posibilidad de que el lenguaje posea un significado definido: «Exigir la existencia de cosas simples es exigir que el sentido sea algo definido.»

En mitad de este fructífero período filosófico, Wittgenstein recibió una carta de Russell, escrita en alemán y fechada el 10 de mayo. Le decía a Wittgenstein que había visto las notas dictadas a Moore en Noruega, pero que las había encontrado difíciles de comprender. «Espero», escribió, «con todo mi corazón que después de la guerra me lo expliques todo de palabra.» «Desde que comenzó la guerra», añadió, «me ha sido imposible pensar en filosofía.»

«Siento muchísimo que no fueras capaz de comprender las notas de Moore», le contestó Wittgenstein.

Creo que eran muy difíciles de entender sin más explicaciones, pero en esencia las veo como definitivas. Y ahora me temo que lo que he escrito recientemente sea más incomprensible, y si no vivo para ver el final de esta guerra debo estar preparado para que todo mi trabajo se quede en nada. En cualquier caso debes hacer que se edite mi manuscrito, lo entienda alguien o no.

«Los problemas se vuelven más y más lapidarios y generales», le dijo a Russell, «y el método ha cambiado drásticamente.» El libro iba a sufrir un cambio aún más drástico a lo largo de los próximos dos años, y por ex-

traño que parezca, de una manera que ya se prefiguraba en el desarrollo del tratado de Pinsent. En una carta fechada el 6 de abril (que Wittgenstein probablemente habría recibido en mayo), Pinsent escribe que su ensayo de filosofía se ha ampliado desde la lógica hasta «la ética y la filosofía en general». Al año siguiente, el propio trabajo de Wittgenstein se movía en una dirección similar.

La revitalización del trabajo de Wittgenstein en el campo de la lógica coincidió con una drástica mejora de la posición de los Poderes Centrales en el Frente Oriental. En marzo, la situación de los austro-húngaros parecía desesperada. Los rusos les hacían retroceder hacia los Cárpatos y amenazaban con una incursión en la misma Hungría. El 22 de marzo cayó la fortaleza de Przemyśl, y quedó claro que, si había que evitar el desastre, los austriacos precisaban de la fuerza y la eficacia superiores de sus aliados alemanes. De este modo, durante el mes de abril se ultimaron los preparativos para un asalto combinado y en masa a Galicia por parte de austriacos y alemanes, que el 1 de mayo se inició bajo el liderazgo del general alemán Von Mackensen. El lugar elegido para lanzar la ofensiva fue el área comprendida entre las localidades de Gorlice y Tarnów. El éxito del ataque sorprendió incluso a quienes lo planearon, y se logró una decisiva ruptura de las líneas enemigas. Durante los meses de verano de 1915, las fuerzas alemanas y austriacas barrieron las defensas rusas con extraordinaria facilidad, llegando a avanzar su posición unos 450 kilómetros. Se recuperaron las ciudades de Przemyśl y Lemberg, y se conquistaron Lublin, Varsovia y Brest Litovsk.

Si a Wittgenstein le produjo alguna satisfacción la ruptura del frente ruso en Gorlice-Tarnów, es algo que no consta en su diario. A lo largo de todo el avance permaneció en su taller de Cracovia, cada vez más resentido por ese hecho. En Jolles, sin embargo, tenía un corresponsal en el que siempre podía confiar a la hora de entusiasmarse por un éxito militar. El 25 de marzo Jolles le había escrito para lamentar la caída («después de una valiente resistencia») de Przemyśl, y para transmitirle la esperanza de que Galicia fuera liberada de los rusos en la primavera. Durante la campaña, las cartas de Jolles se leen como un comentario patriótico de las noticias del Frente Oriental. «Parece como si la ofensiva rusa de los Cárpatos se hubiera detenido», le escribió el 16 de abril; «¡quizá ahora se pueda liberar con éxito la parte ocupada de Galicia!» El 4 de mayo escribió para decir que había oído que se esperaba una gran victoria como resultado de los éxitos de Von Mackensen: «¡Ojalá la pobre Galicia sea pronto liberada de los rusos!»

El 17 de mayo escribió que, a la luz de la victoria de Von Mackensen, comprendía perfectamente la imperiosidad de Wittgenstein en su decisión de ir al frente. Su mujer estaba más preocupada por la seguridad de Wittgenstein y por si éste tenía suficiente para comer. «Yo escribo poco», le explicaba ella el 8 de abril, «debido a que tú mismo escribes tan poco y de

una manera tan estereotipada, siempre utilizando las mismas y pocas palabras: se tiene la sensación de que apenas estás interesado en lo que te escribo.» «Me complace», añadió, «que no vayas al frente y que en lugar de eso te quedes donde estás.» En todas las cartas le preguntaba si la comida era escasa y si necesitaba algo. En sus respuestas, Wittgenstein hablaba vagamente de las «cosas desagradables» con que tenía que enfrentarse. «¿Qué tipo de cosas desagradables?», le preguntó Adele Jolles. «Siento enterarme de que tengas que hacer frente a muchos problemas, pero el hecho de que los soportes con coraje es algo espléndido, y me complace del modo más sincero.»

En julio recibió una carta de Ficker, quien por entonces luchaba en el ejército austríaco, sirviendo en el regimiento alpino estacionado en Brixen. Ficker se quejaba de que vivía en unas condiciones terribles: treinta y seis hombres en una habitación, ninguna oportunidad de estar solo ni día ni de noche: era probable que tuviera que estar en esta situación hasta septiembre. Se quejó de falta de sueño y de agotamiento espiritual; estaba tan fatigado que apenas podía leer ni escribir. «Hay veces, mi querido amigo, en que es como si todo mi ser estuviera agotado... Tan completamente han minado mi resistencia estas circunstancias.»

El tono le sonaba familiar. Wittgenstein respondió con un consejo basado en su propia experiencia de una desesperación similar. «No sabe lo bien que comprendo sus tristes noticias», escribió:

Vive usted, como si dijéramos, en la oscuridad, y no ha encontrado la palabra salvadora. Y si yo, que en esencia soy tan distinto de usted, le diera algún consejo, podría parecer una necedad. Sin embargo, voy a aventurarme a ello. ¿Conoce usted el *Resumen del Evangelio*, de Tolstói? Hubo un tiempo en que este libro me mantuvo virtualmente vivo. ¿Por qué no se compra el libro y lo lee? Si no lo conoce, entonces no puede ni imaginarse el efecto que puede ejercer sobre una persona.

Quizá de manera sorprendente, el consejo fue recibido de manera entusiasta. «¡Dios le proteja!», replicó Ficker. Sí, Wittgenstein tenía razón, estaba viviendo en la oscuridad, «pues nadie me había dado la palabra». Y Wittgenstein no sólo le había dado la palabra, sino que lo había hecho de tal manera que él jamás lo olvidaría: «¡Dios le proteja!»

La carta de Wittgenstein a Ficker fue escrita en un hospital. Como resultado de una explosión en el taller, había sufrido un ataque de nervios y unas cuantas heridas leves. Tras más o menos una semana de hospital se le concedió un muy necesario permiso para ir a Viena. «Tres semanas de vacaciones», protestó Adele Jolles, «después de un año de servicio y tras una herida y una enfermedad es realmente bastante poco.» Sin embargo, y desde el punto de vista de Wittgenstein, probablemente era mucho más que suficiente.

Cuando regresó a la unidad de reparaciones, ésta se había marchado de Cracovia. A raíz de la ruptura de las líneas rusas en Gorlice-Tarnów, se

había trasladado a Sokal, al norte de Lemberg, y se albergaba en un tren taller de artillería ubicado en la estación de ferrocarril.

No ha sobrevivido ningún cuaderno de la época que Wittgenstein pasó en Sokal, pero hay razones para pensar que para él fue una época comparativamente feliz. Al menos tenía allí un amigo bastante íntimo, un tal doctor Max Bieler, que estaba a cargo del tren hospital de la Cruz Roja, que se encontraba junto al tren taller. Bieler conoció a Wittgenstein cuando fue invitado a almorzar en el taller con los oficiales. Bieler recuerda:

Ya el primer día me llamó la atención de entre los presentes, que eran todos oficiales, un hombre delgado y vivaz, sin rango militar, de unos veinticinco años. Comía poco, bebía poco y no fumaba, mientras que el resto de los compañeros de mesa se atiborraban y hacían mucho ruido. Le pregunté a mi vecino de mesa, y me informó de que su nombre era Ludwig Wittgenstein. Me alegré de encontrar, entre los oficiales de carrera que no tenían nada en la cabeza, a un hombre de cultura universitaria y además simpático. Tuve la impresión de que ese ambiente no era el suyo; estaba allí porque era su obligación. Creo que la simpatía fue mutua, pues tras la comida me invitó a visitar su recinto en el tren. Y así comenzó nuestra amistad, que duró varios meses (casi un año) con conversaciones diarias de una hora, sin whisky ni cigarrillos. Después de un par de días me propuso que le «tuteara».

Durante el otoño de 1915 y a lo largo del invierno siguiente, cuando había escasez de casi todo y las condiciones en el frente eran extremadamente duras, la amistad entre Bieler y Wittgenstein fue de enorme alivio para ambos. Mantenían prolongadas y animadas discusiones acerca de temas metafísicos y filosóficos, aunque, quizá no de manera sorprendente, las conversaciones no discurrían en términos de igualdad. Una vez Wittgenstein le dijo a Bieler que sería un buen discípulo, pero que no era ningún profeta. «Yo podría decir de él», escribe Bieler, que «tenía todas las características de un profeta, pero ninguna de las de un discípulo.»

Desde el punto de vista militar, fue una época tranquila; los rusos tuvieron que reagruparse después del desastre del verano anterior, y los Poderes Centrales se contentaron con mantener su posición mientras se concentraban en el Frente Occidental. Evidentemente, también fue una época tranquila para la unidad de reparaciones. Wittgenstein, complacido con los resultados de su reciente trabajo en lógica, fue capaz de llevar a cabo el intento preliminar de escribir un libro. Por desgracia, esta primera versión del *Tractatus* no ha sobrevivido. Sabemos de su existencia a partir de una carta a Russell fechada el 22 de octubre de 1915, en la que Wittgenstein le dice que ahora se encuentra en proceso de escribir los resultados de su trabajo en forma de tratado. «Pase lo que pase», le dijo a Russell, «no publicaré nada hasta que tú lo hayas visto.» Esto, naturalmente, no podía ocurrir hasta después de la guerra:

Pero ¿quién sabe si sobreviviré hasta entonces? Si no fuera así, haz que la gente de aquí te envíe todos mis manuscritos: entre ellos encontrarás el sumario final, escrito a lápiz en hojas sueltas de papel. Quizá te cueste un poco entenderlo, pero no permitas que eso te desanime.

La respuesta de Russell está fechada el 25 de noviembre. «Estoy enormemente complacido», escribió, «de que escribas un tratado y desees publicarlo.» Estaba impaciente por verlo, y le dijo a Wittgenstein que no era del todo necesario esperar al fin de la guerra. Wittgenstein podía enviarlo a Estados Unidos, a Ralph Perry en Harvard, quien a través de Russell estaba al corriente de las primeras teorías de Wittgenstein en el campo de la lógica. Perry se las remitiría a Russell, quien las publicaría. «¡Qué maravilla cuando finalmente podamos volver a vernos!», finalizaba Russell.

También a Frege le comunicó lo de su tratado. El 28 de noviembre Frege escribió, con un talante similar al de Russell: «Me alegra que aún te quede tiempo y energía para el trabajo científico.» Si Wittgenstein hubiera seguido la sugerencia de Russell, el trabajo que se hubiera publicado en 1916 hubiera sido, en muchos aspectos, similar al que ahora conocemos como el *Tractatus*. Es decir, habría contenido la teoría figurativa del significado, la metafísica del «atomismo lógico», el análisis de la lógica en términos de las nociones gemelas de tautología y contradicción, la distinción entre decir y mostrar (a la que recurría al considerar que la teoría de los tipos resultaba superflua), y el método de las Tablas de Verdad (utilizado para mostrar que una proposición lógica es una tautología o una contradicción). En otras palabras, habría contenido casi todo lo que ahora contiene el *Tractatus*, excepto los comentarios que hay al final del libro acerca de ética, estética, el alma y el significado de la vida.

En cierto modo, por tanto, habría sido un libro del todo distinto.

Los años en los que el libro sufrió su transformación final —y más importante— fueron aquellos en los que Wittgenstein y Russell no tuvieron ningún contacto. Tras la carta del 22 de octubre de 1915, Russell no tuvo más noticias de Wittgenstein hasta febrero de 1919, después de que éste hubiera sido hecho prisionero por los italianos. En su *Introducción a la filosofía matemática*, escrito durante el último año de la guerra (mientras él mismo estaba en prisión, cumpliendo una sentencia en la que se le acusaba de haber puesto en peligro las relaciones de Gran Bretaña y Estados Unidos), Russell plantea la pregunta de cómo debe definirse la «tautología», y adjunta la siguiente nota a pie de página:

La importancia de la «tautología» para una definición de las matemáticas me fue señalada por mi antiguo alumno Ludwig Wittgenstein, quien estaba trabajando en ese problema. No sé si lo ha solucionado o no, ni siquiera si está vivo o muerto.

La comunicación con Pinsent también se interrumpió durante los dos últimos años de la guerra. El 2 de septiembre de 1915, Pinsent escribió para decir que había «abandonado el estudio de esas malditas leyes» y que ahora trabajaba para el gobierno. Durante 1916, Pinsent consiguió enviarle tres cartas —todas escritas en alemán—, la primera de las cuales pone énfasis en que «la guerra no puede cambiar nuestras relaciones personales, no tiene nada que ver con ellas». En estas cartas, Pinsent le dice a Wittgenstein que ha estudiado mecánica y que se ha empleado como ingeniero. La última carta que Wittgenstein recibió de él está fechada el 14 de septiembre de 1916.

El cambio en la concepción del libro —y la consiguiente transformación del propio Wittgenstein— llegó, por tanto, en una época en que no mantenía contacto alguno con sus amigos ingleses. Por tanto no resulta sorprendente que después de la guerra dudara de si sus amigos ingleses serían capaces de comprenderle. ¿Qué sabían ellos —qué podían saber— de las circunstancias que habían provocado ese cambio?

Quizá pueda preverse la naturaleza de este cambio en las discusiones que tuvo en Sokal con Bieler, discusiones que, dice Bieler, «a veces nos absorbían tanto que perdíamos completamente de vista el momento y el lugar en que nos encontrábamos».

Recuerdo un incidente cómico. Era la víspera de Año Nuevo de 1915. El comandante en jefe del puesto nos había invitado a todos al comedor de oficiales para la celebración del Año Nuevo. Cuando acabó la cena faltaba poco para las diez, y los dos nos retiramos a la habitación de Wittgenstein a reanudar el tema del día anterior. Más o menos a las once, los oficiales nos hicieron saber que era hora de ponerse en marcha a fin de llegar a tiempo para la fiesta. Wittgenstein les comunicó que se adelantarán, y que nosotros les seguiríamos inmediatamente. No tardamos en olvidarnos de la invitación y de la hora que era, y proseguimos nuestra discusión hasta que unas voces bastantes sonoras fueron audibles desde el exterior. Eran nuestros camaradas, que regresaban muy alegres a las cuatro de la mañana... y nosotros que creíamos que aún no era medianoche. Al día siguiente tuvimos que presentar nuestras excusas al comandante en jefe, y le felicitamos el Año Nuevo con un pequeño retraso.

Tal intensidad sugiere una total entrega por parte de Wittgenstein. Y eso que el tema de las discusiones no era la lógica: Wittgenstein no intentaba enseñarle a Bieler, tal como había hecho anteriormente con Pinsent, el resultado de su trabajo. De lo que hablaban era del *Evangelio* de Tolstói y de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski. Era éste un libro que Wittgenstein leía con tanta frecuencia que se sabía pasajes enteros de memoria, en particular los discursos del anciano Zosima, que para él representaban un poderoso ideal cristiano, un santo que podía «ver directamente en el interior del alma de las personas».

El período durante el cual Wittgenstein y Bieler estuvieron juntos fue

uno de los más tranquilos del Frente Oriental. Para Wittgenstein fueron días de relativa comodidad. Aunque no era un oficial, en muchos aspectos se le trataba como a tal. Incluso se le proporcionó un asistente: un joven llamado Constantín, procedente de un campo de prisioneros vecino. Bieler recuerda: «Constantín era un buen muchacho, y cuidaba de Wittgenstein con mucho celo. Wittgenstein le trataba muy bien y en poco tiempo aquel prisionero de guerra flaco, frágil y sucio se transformó en el soldado más rollizo y más limpio de toda la guarnición.»

Este período de relativa tranquilidad acabó en marzo de 1916, cuando los rusos, para aliviar la presión sobre Francia, lanzaron un ataque sobre el flanco báltico. Al mismo tiempo, después de más menos un año, las autoridades austríacas llegaron a una conclusión acerca de la situación de Wittgenstein. Se decidió que no podía conservar ni el título ni el uniforme de *Ingenieur*, pero que se le podía conceder su deseo, expresado durante mucho tiempo, de ser destinado al frente como soldado raso. La decisión, dice Bieler, fue «un duro golpe para los dos». Wittgenstein se separó de él como alguien que no espera regresar con vida.

Se llevó con él sólo lo absolutamente necesario, dejando todo lo demás y pidiéndome que lo dividiera entre la tropa. Me dijo que se había hecho construir una casa junto a un fiordo, en Noruega, donde a veces se refugiaba a fin de encontrar paz para trabajar. Quería dármela como regalo. Yo la rechacé y en lugar de eso me quedé con su pluma estilográfica Waterman.

Una de las pocas posesiones personales que Wittgenstein se llevó consigo fue su ejemplar de *Los hermanos Karamazov*.

Si bien creía que no podía regresar con vida del frente, sabía con certeza que en caso de que volviera ya no sería el mismo. En este sentido, la guerra comenzó realmente para él en marzo de 1916.

7. EN EL FRENTE

No hay duda de que es el conocimiento de la muerte, y con él la reflexión en torno al sufrimiento y a la miseria de la vida, lo que da el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a las explicaciones metafísicas del mundo.

SCHOPENHAUER,

El mundo como voluntad y representación

Si Wittgenstein se hubiera pasado toda la guerra tras las líneas, el *Tractatus* hubiera seguido siendo lo que con toda certeza era en su primera concepción de 1915: un tratado acerca de la naturaleza de la lógica. Los comentarios acerca de ética, estética, el alma y el sentido de la vida tienen su origen precisamente en el «impulso a la reflexión filosófica» que Schopenhauer describe, un impulso cuyo estímulo es el conocimiento de la muerte, el sufrimiento y la miseria.

Hacia finales de marzo de 1916, Wittgenstein fue asignado, tal como había deseado durante tanto tiempo, a una unidad de combate en el Frente Oriental. Se le destinó a un regimiento de artillería adjunto al Séptimo Ejército austríaco, estacionado en el punto más meridional del Frente Oriental, cerca de la frontera rumana. En las pocas semanas que transcurrieron antes de que su regimiento se trasladara a primera línea, se esforzó en prepararse, psicológica y espiritualmente, para enfrentarse con la muerte. «Dios me ilumine. Dios me ilumine. Dios me ilumine mi alma», escribió el 29 de marzo. Al día siguiente:

Haz lo que puedas. No puedes hacer más: y no pierdas el buen humor. Ayúdate a ti mismo y ayuda a los demás con todas tus fuerzas. ¡Y al mismo tiempo no pierdas el buen humor! Pero ¿cuánta fuerza necesita uno para sí mismo y cuánta para los demás? ¡Es duro llevar una vida honesta! Pero es bueno llevar una vida honesta. Sin embargo, que no se haga mi voluntad, sino la Tuya.

Sin embargo, cuando llegó el momento durante tanto tiempo esperado, cayó enfermo, y su comandante en jefe le dijo que tenían que irse sin él. «Si eso sucede», escribió, «me mataré.» Cuando el 15 de abril se le dijo que, después de todo, se le permitía acompañar a su regimiento, suplicaba: «Sólo con que se me permitiera arriesgar la vida en alguna misión difícil.» Contó los días hasta que por fin estuvo en primera línea, y cuando llegó el momento rezó a Dios para que le diera valor. Observó que desde que estaba en el frente se había vuelto totalmente asexual.

Una vez en primera línea solicitó que se le asignara el destino más peligroso, el puesto de observación. Esto le garantizaba ser el blanco del

fuego enemigo. «Me han disparado», anotó el 29 de abril. «He pensado en Dios. Hágase tu voluntad. Dios esté conmigo.» Creía que esa experiencia le acercaría a la iluminación. El 4 de mayo se le dijo que tenía que hacer guardia nocturna en el puesto de observación. Como los bombardeos eran más intensos por la noche, ése era el puesto más peligroso que se le podía dar. «Sólo entonces», escribió, «comenzó la guerra para mí.»

Y —quizá— incluso la vida. Quizá la proximidad de la muerte traiga luz a mi vida. Que Dios me ilumine. Soy un gusano, pero a través de Dios me convierto en hombre. Dios esté conmigo. Amén.

Al día siguiente, en el puesto de observación, esperó el bombardeo nocturno con gran ilusión. Se sentía «como un príncipe en un castillo encantado».

Ahora, durante el día, todo está tranquilo, pero de noche debe de ser terrible. ¿Lo soportaré? Esta noche lo veremos. ¡¡Dios esté conmigo!!

Al día siguiente anotaba que había estado en constante peligro de muerte, pero que por medio de la gracia de Dios había sobrevivido. «De vez en cuando tenía miedo. Eso se debe a que veo la vida desde una perspectiva falsa.» Casi todas las noches, en su puesto, esperaba morir y rezaba a Dios para que no le abandonara, para que le diera valor para mirar a la muerte directamente a los ojos y sin miedo. Sólo entonces podría estar seguro de que llevaba una vida decente: «Sólo la muerte da sentido a la vida.»

Al igual que a bordo del *Goplana*, Wittgenstein prefería estar en un puesto solitario y peligroso que en compañía de sus camaradas. De la fuerza que imploraba a Dios, necesitaba tanta o más para enfrentarse a sus camaradas que para enfrentarse a sus enemigos. Eran «una pandilla de borrachos, una pandilla de gente estúpida y vil».

Los hombres, con pocas excepciones, me odian porque soy voluntario. De modo que casi siempre estoy rodeado de gente que me odia. Y esto es lo único que no puedo soportar. La gente es aquí malvada y sin corazón. Es casi imposible encontrar un rasgo de humanidad en ellos.

La lucha para no odiar a esas personas era, al igual que la lucha contra el miedo ante la muerte, una prueba de su fe: «El corazón de un verdadero creyente lo comprende todo.» De modo que se instaba a sí mismo: «Siempre que sientas deseos de odiar a alguien, en lugar de eso procura comprenderle.» Lo intentaba, pero era obvio que le costaba un gran esfuerzo.

Las personas que me rodean no son tanto mezquinas como *espantosamente* limitadas. Eso hace que sea casi imposible trabajar con ellos, por-

que siempre me malinterpretan. No son estúpidos, sino limitados. Dentro de su círculo son lo suficientemente inteligentes. Pero carecen de carácter y por tanto de amplitud de miras.

Finalmente decidió que no los odiaba, pero que de todos modos le disgustaban.

A lo largo de esos primeros meses en el frente, de marzo a mayo, Wittgenstein fue capaz de escribir un poco sobre lógica. Continuó con el tema de la naturaleza de las funciones y las proposiciones y la necesidad de postular la existencia de objetos simples. Pero añadió este aislado e interesante comentario acerca de la «concepción moderna del mundo» que apareció sin cambio alguno en el *Tractatus* (6.371 y 6.372):

En toda mi visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza.

Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo intocable, al igual que los antiguos a Dios y al destino.

Y ambos tienen razón y no la tienen. Pero los antiguos son, en cualquier caso, más claro en la medida que reconocen un final claro, en tanto que en el nuevo sistema ha de parecer como si *todo* estuviera explicado.

Recibió una postal de Frege animándole a seguir con su trabajo en lógica. «Encuentro muy comprensible», escribió Frege, «su deseo de no permitir que su trabajo intelectual quede abandonado.» Le agradeció a Wittgenstein su invitación para ir a Viena a discutir su trabajo, pero le parecía improbable poder hacerlo. Sin embargo manifestaba su esperanza de proseguir sus discusiones científicas de una u otra manera. No obstante, Wittgenstein iba a escribir muy poco sobre lógica en lo que quedaba de guerra. Y cuando finalmente Frege tuvo la oportunidad de leer el *Tractatus*, fue incapaz, en opinión de Wittgenstein, de entender una palabra.

La lucha en el Frente Oriental durante los meses de abril y mayo no fue intensa, pero en junio Rusia lanzó una importante ofensiva esperada durante mucho tiempo, conocida, tomando el nombre del general que la planeó, como «Ofensiva Brusilov». De este modo comenzó una de las contiendas más duras de toda la guerra. El Undécimo Ejército austríaco, al que pertenecía el regimiento de Wittgenstein, se enfrentó al grueso del ataque y sufrió enormes pérdidas. Fue precisamente entonces cuando la naturaleza del trabajo de Wittgenstein sufrió una transformación.

El 11 de junio sus reflexiones acerca de los fundamentos de la lógica se interrumpen con la pregunta: «¿Qué sé de Dios y del propósito de la vida?» Responde con una lista.

Sé que este mundo existe.

Que estoy emplazado en él al igual que mi ojo en su campo visual.

Algo acerca de su problemática, que llamo su sentido.

Que su sentido no reside en él sino fuera de él.
 Que la vida es el mundo.
 Que mi voluntad penetra el mundo.
 Que mi voluntad es buena o mala.
 Por tanto que el bien y el mal están de algún modo relacionados con el sentido del mundo.
 Al sentido de la vida, por ejemplo el sentido del mundo, lo podemos llamar Dios.
 Y relacionar con esto la comparación de Dios con un padre.
 Orar es pensar en el sentido de la vida.
 No puedo plegar los sucesos del mundo a mi voluntad: soy completamente impotente.
 Sólo puedo volverme independiente del mundo —y en cierto sentido dominarlo— renunciando a cualquier influencia en los acontecimientos.

Estos comentarios no están escritos en clave, sino presentados como si de algún modo pertenecieran a la obra de lógica que los precede. Y a partir de ese momento las reflexiones de este tipo predominan en el cuaderno. Es como si lo personal y lo filosófico se hubieran fundido; ética y lógica —los dos aspectos del «deber hacia uno mismo»— se habían unido finalmente, no meramente como dos aspectos de la misma tarea personal, sino como partes de la misma obra filosófica.

En la entrada de su cuaderno del 8 de julio, encontramos, por ejemplo: «El miedo ante la muerte es el mejor signo de, por ejemplo, una vida deshonesta», y esta vez no como una afirmación de un credo personal, sino como una contribución al pensamiento filosófico.

Al principio de la guerra, tras haber recibido la noticia de que su hermano Paul había sido herido de gravedad y había asumido que tendría que abandonar su profesión de concertista de piano, escribió: «¡Qué cosa tan terrible! ¿Qué filosofía ayudará alguna vez a superar un hecho de este tipo?» Parece ser que ahora, habiendo experimentado todos los horrores de la guerra por sí mismo, necesitaba no sólo una fe religiosa, sino también una filosofía.

Es decir, necesitaba no sólo *creer* en Dios, rezarle para que le diera fuerza y le iluminara; necesitaba *comprender* qué era eso en lo que creía. Cuando rezaba a Dios, ¿qué estaba haciendo? ¿A quién dirigía sus plegarias? ¿A él mismo? ¿Al mundo? ¿Al destino? Su respuesta parece ser: a las tres cosas.

Creer en Dios significa comprender el sentido de la vida.
 Creer en Dios significa ver que los hechos del mundo no son el fin de la materia.
 Creer en Dios significa ver que la vida tiene un sentido.
 El mundo me es *dado*, por ejemplo, mi voluntad entra en el mundo completamente desde el exterior como en algo que ya está allí.
 (Por lo que respecta a qué es mi voluntad, no lo sé todavía.)

Sea lo que sea, en cualquier caso somos en cierto sentido dependientes, y aquello de lo que dependemos lo podemos llamar Dios.

En este sentido, Dios sería simplemente el destino, o, lo que es lo mismo: El mundo... que es independiente de nuestra voluntad.

Puedo volverme independiente del destino.

Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente.

... Cuando mi conciencia altera mi equilibrio, entonces no estoy en armonía con Algo. ¿Pero qué es eso? ¿El mundo?

Ciertamente es correcto decir: la Conciencia es la voz de Dios.

Poco después leemos: «Las cosas tal como son, eso es Dios. Dios es las cosas tal como son.» Por «las cosas tal como son» se refiere tanto a cómo son *en el mundo* y a cómo son *en uno mismo*. Pues el yo es, tal como *Weniger* y *Schopenhauer* habían dicho, un microcosmos del mundo.

Estos pensamientos parecen haberse abierto paso hacia él, casi haberle tomado por sorpresa. El 7 de julio anotaba: «Colosales esfuerzos el mes pasado. He pensado mucho sobre cada tema posible. Pero curiosamente no puedo establecer la relación con mi manera matemática de pensar.» Y el 2 de agosto comentaba acerca de su trabajo —como si éste tuviera vida propia— que se había «ensanchado más allá de los fundamentos de la lógica, hacia la esencia del mundo».

La relación entre el pensamientos de Wittgenstein en torno a la lógica y sus reflexiones sobre el sentido de la vida iba a residir en la distinción que había hecho previamente entre *decir* y *mostrar*. La forma lógica, había dicho, no puede expresarse *dentro* del lenguaje, pues es la propia forma del lenguaje; se le hace difícil manifestarse en el lenguaje: debe ser *mostrada*. De modo similar, las verdades éticas y religiosas, aunque inexpressables, se manifiestan a sí mismas en la vida.

La solución al problema de la vida ha de verse en la desaparición del problema.

¿No es ésta la razón por la que los hombres que, después de muchas dudas, han tenido claro el sentido de la vida no sean capaces de decir en qué consiste ese sentido?

Así: «La ética no trata del mundo. La ética debe ser una condición del mundo, al igual que la lógica.» Así como para comprender la forma lógica uno debe ver el lenguaje como una totalidad, para comprender la ética uno debe ver el mundo como un todo. Cuando uno intenta describir lo que ve desde tal perspectiva, inevitablemente lo que dice es absurdo (tal como Wittgenstein escribió de su propio intento de hacerlo: «Soy consciente de la total falta de claridad de estas frases»), pero que tal perspectiva se puede alcanzar es innegable: «Hay, desde luego, cosas que no pueden expresarse en palabras. *Se manifiestan*. Son lo místico.»

Al discutir esta visión del mundo (al que ve como una totalidad limitada), Wittgenstein adopta la frase latina utilizada por Spinoza: *sub specie*

aeternitatis («bajo la apariencia de eternidad»). No sólo es una visión ética, sino también estética.

La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y una vida honesta es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. Ésta es la relación entre arte y ética.

Normalmente vemos los objetos como si estuviéramos inmersos en ellos, la perspectiva *sub specie aeternitatis* los ve desde el exterior.

De tal modo que tiene a la totalidad del mundo como fondo.

Estos comentarios muestran la inconfundible influencia de Schopenhauer. En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer aborda, de modo extraordinariamente parecido, una forma de contemplación en la que renuncia a «la manera corriente de considerar las cosas», y «ya no considera el dónde, el cuándo, el porqué y el adónde de las cosas, sino simplemente el *qué*».

Además no permitimos que el pensamiento abstracto, los conceptos de la razón, se apoderen de nuestra conciencia, sino que, en lugar de eso, dedicamos todo el poder de nuestra mente a la percepción, nos sumergimos completamente en su interior y dejamos que nuestra conciencia se llene de la serena contemplación del objeto natural ahí presente, ya sea un paisaje, un árbol, una roca, un risco, un edificio o lo que sea. Nos *perdemos* por entero en ese objeto, por utilizar una expresión llena de significado...

Esto era lo que estaba en la mente de Spinoza cuando escribió: *Mens aeterna est quatenus res sub specie aeternitatis* [«La mente es eterna en la medida en que concibe las cosas desde el punto de vista de la eternidad»].

Si Wittgenstein estaba releendo a Schopenhauer en 1916, o si estaba rememorando pasajes que le habían impresionado en su juventud, no hay duda de que los comentarios que escribió ese año tienen un matiz inequívocamente schopenhaueriano. Incluso adopta la jerga de Schopenhauer al hablar de *Willie* («voluntad»), y *Vorstellung* («representación», o, algunas veces, «idea»), como cuando dice:

Al igual que mi idea es el mundo, del mismo modo mi voluntad es la voluntad del mundo.

Los comentarios de Wittgenstein acerca de la voluntad y el yo son, en muchos aspectos, simplemente una reafirmación del «idealismo trascendente» de Schopenhauer, con su dicotomía entre el «mundo como idea», el mundo del espacio y el tiempo, y el «mundo como voluntad», el mundo del yo *nóumeno*, intemporal. La doctrina podría verse como el equivalente filosófico de ese estado de ánimo religioso de que se mofaba Nietzsche, la mórbida sensibilidad hacia el sufrimiento que se despega de la rea-

lidad hacia «un mundo meramente “interior”, un mundo “real”, un mundo “eterno”». Cuando este estado de ánimo se convierte en la base de una filosofía se cae en el solipsismo, la visión de que *el mundo y mi mundo* son una misma cosa. De este modo nos encontramos con que Wittgenstein dice:

Es cierto: el Hombre *es* el microcosmos.
Yo soy mi mundo.

Lo que distingue la afirmación de Wittgenstein de la doctrina de Schopenhauer es que en el caso de Wittgenstein va acompañada de la condición de que, cuando se expresa en palabras, la doctrina es, hablando en rigor, absurda: «lo que el solipsismo *significa* es algo bastante correcto; sólo que no puede ser *dicho*, sino que se manifiesta».

Creía haber alcanzado un punto en el que el solipsismo schopenhaueriano y el realismo fregeriano se combinaban en el mismo punto de vista.

Ésta es la manera en que me he desplazado: el idealismo singulariza al hombre dentro del mundo, el solipsismo me singulariza a mí solo, y al final veo que yo también pertenezco al resto del mundo, y así, por una parte, *nada* se deja de lado, y por otra, al ser algo singular, soy *el mundo*. De este modo, el idealismo conduce al realismo si se reflexiona rigurosamente.

Parece ser que Wittgenstein no informó a Frege, el pensador al que atribuía el haberle librado de su primitivo idealismo schopenhaueriano, de la recaída idealista que había sufrido. En una postal fechada el 24 de junio, Frege comenta de nuevo lo complacido que está de que Wittgenstein sea capaz de volver a realizar su trabajo científico. «No puedo decir lo mismo de mí», escribe. Su mente está ocupada con la guerra y el sufrimiento de las personas que conoce y que participan en ella, una de las cuales ha sido herida recientemente por segunda vez, mientras que otra ha muerto en Polonia. De la Ofensiva Brusilov no dice nada, pero comenta lo complacido que está con la reconquista de Lemberg. En la siguiente postal, fechada el 2 de julio, se solidariza con Wittgenstein a causa de la incapacidad de éste para trabajar. Él también se ha visto incapaz de cualquier trabajo científico, pero tiene la esperanza de que después de la guerra los dos reemprenderán su trabajo en torno a las cuestiones lógicas. El 29 de julio comenta de nuevo el abatimiento que se desprende de las recientes misivas de Wittgenstein, y espera recibir pronto una carta escrita con mejores ánimos, pero: «Siempre me complace recibir alguna señal de que está usted vivo.»

Nada en estas postales indica que esté al corriente de los cambios fundamentales que en esa época tenían lugar en el pensamiento de Wittgenstein, que sepa cómo se amplían las preocupaciones de éste desde los fundamentos de la lógica hacia la esencia del mundo, o que conozca la

convicción de Wittgenstein de haber encontrado un punto en el que solipsismo y realismo coinciden.

Durante la redacción de su libro, Wittgenstein tuvo a Pinsent siempre presente. El 26 de julio anotó que había recibido otra carta de él. Estaba escrita en alemán, y le hablaba a Wittgenstein de la muerte de su hermano en Francia. «La guerra no puede cambiar nuestras relaciones personales», insistía Pinsent; «estas nada tienen que ver con la guerra.» «Esta amable y encantadora carta», escribió Wittgenstein, «me ha abierto los ojos respecto del hecho de que aquí vivo en un *exilio*. Puede que sea un exilio saludable, pero ahora lo siento como un exilio.»

Por entonces las fuerzas austríacas habían retrocedido hacia los Cárpatos, perseguidas por los victoriosos rusos. Las condiciones de vida eran duras: «un frío gélido, lluvia y niebla», anota Wittgenstein. Era «una vida llena de tormentos».

Terriblemente difícil no extraviarse. Pues soy una persona débil. Pero el espíritu me ayudará. Lo mejor sería que ya estuviera enfermo, entonces al menos tendría un poco de paz.

Pero para evitar la captura o la muerte tenían que seguir retrocediendo, perseguidos por el fuego del avance ruso. «Me dispararon», escribió el 24 de julio, «y a cada disparo todo mi ser se estremecía. Deseaba tanto seguir viviendo...»

En esas circunstancias, la cuestión de la identidad del «yo filosófico», el yo portador de valores morales, adquiría una peculiar intensidad. Durante la retirada a través de los Cárpatos, Wittgenstein descubrió, probablemente por primera vez en su vida, lo que era perder de vista ese yo y verse dominado por la voluntad animal e instintiva de permanecer vivo, un estado en el que los valores morales eran irrelevantes.

Ayer me dispararon. ¡Estaba asustado! Temía a la muerte. Ahora tengo tal deseo de vivir... Y es difícil abandonar la vida cuando uno la disfruta. Eso es precisamente lo que es el «pecado», una vida irracional, una falsa visión de la vida. De vez en cuando me convierto en un *animal*. Entonces no puedo pensar en nada que no sea comer, beber y dormir. ¡Terrible! Y entonces también sufro como un animal, sin la posibilidad de una salvación interior. Y estoy entonces a merced de mis apetitos y aversiones. En esos momentos resulta impensable una vida auténtica.

Durante las tres semanas siguientes, su diario le muestra reconviniéndose a causa de esa tendencia a hundirse en una vida de pecado. «Sabes lo que tienes que hacer para vivir felizmente», se decía a sí mismo el 12 de agosto. «¿Por qué no lo haces? Porque eres irracional. Una vida des-

honesta es una vida irracional.» Rezaba a Dios para que le diera fuerzas en su lucha contra su propia naturaleza.

A pesar de estas autoadmoniciones, lo cierto es que demostró un extraordinario valor durante toda la campaña. En los primeros días de la Ofensiva Brusilov, se le recomendó para una medalla en reconocimiento a su valor al mantenerse en su puesto a pesar de que varias veces se le dijo que se pusiera a cubierto. «Mediante este comportamiento singular», reza el informe, «infundió un efecto tranquilizador en sus compañeros.» Fue ascendido rápidamente, primero a *Vormeister* (soldado que desempeñaba las veces de cabo sin recibir el sueldo de éste), y luego a *Korporal* (cabo). Finalmente, a finales de agosto, cuando se hubo detenido el avance ruso, fue enviado al cuartel general del regimiento en Olmütz (Olomouc), Moravia, para que hiciera un curso de oficial.

Antes de ir a Olmütz, Wittgenstein disfrutó de un permiso en Viena. Allí, escribió en su diario, se sintió deprimido y solo, y la única noticia que le alegró fue el hecho de que Loos aún estuviera vivo. De éste recibió el nombre y la dirección de un contacto en Olmütz: un ex estudiante de Loos que en esa época convalecía con su familia, pues el ejército lo había licenciado por padecer tuberculosis.

El 28 de agosto, Wittgenstein recibió una carta de Frege pidiéndole que iniciaran una correspondencia sobre temas de lógica. Frege le sugería que, cuando tuviera tiempo, anotara sus pensamientos y se los enviara. Él procuraría responder a los pensamientos de Wittgenstein por carta. «De este modo», escribió Frege, «quizá pueda tener lugar entre nosotros una comunicación científica, que al menos será una especie de sucedáneo de una discusión cara a cara.» Parece que Wittgenstein no respondió a esta sugerencia hasta que no hubo completado su libro. Quizá el ofrecimiento llegara demasiado tarde; pues en otoño de 1916 encontró el compañero de discusiones que necesitaba para trabajar en la nueva dirección de sus pensamientos.

El estudiante que Loos le había mencionado era Paul Engelmann, miembro de un grupo de jóvenes que conformaban un reducido oasis cultural en lo que, por lo demás, constituía una avandilla culturalmente bastante estéril dentro del imperio austro-húngaro. Entre éstos estaba Fritz Zweig, un pianista de talento que posteriormente se convertiría en el primer director de la Berlín State Opera House; su primo Max Zweig, estudiante de leyes y dramaturgo; y Heinrich («Heini») Groag, también estudiante de leyes y posteriormente próspero abogado. Engelmann dice que Groag era «uno de los hombres más inteligentes que he conocido». El hermano de Engelmann también era un hombre de agudo ingenio —posteriormente sería famoso en Viena como el caricaturista «Peter Eng»—, aunque en esa época él y Wittgenstein compartían una mutua antipatía el uno por el otro. El propio Engelmann era discípulo tanto de Adolf Loos como de Karl Kraus. Cuando le licenciaron del ejército se dedicó a ayudar

a Kraus en su campaña contra la guerra, encargándose de reunir los recortes de prensa que constituían el material de la propaganda satírica y antibélica de Kraus.

Wittgenstein llegó a Olmütz en octubre de 1916, y permaneció allí hasta poco antes de Navidad. Al principio quería alojarse en la torre del ayuntamiento de Olmütz, pero cuando el guarda le dijo que no estaba permitido, tomó una habitación en un bloque de pisos de las afueras de la ciudad. Poco después de trasladarse cayó enfermo de enteritis, y fue Engelmann quien le cuidó hasta que recobró la salud, con la ayuda de su madre, quien cocinaba comidas ligeras para Wittgenstein, que Engelmann llevaba al inválido. La primera vez que llevó a cabo este acto de amabilidad, Engelmann derramó un poco de sopa de camino a la habitación de Wittgenstein. Al entrar, Wittgenstein exclamó: «Mi querido amigo, me inundáis de amabilidades», a lo cual Engelmann, con el abrigo salpicado, replicó: «Me temo que soy yo quien se ha inundado.» Era exactamente el tipo de sencilla amabilidad y franco sentido del humor que Wittgenstein apreciaba, y la escena se grabó en su memoria. Cuando regresó al frente le escribió a Engelmann: «Pienso en ti con frecuencia... y en esa vez en que me trajiste un plato de sopa. ¡Pero la culpa de eso fue tanto de tu madre como tuya! Tampoco a ella la olvidaré nunca.»

Gracias al grupo de amigos de Engelmann, Wittgenstein pasó en Olmütz una época feliz. Asistió a sus representaciones de *El enfermo imaginario* de Molière, escuchó y apreció los recitales de piano de Fritz Zweig, participó en sus conversaciones acerca de literatura, música y religión. En particular, encontró en Engelmann a una persona de un talante parecido al suyo a la que exponer las ideas que se le habían ocurrido durante los últimos seis meses en el frente. A veces, recuerda Engelmann, esas conversaciones tenían lugar mientras acompañaba a Wittgenstein desde la casa de Engelmann hasta la habitación de aquél en las afueras de la ciudad. Si todavía estaban inmersos en la discusión cuando llegaban al bloque de apartamentos, daban la vuelta y continuaban la conversación mientras Wittgenstein acompañaba a Engelmann de vuelta a su casa.

Engelmann fue el amigo más íntimo de Wittgenstein desde que este abandonara Inglaterra. Su amistad se debía en gran parte al hecho de que los dos experimentaban un despertar religioso que cada cual interpretaba y analizaba de manera similar. Engelmann lo expresa adecuadamente cuando dice que era su propia situación espiritual lo que

... me permitió comprender, como si dijéramos desde dentro, sus afirmaciones, que dejaban perplejos a todos los demás. Y fue esa comprensión por mi parte lo que me convirtió en indispensable para él en esa época.

El propio Wittgenstein solía decir: «Si soy incapaz de sacar a la luz una proposición, entonces viene Engelmann con su fórceps y la extrae por mí.»

La imagen recuerda aquella ocasión en que Russell observó que a

Wittgenstein había que sacarle los pensamientos con pinzas. Y también resulta difícil resistir la tentación de comparar a Engelmann con Russell respecto del papel que ambos jugaron en la vida de Wittgenstein durante el desarrollo del *Tractatus*. El propio Engelmann parecía tener en mente esa comparación cuando escribió:

De manera inesperada, Wittgenstein encontró en mí a una persona que, al igual que otros muchos miembros de la joven generación, sufría de una aguda discrepancia entre el mundo tal como es y tal como debería ser según su entendimiento, pero que también tendía a buscar el origen de esa discrepancia dentro de sí mismo en lugar de en el exterior. Era una actitud con la que no se había encontrado en ninguna parte, y que, al mismo tiempo, era vital para cualquier auténtica comprensión o discusión significativa de su estado espiritual.

Y de la introducción de Russell al libro dice:

Debe considerarse una de las principales razones por las que el libro, aunque reconocido hasta el día de hoy como un acontecimiento de decisiva importancia en el campo de la lógica, ha fracasado a la hora de ser comprendido como una obra filosófica en un sentido más amplio. Wittgenstein debió de sentirse dolido al ver que hombres tan relevantes, que eran también amigos que le habían sido de gran ayuda, eran incapaces de comprender su propósito al escribir el *Tractatus*.

Hasta cierto punto, estas palabras son un anacronismo. No parecen tener muy en cuenta el hecho de que el Wittgenstein que Engelmann conoció en 1916 no era el mismo Wittgenstein que Russell había conocido en 1911. Y tampoco su intención era la misma al escribir el *Tractatus*. Russell no tuvo ningún contacto con Wittgenstein durante esa época en la que su trabajo «se ensanchó desde los fundamentos de la lógica hasta la esencia del mundo»; por lo que Russell sabía, su propósito al escribir el libro era arrojar luz sobre la naturaleza de la lógica. Se podría decir que Engelmann habría sido de poca utilidad para el desarrollo de Wittgenstein como filósofo en 1911, cuando sus preocupaciones se centraban en los temas suscitados por la Paradoja de Russell.

Sin embargo, sigue siendo cierto que en 1916 —al igual que en 1911— Wittgenstein tenía la suerte de hallarse en situación de poder tener conversaciones diarias y la atención casi exclusiva de un espíritu afín.

Vale la pena observar que en esa época no hay comentarios en clave en los cuadernos de Wittgenstein; la presencia de Engelmann los hizo innecesarios. Hay, sin embargo, un buen número de comentarios filosóficos. En lo principal son una continuación de la línea schopenhaueriana de pensamiento iniciada en el frente. Creo que es probable que sus prolongadas conversaciones con Engelmann ayudaran a Wittgenstein a formular las relaciones entre las partes mística y lógica del libro. Ciertamente, dis-

cutió el libro a fondo con Engelmann, y de las «Observaciones sobre el *Tractatus*» de este último incluidas en su remembranza queda claro que se le había quedado grabado que «lógica y misticismo han brotado aquí de la misma raíz». El hilo central que une lógica y misticismo —la idea de la verdad inexpresable que se hace manifiesta— era una idea que le resultaba natural a Engelmann. De hecho, posteriormente le proporcionaría a Wittgenstein un ejemplo que ambos consideraban excelente: un poema de Uhland llamado «El espinoso del conde Eberhard».

Después de pasar las Navidades en Viena, Wittgenstein regresó al Frente Ruso en enero de 1917, ahora como oficial de artillería destinado a la división del tercer ejército austriaco estacionado justo al norte de los Cárpatos. En aquella época el ejército ruso estaba desorganizado, y el frente estaba relativamente tranquilo. Le escribió a Engelmann que de nuevo era capaz de trabajar (por desgracia, los manuscritos de este período no han sobrevivido). Con toda probabilidad, lo que escribió en esa época concernía a la imposibilidad de expresar las verdades éticas y estéticas. En una carta fechada el 4 de abril de 1917, Engelmann le adjuntaba «El espinoso del conde Eberhard», el poema de Uhland que narra la historia de un soldado que, mientras está en la cruzada, corta una ramita de una mata de espinos; cuando regresa a su hogar planta el brote en sus tierras, y cuando es anciano se sienta a la sombra del arbusto de espinos completamente crecido, que le sirve de conmovedor recordatorio de su juventud. La narración es muy simple, sin adornos y sin extraer ninguna moraleja. Y aun así, como dice Engelmann, «el poema ofrece en 28 versos la imagen de toda una vida». Es, le dijo a Wittgenstein, «un prodigio de objetividad».

Casi todos los demás poemas (incluidos los buenos) intentan expresar lo inexpresable, y aquí no lo intenta, y precisamente por ello lo consigue.

Wittgenstein estuvo de acuerdo. El poema, le escribió a Engelmann, es «realmente magnífico».

Y esto es lo que ocurre: sólo al no intentar expresar lo inexpresable conseguimos que *nada* se pierda. ¡Pero lo inexpresable estará —inexpresablemente— contenido en lo que ha sido expresado!

En esa época había razones para pensar que la guerra pronto llegaría a su fin con una victoria de los Poderes Centrales. El gobierno ruso había caído; los alemanes habían roto las líneas francesas en el Frente Occidental; y parecía que la campaña de los submarinos contra los ingleses tenía éxito. Eso al menos creía Frege. «¡Esperemos lo mejor!», le escribió a Wittgenstein el 26 de abril, enumerando todas las razones para pensar así.

Durante el sosegado período que siguió a la Revolución Rusa, Wittgenstein obtuvo un permiso para ir a Viena. Allí recibió una carta de Frege en la que éste se disculpaba por tener que rechazar su invitación de

ir a Viena a discutir su trabajo. «El viaje de ida y vuelta a Viena», le explicó, «es, en mis actuales circunstancias, demasiado agotador.» Estaba claro que si Wittgenstein quería comentar su trabajo con Frege tendría que ir a Jena.

El caso fue que el hundimiento del gobierno zarista condujo, inicialmente, a un reanudamiento de la actividad en el Frente Oriental. El nuevo ministro de la Guerra (y desde julio el nuevo primer ministro), Alexander Kerenski, estaba decidido a proseguir la lucha, y en julio los rusos lanzaron la malograda ofensiva que llevó su nombre. Sin embargo, la voluntad de prolongar la guerra por parte de los soldados rusos se había disipado, y el avance pronto se detuvo. A Wittgenstein se le concedió la Medalla de Plata al Valor por su participación en la resistencia de las fuerzas austro-húngaras en defensa de sus posiciones en Ldziany. En la contraofensiva que siguió tomó parte en el avance a lo largo del río Pruth, que en agosto llevó a la conquista de la ciudad de Czernowitz (Chernovtsy), en Ucrania.

Las fuerzas rusas se habían desmoronado por completo, y con ellas el gobierno de Kerenski. En el Este, la guerra había sido ganada por los Poderes Centrales. Después de llegar al poder con el eslogan de «Pan y Paz», al nuevo gobierno bolchevique sólo le quedaba salvar lo que pudiera en su inevitable rendición. A lo largo de las interminables negociaciones que siguieron, Wittgenstein permaneció estacionado en Ucrania, y no fue hasta el 3 de marzo de 1918, fecha en que finalmente Lenin y Trotski estamparon sus firmas sobre los términos draconianos del Tratado de Brest Litovsk, cuando él, junto con el grueso de las fuerzas austro-húngaras, fue transferido al Frente Italiano.

Durante estos seis meses de servicio sin combatir parece que dio inicio a la labor de ordenar sus comentarios filosóficos en algo parecido a la forma que finalmente tuvo el *Tractatus*. El manuscrito de una versión primitiva del libro (publicada como *Prototractatus*) aparece fechado en esa época, y sabemos por Engelmann que existía una copia mecanografiada del libro *antes* de que Wittgenstein se fuera a Italia. Ésa no era la versión definitiva, pero está claro que durante el invierno de 1917-18 la obra comenzaba a tener su forma final.

Durante esta época Wittgenstein estuvo en comunicación tanto con Frege como con Engelmann. Frege le escribió postales expresándole el por entonces acostumbrado deseo de que él y Wittgenstein pudieran encontrarse para discutir de lógica después de la guerra. Engelmann, que en esa época estaba contratado por la familia Wittgenstein para hacer reformas en su casa de Neuwaldeggasse, le escribió acerca de asuntos más personales. El 8 de enero de 1918 tenía el suficiente atrevimiento como para hacer un comentario acerca del estado espiritual de Wittgenstein. Afirmaba que era algo que quería haberle dicho cuando los dos se encontraron en Viena durante las vacaciones de Navidad, pero que por negligencia no lo había hecho. «Si al decirlo cometo una injusticia contigo, perdóname»:

Me pareció como si —en contraste con la época que pasaste en Olmütz, durante la cual creía lo contrario— no tuvieras fe. Mi intención al escribir esto no es influenciarte. Pero te pido que consideres lo que digo, y te deseo que hagas lo que esté más de acuerdo con tus *verdaderos* intereses.

La respuesta de Wittgenstein es extraordinariamente contenida. «Es cierto», escribió, «que existe una diferencia entre el que soy ahora y el que era cuando nos conocimos en Olmütz. Y, que yo sepa, la diferencia es que ahora soy *ligeramente* más decente. Lo único que quiero decir con esto es que soy ligeramente más consciente de mi falta de decencia.»

Si ahora me dices que no tengo fe, tienes *toda la razón*, sólo que antes tampoco tenía. Es evidente, y creo que estarás de acuerdo, que cuando un hombre quiere, como si dijéramos, inventar una máquina para volverse decente, ese hombre no tiene fe. Pero ¿qué voy a hacer? *Tengo clara una cosa*: soy con mucho demasiado malo como para ser capaz de teorizar acerca de mí mismo; de hecho, o seguiré siendo un cerdo o mejoraré, ¡y eso es todo! De modo que mejor que eliminemos las bobadas trascendentales cuando todo el asunto está más claro que un sopapo en la mandíbula.

«Estoy seguro que tienes toda la razón en lo que dices», finaliza la carta. Parece ser que Engelmann había dicho algo que era una bobada y verdad al mismo tiempo. Era una combinación que Wittgenstein también iba a atribuir a sus propias palabras en el *Tractatus*, pero que Russell, como lógico, iba a encontrar profundamente insatisfactorias.

El 1 de febrero de 1818, Wittgenstein fue ascendido a *Leutnant*, y el 10 de marzo trasladado a un regimiento de artillería de montaña que luchaba en el Frente Italiano. Su libro estaba casi acabado, le escribió a Frege el 25 de marzo, reconociendo la gran deuda que esa obra tenía contraída con el anciano y todavía poco reconocido lógico. Frege declaró que estaba perplejo de leer un reconocimiento tan efusivo.

Creo que cada uno de nosotros ha tomado algo de los demás en nuestro trabajo intelectual. Si le he servido de más estímulo en sus esfuerzos de lo que yo creía, entonces me alegra mucho haberlo hecho.

En el prefacio a la versión final del libro, Wittgenstein repite que debe «a las grandes obras de Frege y a los escritos de mi amigo Bertrand Russell buena parte de la incitación a mis pensamientos».

Al cabo de un mes de llegar a Italia, Wittgenstein cayó enfermo de la enteritis que le había importunado en Olmütz, y le solicitó a Engelmann la medicina que le había dado entonces. «La *única* que me ha ayudado.» Engelmann fue lento en responder, y cuando el 28 de mayo finalmente cogió la pluma, ¡fue para preguntarle a Wittgenstein si conocía algún re-

medio para el debilitamiento de la voluntad! Su carta se cruzó con un paquete de libros enviados por Wittgenstein: «que no mereces pues eres demasiado perezoso incluso para responder a una petición urgente».

Mientras tanto, Wittgenstein había pasado un tiempo en el hospital militar de Bolzano, donde hemos de suponer que pudo seguir trabajando en su libro. En una carta de Frege del 1 de junio, éste le comenta lo contento que está de que el trabajo de Wittgenstein llegue a una conclusión, y que espera que pronto lo plasme sobre el papel «a fin de que no se pierda».

El mismo día Adele Jolles le escribió en un tono ligeramente ofendido, disculpándose por importunarle con otra misiva cuando él se mostraba tan despectivo con sus otras cartas y tan reacio a aceptar un intercambio de correspondencia artificial. La familia Jolles fueron quizá los primeros, pero de ninguna manera los últimos, amigos de Wittgenstein en ser víctimas de los cambios que la guerra obró en él.

Cuando se lanzó la ofensiva austríaca del 15 de junio, Wittgenstein estaba lo suficientemente repuesto como para participar en ella, y se le utilizó como observador en el ataque de artillería a las tropas francesas, británicas e italianas de las montañas de Trentino. De nuevo fue mencionado por su valor. «Su comportamiento excepcionalmente valeroso, sereno, lleno de *sang froid* y heroísmo», rezaba el informe, «se ganó la total admiración de las tropas.» Se le recomendó para la Medalla de Oro al Valor, el equivalente austríaco a la Cruz de la Victoria, pero en lugar de eso se le concedió la Banda de la Medalla de Servicios Militares con Espadas, al decidirse que su acción, aunque valerosa, no había tenido el mérito suficiente para obtener tal honor. El ataque, que fue el último en el que Wittgenstein tomó parte, y de hecho el último de que fue capaz el ejército austríaco, fue rápidamente rechazado. En julio, tras la retirada, se le concedió un largo permiso que duró hasta final de septiembre.

No fue en Viena, sino en la casa del tío Paul en Hallein, cerca de Salzburgo, donde lo que conocemos como *Tractatus Logico-Philosophicus* recibió su forma final. Un día del verano de 1918, Paul Wittgenstein se encontró inesperadamente con su sobrino en la estación de tren. Lo encontró profundamente deprimido y resuelto a suicidarse, pero consiguió convencerle de que fuera a Hallein. Allí Wittgenstein acabó su libro.

La causa más probable de sus deseos de suicidio es una carta de Mrs. Fanny Pinsent, fechada el 6 de julio, escrita para informar a Wittgenstein de la muerte de su hijo David, fallecido en accidente de aviación el 8 de mayo. Estaba haciendo una investigación en el campo de la aerodinámica, y había muerto intentando descubrir las causas de un accidente anterior. «Quiero expresarle», le escribió su madre, «lo mucho que le quería y cuánto valoró su amistad hasta el final.» Wittgenstein dedicó el libro ya finalizado a la memoria de David. Y le escribió a Mrs. Pinsent que David fue «mi primer y único amigo».

He conocido a muchos jóvenes de mi edad y me he llevado muy bien con algunos, pero sólo en él encontré a un amigo de verdad, las horas que pasé con él han sido las mejores de mi vida, fue para mí un hermano y un amigo. Diariamente he pensado en él y he anhelado volver a verle. Dios le bendiga. Si vivo para ver el final de la guerra iré a verla y hablaremos de David.

«Una cosa más», añadió. «Acabo de terminar la obra filosófica en la que trabajaba cuando estaba en Cambridge.»

Siempre había tenido la esperanza de podérsela mostrar alguna vez a David, y en mi mente siempre ha estado relacionada con él. La dedicaré a la memoria de David, pues siempre se interesó mucho por ella, y es a él a quien debo la mayor parte de estados de ánimos felices que me permitieron trabajar.

Esto último, como hemos visto, se refiere no sólo al tiempo que pasaron juntos en Cambridge, Islandia y Noruega, sino también a las cartas que Pinsent escribió durante la guerra, que en ocasiones eran lo único capaz de avivar el humor de Wittgenstein lo suficiente como para permitir que se concentrara en la filosofía.

Ahora, habiendo acabado el libro —y solucionados los problemas que se proponía solventar—, lo que le asaltaba con más fuerza era la relativa falta de importancia de la tarea que había logrado. «La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados», escribió en el prefacio, «me parece intocable y definitiva»; y creía haber encontrado, «en lo esencial», la solución a los problemas de la filosofía. Pero,

... y, si no me equivoco, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas.

Como lema para el libro eligió una cita de Kürnberger: «... y todo lo que el hombre sabe, todo lo que no ha oído rugiendo y retumbando, puede decirse en tres palabras». La cita había sido utilizada anteriormente por Karl Kraus, y es posible que Wittgenstein la tomara de éste, aunque es igualmente probable que la tomara directamente de Kürnberger (entre los libros que Wittgenstein le envió a Engelmann había varios de Kürnberger). En cualquier caso, es extremadamente adecuada. Todo el significado del libro, dice en el prefacio: «puede resumirse en las palabras: lo quequiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente, y de lo que no se puede hablar hay que callar».

En su forma definitiva, el libro es una destilación formidablemente comprimida de la obra que Wittgenstein había estado escribiendo desde que llegara por primera vez a Cambridge en 1911. Las observaciones, seleccionadas de entre una serie que llenaba siete volúmenes manuscritos,

están numeradas para establecer una jerarquía en la que, digamos, el comentario 2.151 es una elaboración del 2.15, que a su vez es una elaboración del comentario 2.1, y así. Pocos son los comentarios que se justifican con una argumentación; cada proposición es enunciada, tal como una vez lo expresó Russell, «como si fuera un ucase del zar». A la teoría de la lógica elaborada en Noruega antes de la guerra, la teoría figurativa de las proposiciones desarrollada durante los primeros meses de la guerra y el misticismo cuasischopenhaueriano abrazado durante la segunda mitad de la guerra, se les asigna un lugar en el interior de una estructura cristalina, y todo ello se afirma de un modo terminante, que sugiere que todos ellos son parte de una verdad incontrovertible.

En todos los aspectos, resulta central en el libro la distinción entre mostrar y decir: es al mismo tiempo la clave para comprender lo superfluo de la teoría de los tipos en lógica y para darse cuenta de la imposibilidad de expresar las verdades éticas. Lo que la teoría de los tipos intenta decir puede mostrarse solamente mediante un adecuado simbolismo, pero lo que uno quiere decir de la ética sólo puede ser mostrado contemplando el mundo *sub specie aeternitatis*. De este modo: «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico.»

La famosa frase final del libro —«De lo que no se puede hablar hay que callar»— expresa tanto una verdad lógico-filosófica como un precepto ético.

Hasta cierto punto, tal como Engelmann ha señalado, el mensaje central del libro es un aliado de la campaña de Karl Kraus para preservar la pureza del lenguaje, exponiendo al ridículo el pensamiento confuso que surge de su mal uso. El absurdo que surge al intentar decir lo que sólo puede ser mostrado no es sólo lógicamente insostenible, sino éticamente indeseable.

Al completar el libro, es evidente que Wittgenstein consideraba estas implicaciones éticas tan importantes, si no más, que las implicaciones concernientes a la teoría lógica. Quería publicarlo junto a la obra de Kraus. Y tan pronto como lo hubo acabado, se lo envió al editor de Kraus, Jahoda, al parecer con la esperanza de que la relación de su libro con la obra de Kraus sería evidente en seguida. Al mismo tiempo escribió a Frege ofreciéndose a enviarle una copia. En una carta del 12 de septiembre Frege dice que ciertamente estaría encantado de verlo. Le escribió que podía comprender la sensación que tenía Wittgenstein de que su obra pudiera resultar infructuosa: cuando uno ha abierto un sendero en una empinada montaña que nadie ha escalado antes, debe existir la duda de si alguien más tendrá el deseo de seguirle hasta arriba. Él mismo conocía esa duda. Y aun así confiaba en que su trabajo no hubiera sido en vano. En una carta posterior (15 de octubre) escribe: «¡Ojalá se le conceda el ver su trabajo publicado, y a mí el poder leerlo!»

A Engelmann también le prometió una copia. Hacia finales de septiembre, inmediatamente antes de regresar a Italia, Wittgenstein viajó a Olmütz, y fue entonces cuando Engelmann leyó el libro por primera vez.

En una carta a Wittgenstein del 7 de noviembre menciona que lo lee con frecuencia. «Y cuando más lo entiendo más disfruto».

A finales de septiembre Wittgenstein regresó al Frente Italiano, y durante el mes siguiente esperó con impaciencia las noticias de Jahoda. «¡Todavía no hay respuesta del editor!», le escribió a Engelmann el 22 de octubre.

Y siento una insuperable repugnancia a escribirle para preguntarle si va a publicarlo. El demonio sabe lo que está haciendo con mi manuscrito. ¡Por favor, sé muy amable y hazle una visita a ese condenado sujeto si algún día vas a Viena, y entonces hazme saber el resultado!

Unos días más tarde se le informó de que Jahoda no podía publicar la obra «por razones técnicas». «Me gustaría tanto saber qué dijo Kraus de ella», le dijo a Engelmann. «Si hubiera una oportunidad de averiguarlo, estaría muy contento. Quizá Loos sepa algo.»

Para cuando Wittgenstein regresó a Italia, el imperio austro-húngaro comenzaba a resquebrajarse. La lealtad de los checos, los polacos, los croatas y los húngaros que formaban el grueso de su ejército ya no se ofrecía al imperio Habsburgo, sino a los diversos estados nacionales, la creación de los cuales no sólo había sido prometida por los aliados, sino por el propio emperador Habsburgo. Después de que los aliados cruzaran definitivamente las líneas enemigas el 30 de octubre, antes de que se firmara el armisticio, había muchos hombres que formaban grupos de compatriotas y simplemente le daban la espalda a la guerra, volviendo a casa en lugar de ayudar a fundar sus nuevas naciones. Los oficiales austríacos con frecuencia se encontraban con que no tenían ningún control sobre las tropas que teóricamente estaban bajo su mando. Una víctima de esta situación fue Kurt, el hermano de Wittgenstein, quien en octubre o noviembre se pegó un tiro cuando los hombres a su mando se negaron a obedecerle.

Los austríacos no podían hacer nada más que pedir la paz, un proceso que los italianos, a quienes se presentaba una oportunidad de oro de conseguir un botín y recuperar territorio, no tenían ninguna intención de acelerar. El 29 de octubre, una delegación austríaca, portando una bandera blanca, se acercó a los italianos, pero se les hizo regresar porque carecían de las credenciales apropiadas. Hasta cinco días más tarde no se firmó el armisticio. Mientras tanto, los italianos se habían apoderado de 7.000 armas de fuego y habían hecho 500.000 prisioneros, Wittgenstein entre ellos.

Tras su captura fue llevado al campo de prisioneros de Como. Allí se encontró con dos oficiales compañeros suyos, que iban a seguir siendo dos valiosos amigos en años venideros: el escultor Michael Drobil y el profesor Ludwig Hänsel. Una historia narrada por Hermine Wittgenstein relata que Drobil creía, debido al aspecto harapiento y modesto de Wittgenstein,

que éste procedía de una familia humilde. Un día su conversación se centró en un retrato que Klimt había hecho a una tal Fräulein Wittgenstein. Ante el asombro de Drobil, Wittgenstein se refirió al cuadro como «el retrato de mi hermana». Aquél lo miró incrédulo: «¿Entonces tú eres un Wittgenstein?»

Wittgenstein conoció a Hänsel después de asistir a una clase de lógica que Hänsel estaba impartiendo a algunos prisioneros que después de la guerra tenían la intención de estudiar para maestros.

Esto les llevó a conversar con regularidad, y durante estas discusiones Wittgenstein introdujo a Hänsel en los elementos de la lógica simbólica y le explicó las ideas del *Tractatus*. También leyeron juntos la *Crítica de la razón pura* de Kant.

En enero de 1919, Wittgenstein (junto con Hänsel y Drobil) fue transferido a otro campo, en Cassino. Allí permanecieron, como material de regateo de los italianos, hasta agosto.

Fue durante su estancia en Cassino cuando Wittgenstein tomó la decisión de, al regresar a Viena, estudiar para maestro de grado elemental. Según el escritor Franz Parak, sin embargo, con quien Wittgenstein disfrutó de una breve amistad en el campo de prisioneros, Wittgenstein hubiera preferido hacerse sacerdote «y leer la Biblia con los niños».¹

En febrero Wittgenstein pudo escribirle una postal a Russell. «Estoy prisionero en Italia desde noviembre», le dijo, «y espero poder comunicarme contigo después de esta interrupción de tres años. He trabajado muchísimo en lógica y me muero por enseñarte lo que he escrito antes de publicarlo.»

La postal acabó llegándole a Russell, que estaba en Garsington Manor, donde era huésped de Ottoline Morrell y se esforzaba por acabar *El análisis de la mente*, que había comenzado en Brixton el año anterior.

A su modo, Russell había pasado por una época tan difícil como Wittgenstein. Como tenía cuarenta y dos años, se le dijo que era demasiado viejo para combatir, aunque dada su implacable oposición a la guerra tampoco se habría presentado voluntario. Esta oposición había sido la causa de que perdiera su cargo de profesor en el Trinity College, y le había llevado a una inestable y emocionalmente peligrosa colaboración con D. H. Lawrence, la cual, cuando finalizó, le dejó una aversión aún más firme que antes hacia el lado irracional e impulsivo de la naturaleza humana.

Había protagonizado una incansable campaña contra la llamada a filas y publicado numerosos ensayos políticos, uno de los cuales le acarreó la acusación de perjudicar las relaciones entre Gran Bretaña y Estados Unidos. Por esta razón fue encarcelado durante seis meses. Para el público era

1. Desde el punto de vista de Parak, la amistad resultó demasiado breve. Parak, que era siete años más joven que Wittgenstein, sentía hacia éste un respeto que orillaba la veneración. Recordaba cada palabra de Wittgenstein, con la esperanza, como dice en su remembranza, de beber lo más posible del conocimiento y sabiduría superiores de Wittgenstein. Después de un tiempo Wittgenstein se cansó de esa situación y comenzó a replegarse, «como una mimosa», del apego de Parak. Parak, dijo, le recordaba a su madre.

más conocido ahora como propagandista político que como filósofo/matemático. *Principios de reconstrucción social* y *Los caminos hacia la libertad* disfrutaron de una acogida mucho más amplia que sus *Principios de la matemática* y sus *Principia Mathematica*. En la cárcel, sin embargo, regresó al trabajo filosófico, escribiendo la *Introducción a la filosofía matemática* y comenzando *El análisis de la mente*. Ahora, en su retiro temporal de la controversia pública y aprovechando el pacífico entorno que le ofrecía Garsington para reorientarse hacia el pensamiento filosófico, estaba de lo más complacido en poder restablecer la comunicación con Wittgenstein. Le envió dos postales en días consecutivos.

No sabes cuánto me alegro de enterarme de que estás vivo. Por favor, escribe sobre lógica, siempre que te sea posible. Espero que no pase mucho tiempo hasta que podamos tener una buena charla. Tengo mucho que decirte acerca de filosofía, etc. [2.3.19]

Muy contento de saber de ti, durante mucho tiempo he estado preocupado. Estaré interesado en enterarme de lo que has hecho en lógica. Espero que pronto sea posible oírlo. Me alegrará tener más noticias tuyas, acerca de tu salud, etc. [3.3.19]

«¡No puedes imaginarte lo contento que estuve de recibir tu postal!», contestó Wittgenstein, añadiendo que, a menos que Russell estuviera dispuesto a ir a Cassino, no había esperanza de encontrarse «pronto». No podía escribir sobre lógica, ya que sólo se le permitían dos postales por semana, pero le explicó el punto esencial: «He escrito un libro que será publicado en cuanto vuelva a casa. Creo que finalmente he solucionado los problemas.» Unos pocos días más tarde, sin embargo, pudo extenderse sobre este punto, cuando, gracias a un estudiante que iba de regreso a Austria, tuvo la oportunidad de remitir una extensa carta. «He escrito un libro titulado *Logisch-Philosophische Abhandlung*, que contiene todo mi trabajo de los últimos seis años», explicaba.

Creo que finalmente he solucionado los problemas. Puede que esto suene arrogante, pero no puedo evitar creerlo. Acabé el libro en agosto de 1918, y dos meses después fui hecho *prigioniero*. Tengo el manuscrito aquí conmigo. Ojalá pudiera hacer una copia para ti; pero es bastante largo y no hay manera segura de enviártelo. De hecho no lo entenderás sin una explicación, pues está escrito con frases bastante breves. (Naturalmente, esto significa que *nadie* lo entenderá; aunque yo creo que todo está claro como el cristal. Pero trastoca toda nuestra teoría de la verdad, de las clases, de los números y todo lo demás.) Lo publicaré tan pronto vuelva a casa.

Le repetía su suposición de que aún tendría que permanecer algún tiempo en el campo de prisioneros. Pero aventuraba especulativamente:

«Supongo que te sería imposible venir a verme... o quizá creas que tengo mucha cara sólo por pensarlo. Pero si tú estuvieras en el otro extremo del mundo y yo *pudiera* ir a verte, lo haría.»

De hecho, a Russell le era imposible irle a visitar a Cassino, aunque finalmente resultó que Wittgenstein tuvo la oportunidad de abandonar el campo. A través de un pariente que tenía contactos en el Vaticano, se pulsaron los resortes adecuados para que lo pusieran en libertad. Fue examinado por un médico que le declaró médicamente no apto para seguir confinado por más tiempo. Wittgenstein, sin embargo, rechazó tan privilegiado tratamiento, y durante el reconocimiento insistió con vehemencia en que se encontraba perfectamente de salud.

Russell también pulsó algunos resortes, y por medio de Keynes (que en esa época se encontraba en la delegación británica de la Conferencia de Paz de Versalles) consiguió que Wittgenstein obtuviera permiso para recibir libros y se hiciera con él una excepción de la regla que permitía enviar sólo dos postales por semana, a fin de que pudiera iniciar una correspondencia erudita. Wittgenstein no rechazó estos privilegios. Le permitieron tanto enviar su manuscrito a Russell como recibir el nuevo libro publicado de éste, *Introducción a la filosofía matemática*, que Russell veía influido por su lectura de las *Notas sobre lógica* de Wittgenstein.¹

Para Wittgenstein, sin embargo, el libro fue la confirmación de su sospecha de que Russell no sería capaz de comprender su reciente trabajo. «Jamás hubiera creído», escribió después de leerlo, «que todo lo que le dicté a Moore en Noruega hace seis años pasara por encima de ti sin dejar rastro.»

En suma, ahora temo que me sea muy difícil llegar a algún entendimiento contigo. Y la pequeña esperanza que me quedaba de que mi manuscrito pudiera significar algo para ti se ha desvanecido completamente... Ahora más que nunca ardo en deseos de verlo impreso. ¡Es mortificante arrastrar la obra ya finalizada de un lado a otro, en cautividad, y ver cuánto absurdo tiene campo libre ahí fuera! ¡Y es mortificante pensar que nadie la entenderá aun cuando se imprima!

La réplica de Russell es extraordinariamente conciliatoria. «Es cierto», escribió, «que lo que le dictaste a Moore me resultó ininteligible, y él no me fue de ninguna ayuda.» Acerca de su libro explicó:

Durante la guerra no pensé en filosofía, hasta que el último verano me encontré en la cárcel y entretuve mi ocio escribiendo un libro de divulgación, que era todo lo que podía hacer en esas circunstancias. Ahora he vuelto a la filosofía, y me siento más en disposición de comprender.

1. Para la nota al pie en que se reconoce esa deuda, véase página 137.

«No te desanimes», le urgió; «al final serás comprendido.»

En el verano de 1919, las tres personas que Wittgenstein más esperaba que comprendieran su obra —Engelmann, Russell y Frege— habían recibido una copia cada uno. Aun suponiendo (suposición confirmada en una carta posterior a Russell) de que eso dejara al propio Wittgenstein sin copia, resulta un tanto misterioso cómo consiguió hacer tres copias del libro.

En una carta del 6 de abril, Engelmann pagaba su propio tributo al libro con una amistosa parodia de su sistema de numeración.

¡Nada de escribir entre líneas!

1. Querido Mr. Wittgenstein, me alegra saber
2. a través de tu familia que estás bien. Espero
3. que no te hayas tomado a mal el que
4. no te haya escrito en tanto tiempo, pero he tenido
5. tanto que escribir que he preferido dejarlo
6. para un encuentro que espero ocurra pronto. Pero ahora
7. debo darte las gracias con todo mi corazón por tu
8. manuscrito, cuya copia recibí hace algún tiempo
9. por medio de tu hermana. Creo que ahora, en conjunto,
10. lo entiendo, al menos conmigo has
11. logrado totalmente tu propósito de proporcionar
12. placer a alguien a través del libro; estoy
13. seguro de la verdad de tus pensamientos y
14. atisbo su significado. Mis mejores deseos,
15. sinceramente tuyo, Paul Engelmann

Es evidente que Engelmann disfrutaba con esta manera de escribir, tanto que repitió el formato en su siguiente carta del 15 de agosto, en la que le explicaba a Wittgenstein por qué hasta entonces había sido incapaz de conseguir un ejemplar de *Grundgesetze der Arithmetik* de Frege, que Wittgenstein le había pedido le enviara.

Hay indicios de que la respuesta a su libro que esperaba con más impaciencia era la de Frege. Si así fue, su decepción debió de ser enorme al recibir la reacción de Frege.

Las primeras impresiones de éste están contenidas en una carta escrita el 28 de junio. Comienza disculpándose por una respuesta tan tardía, y por el hecho de que, como tenía mucho que hacer, había tenido poco tiempo para leer el manuscrito de Wittgenstein, y que por tanto no podía ofrecerle un juicio fundamentado. Casi toda la carta está dedicada a expresar sus dudas acerca de la precisión del lenguaje de Wittgenstein.

Justo al principio me encuentro con la expresión «es el caso» y «hecho», y sospecho que *es el caso* y *es un hecho* son lo mismo. El mundo es todo lo que es el caso y el mundo es un conjunto de hechos. ¿No es todo

hecho el caso y no es lo que es el caso un hecho? ¿No es lo mismo si yo digo A es un hecho que si digo A es el caso? ¿Por qué entonces esa doble expresión?... Ahora viene una tercera expresión: «Lo que es el caso, un hecho, es el darse efectivo de un *Sachverhalt*». Tomo esto para significar que cada hecho es la existencia de un *Sachverhalt*, de modo que otro hecho es la existencia de otro *Sachverhalt*. ¿No podríamos eliminar las palabras «el darse efectivo de» y decir «Todo hecho es un *Sachverhalt*, todo hecho distinto es un *Sachverhalt* distinto». ¿No podría uno quizá decir «Todo *Sachverhalt* es la existencia de un hecho»?

«Como ves», escribió Frege, «desde buen principio me encuentro tan lleno de dudas respecto de lo que quieres decir que no puedo avanzar.» No estaba seguro de lo que Wittgenstein quería decir con los términos *Tatsache*, *Sachverhalt* y *Sachlage*, y decía que necesitaba ejemplos para clarificar la terminología. ¿Hay algún *Sachverhalt* que no exista? ¿Es todo conjunto de hechos un *Sachverhalt*?* La carta de Frege debió de ser una amarga decepción para Wittgenstein. No hay nada en ella que indique que Frege pasara de la primera página; todas sus citas se refieren a las diez primeras proposiciones del libro, y todas se preocupan más de la terminología que de la sustancia. De la teoría del simbolismo de Wittgenstein y de sus implicaciones para comprender la lógica, es obvio que Frege no sabía por dónde cogerla; menos se podía esperar aún que comprendiera las implicaciones éticas del libro.

Abatido, Wittgenstein depositó sus esperanzas en Russell. En una carta del 19 de agosto le comentó, refiriéndose la respuesta de Frege a su libro: «Deduzco que no entiende ni una palabra.»

De modo que mi única esperanza es *verte* pronto y explicártelo todo, ¡porque es MUY duro que ni un alma te comprenda!

Desde luego había razones para esperar que, después de todo, Russell pudiera llegar a entender el libro. Su reacción inicial fue más comprensiva y favorable que la de Frege. Al menos consiguió leer todo el libro: «dos veces, meticulosamente», eso le dijo a Wittgenstein. Y además se había formado *alguna* idea (aunque fuera equivocada) acerca de qué trataba. «Estoy convencido», le escribió el 13 de agosto, «de que tienes razón en tu aseveración principal, que las proposiciones lógicas son tautologías, que

* El autor mantiene aquí la terminología alemana debido a discrepancias en las distintas versiones inglesas. En la traducción del *Tractatus* de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, *Sachverhalt* y *Sachlage* se traducen como «estado de cosas»; *Tatsachen* como «hechos». En inglés, Ogden traduce *Sachverhalt* como «hecho atómico» y *Sachlage* como «estado de cosas»; Pears y McGuinness dan «estado de cosas» como equivalente a *Sachverhalt* y «situación» para *Sachlage*. La traducción de Ogden, según Monk, tiene el mérito al menos de aclarar —tal como Wittgenstein había explicado a Russell y a Frege— que *Sachverhalte* es lo que corresponde a proposiciones atómicas (verdaderas), y que por tanto sus partes constituyentes son *Tatsachen* (hechos). (*N. del T.*)

no son verdaderas en el sentido en que lo son las proposiciones sustanciales».

De hecho, ésta no era la aseveración principal del libro, al menos tal como lo entendía Wittgenstein. Sin embargo, demostraba que Russell había comprendido lo que Wittgenstein intentaba decir en el campo de la lógica. No obstante, Wittgenstein le explicaba en su carta del 19 de agosto que eso era sólo un «corolario» a su aseveración principal.

El punto principal es la teoría de qué puede ser expresado (*gesagt*) mediante proposiciones —por ejemplo mediante el lenguaje— (y lo que puede ser *pensado*, que viene a ser lo mismo) y qué no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado (*gezeigt*); lo cual, creo, es el problema cardinal de la filosofía.

Creo que esto enlaza con lo que Wittgenstein había querido decir anteriormente cuando afirmaba que la *Introducción a la filosofía matemática* era la demostración de que las notas que había dictado a Moore le habían «pasado por encima» a Russell. Pues aunque éste había tomado prestada de Wittgenstein la idea de tautología, en el libro no había hecho distinción entre mostrar y decir, distinción que las notas a Moore habían introducido. No era que Russell no comprendiera la distinción, sino que la creía oscura e innecesaria. Más tarde la denominó «un curioso tipo de misticismo lógico», y pensó que, al menos en lógica, podía prescindirse de eso introduciendo un nivel de lenguaje más elevado (un «metalenguaje») para decir las cosas que no podían ser dichas utilizando el «lenguaje-objeto» original.

En su carta, Russell adjunta una lista de preguntas y dudas acerca del libro. Al igual que Frege, quería conocer la diferencia entre *Tatsache* y *Sachverhalt*. Wittgenstein le dio la misma respuesta que le había dado a Frege.

Sachverhalt es lo que corresponde a una *Elementarsatz* (proposición elemental) si ésta es cierta. *Tatsache* es lo que corresponde al producto lógico de proposiciones elementales cuando ese producto es verdadero.

Casi todos los demás interrogantes suscitados por Russell surgen, de una manera u otra, de su renuencia a aceptar la idea de que algunas cosas —la forma lógica, por ejemplo— no puedan ser expresadas por medio del lenguaje, sino que tengan que ser mostradas. Russell ponía objeciones, por ejemplo, al rechazo sumario de la teoría de tipos en la proposición 3.331: «En mi opinión, la teoría de tipos es una teoría de simbolismo correcta: a) un símbolo simple no debe ser utilizado para expresar nada complejo; b) más generalmente, un símbolo debe tener la misma estructura que su significado.» «Esto es exactamente lo que uno no puede decir», replicó Wittgenstein.

No puedes prescribirle a un símbolo que *pueda* ser utilizado para expresar. Todo lo que un símbolo ES CAPAZ de expresar, PUEDE expresarse. ¡Es una respuesta breve, pero cierta!

En otras dos respuestas a los puntos suscitados por Russell, Wittgenstein subrayó el mismo mensaje.

... Simplemente piensa que lo que quieres *decir* mediante la evidente proposición «hay dos cosas» se *muestra* al haber dos nombres que tienen significados distintos.

... ¡Hay que dar la proposición que permita que se den todas las proposiciones elementales! Esto no es necesario, y es incluso *imposible*. ¡No existe tal proposición! Que todas las proposiciones elementales son dadas se MUESTRA al no haber ninguna que tenga un sentido elemental que no sea dado.

Aunque estas preguntas y respuestas se relacionan con puntos específicos de la teoría lógica, no muy por debajo de ellas subyace una diferencia más general y más importante. No es una coincidencia que Russell insistiera en que la aplicabilidad de los metalenguajes anula la esfera de lo místico, mientras que la insistencia de Wittgenstein en la imposibilidad de decir lo que sólo puede ser mostrado la preserva.

Sin embargo, lo que quizá constituía la duda más grave de Russell seguía sin respuesta. Se refería a la breve referencia de Wittgenstein a las matemáticas, y en particular a su radical rechazo de la teoría de grupos. «La teoría de clases es enteramente superflua en la matemática», escribe en su proposición 6.031. Como esto contradice de raíz todo lo que Russell había logrado en matemáticas, naturalmente lo encontró bastante inquietante.

Si dijeras que las clases son superfluas en *lógica* supongo que te entendería, asumiendo que exista una distinción entre lógica y matemáticas; pero cuando dices que son innecesarias en *matemáticas* me quedo perplejo.

A esto Wittgenstein sólo dijo que requería una extensa respuesta, y: «ya sabes lo difícil que es para mí escribir lógica».

De las secciones finales del libro, Russell tenía poco que comentar: «Estoy de acuerdo contigo en lo de la inducción, la causalidad, etc.; al menos no encuentro ninguna base de desacuerdo.» No dijo nada sobre los comentarios acerca de ética, estética, el alma y el sentido de la vida.

«Estoy seguro de que tienes razón al considerar el libro como de *capital importancia*», concluyó. «Pero en algunos lugares es oscuro por su brevedad.»

Tengo el más intenso deseo de verte, para charlar, y también simplemente porque quiero verte. Pero todavía no puedo salir al extranjero. Probablemente estarás libre para venir a Inglaterra antes de que yo esté libre para salir al extranjero. Te devolveré tu manuscrito cuando sepa dónde enviarlo, pero espero que pronto te pongan en libertad.

La carta era lo suficientemente alentadora como para animar a Wittgenstein a desear reunirse con Russell lo antes posible. «Me gustaría ir a Inglaterra», escribió, «pero, como puedes imaginarte, en estos momentos resulta bastante inoportuno que un alemán viaje a Inglaterra.» Lo mejor sería encontrarse en algún terreno neutral, por ejemplo Holanda o Suiza. Y *pronto*. «Pasado mañana», le dijo a Russell, «probablemente nos iremos del Campo Concentramiento de regreso a casa. ¡Gracias a Dios!»

Dos días más tarde le liberaron, el 21 de agosto de 1919.

II. 1919-1928

8. LA VERDAD IMPUBLICABLE

Al igual que muchos veteranos de guerra antes y después de Wittgenstein, a éste le supuso una dificultad casi insuperable adaptarse a la vida en época de paz. Había sido soldado durante cinco años, y la experiencia había dejado un sello indeleble en su personalidad. Siguió llevando el uniforme durante muchos años después de la guerra, como si se hubiera convertido en parte de su identidad, una parte esencial, sin la cual estaría perdido. Era quizá un símbolo de la sensación que experimentaba —que persistió durante el resto de su vida— de pertenecer a una época pasada. Pues era el uniforme de un ejército que ya no existía. Austria-Hungría había desaparecido, y el país al que regresó en el verano de 1919 sufría un doloroso proceso de adaptación. Viena, antaño el centro imperial de una dinastía que controlaba las vidas de cincuenta millones de súbditos de diversas razas, era ahora la capital de una pequeña república alpina, insignificante y empobrecida de poco más de seis millones de habitantes, en su mayor parte alemanes.

Las partes del imperio en las que había luchado para defender lo que había sido su tierra natal eran absorbidas por países extranjeros. Lemberg y Cracovia pertenecían ahora al Estado de Polonia; la zona que rodeaba las montañas de Trentino era reclamada por Italia; y Olmütz, la última avanzadilla de la cultura austro-húngara, formaba parte ahora de Checoslovaquia —ella misma una híbrida creación de la «autodeterminación»— de la que Paul Engelmann se había convertido en un ciudadano a regañadientes. (Los problemas con que Engelmann se encontró a la hora de obtener un pasaporte checoslovaco le impidieron durante muchos meses visitar a Wittgenstein en Viena.) Para muchos austríacos, toda la *raison d'être* de su identidad dividida había sido destruida, y en 1919 la mayoría votó por el *Anschluss* con Alemania. Su impresión era que si no iban a ser nada más que un Estado alemán, entonces mejor formar parte de la madre patria. Esa opción les fue negada por los aliados, quienes además, mediante las reparaciones de guerra exigidas en los Tratados de Versalles y St. Germain, se aseguraron de que tanto el pueblo alemán como los estados alemanes permanecieran pobres, resentidos y vengativos durante todo el período de entreguerras.

Wittgenstein había participado en la guerra con la esperanza de que

ésta le cambiara, y así había ocurrido. Había pasado por cuatro años de servicio activo y uno de encarcelamiento, se había enfrentado a la muerte, experimentado un despertar religioso, aceptado la responsabilidad de las vidas de otras personas y soportado largos períodos de denso confinamiento en compañía de personas con las que anteriormente no habría compartido un compartimento de tren. Todo esto le había convertido en una persona distinta: le había dado una nueva identidad. En cierto sentido, no quedaba nada de lo que existía en 1914: todo había cambiado, y tan difícil le sería regresar a la vida que había abandonado ese año como volver a ser el «pequeño Wittgenstein» que los Jolles habían conocido en Berlín. Se enfrentaba a la tarea de crearse de nuevo: de encontrar un nuevo papel para la persona que se había forjado en las experiencias de los últimos cinco años.

Su familia se quedó consternada por los cambios que vio en él. No podían comprender por qué quería estudiar para convertirse en maestro de escuela elemental. ¿Acaso el propio Bertrand Russell no había reconocido su propio genio filosófico y afirmado que el próximo gran paso en la filosofía lo daría él? ¿Por qué deseaba ahora desperdiciar su genio con personas pobres e ignorantes? Su hermana Hermine comentó que era como si alguien deseara utilizar un instrumento de precisión para abrir un cajón de embalar. A lo que Wittgenstein replicó:

Me recuerdas a alguien que mira a través de una ventana cerrada y es incapaz de explicarse los extraños movimientos de un viandante. Es incapaz de distinguir qué tipo de tormenta atruena allá fuera o que quizá esa persona tiene verdaderas dificultades para mantenerse en pie.

Naturalmente, podría pensarse que el paso más natural para la persona protagonista de la analogía de Wittgenstein sería entrar y refugiarse de la tormenta. Pero Wittgenstein no podía hacer eso. Las penalidades sufridas durante la guerra no las experimentó como algo de lo que buscara refugio, sino como lo que daba sentido a su vida. Refugiarse de la tormenta en la comodidad y la seguridad que la riqueza de su familia y su propia educación podían proporcionarle sería sacrificar todo lo que había ganado luchando contra la adversidad. Sería como dejar de escalar montañas a fin de vivir en una meseta.

Wittgenstein tenía muy claro que no sólo no debía utilizar los privilegios de su riqueza heredada, sino que no podía hacerlo. A su regreso a la casa familiar de Viena era uno de los hombres más ricos de Europa debido a la astucia financiera de su padre, que antes de la guerra había invertido toda su fortuna en bonos norteamericanos. Pero al mes de su regreso ya se había deshecho de todos sus bienes. Ante la preocupación de su familia y el asombro del contable de los Wittgenstein, insistió en que toda su heredad fuera traspasada a sus hermanas, Helene y Hermine, y a su hermano Paul (se decidió que Gretl ya era demasiado rica como para ser incluida). Otros miembros de la familia, entre ellos su tío Paul

Wittgenstein, no podían comprender cómo éstas habían aceptado el dinero. ¿Es que no podían, aunque fuera en secreto, haber apartado un cierto montante en caso de que posteriormente se arrepintiera de su decisión? Esas personas, escribe Hermine, no podían saber que precisamente era esa posibilidad lo que le turbaba.

Cientos de veces he tenido que asegurarle que no había ninguna posibilidad de que el dinero le perteneciera en forma alguna. Para desesperación del notario que llevó a cabo la transferencia, una y otra vez insistía sobre lo mismo.

Con el tiempo se convenció al notario de que ejecutara los deseos de Wittgenstein al pie de la letra. «¡Así que», suspiró aquél, «quiere usted cometer un suicidio financiero!»

En septiembre de 1919, después de haberse librado de su riqueza y haberse matriculado en la *Lehrerbildungsanstalt* en la *Kundmannngasse*, Wittgenstein dio otro paso hacia la independencia de su privilegiado entorno, abandonando la casa familiar en la *Neuwaldeggergasse* para alojarse en *Untere Viaduktgasse*, una calle del Distrito Tercero de Viena, a corta distancia andando de la universidad.¹

Este período fue de gran sufrimiento para Wittgenstein, y durante esos meses consideró el suicidio en más de una ocasión. Estaba agotado y desorientado. «Todavía no me siento muy normal», le escribió a Russell poco después de su regreso; y a Engelmann: «No me encuentro muy bien (por ejemplo por lo que se refiere a mi estado mental).» A los dos les pidió que fueran a verle tan pronto como pudieran, pero ninguno de los dos pudo emprender el viaje. Engelmann tenía problemas para obtener el pasaporte checoslovaco, y Russell estaba inmerso en un ciclo de conferencias en la *London School of Economics* (cuyo material constituyó la base de *El análisis de la mente*), lo cual le retuvo en Inglaterra durante las vacaciones de Navidad. Además, existía la posibilidad real de que a Russell no se le concediera permiso para dejar el país: «pues como puede que sepas», le escribió a Wittgenstein, «no estoy en buenas relaciones con el gobierno». Sin embargo le sugirió que procuraran encontrarse en La Haya en Navidad: «Podría marcharme una semana, si el gobierno me lo permite.»

No hay duda de que la imposibilidad de poder reunirse tanto con Engelmann como con Russell incrementó la tensión emocional de Wittgenstein. Tenía la sensación de estar perdiendo a todos sus viejos amigos y de ser incapaz de trabar nuevas amistades. El encuentro que más había anhelado durante los últimos cinco años le había sido negado por la muerte de su «querido David» (eso le escribió a Mrs. Pinsent), y otros encuentros ansiosamente esperados o bien se frustraban o resultaban ser una amarga de-

1. Apenas permaneció ahí más de un mes, pero esta época se ha convertido en objeto de una acalorada polémica a partir de las afirmaciones realizadas por el escritor William Warren Bartley III. Véanse páginas 523-528.

cepción. Fue a ver a Adolf Loos, pero se quedó, según le dijo a Engelmann, «horrorizado y asqueado».

¡Se ha contagiado del más virulento y afectado intelectualismo! Me dio un panfleto relacionado con la propuesta de una «oficina de las bellas artes», en el que habla de un pecado en contra del Espíritu Santo ¡Seguramente éste es el límite! ¡Ya estaba un poco deprimido cuando fui a ver a Loos, pero eso fue el colmo!

Tampoco era probable que él —un veterano de guerra de treinta y un años— hiciera muchos nuevos amigos entre los adolescentes con los que asistía a clase en la escuela para maestros. «Ya no puedo comportarme como un bachiller», le escribió a Engelmann, «y —por divertido que parezca— ¡la humillación es *tan* grande para mí que con frecuencia creo que apenas puedo soportarla!» En el mismo tono se quejaba a Russell.

Los bancos están llenos de muchachos de diecisiete y dieciocho años, y yo ya he llegado a los treinta. Eso lleva a situaciones muy divertidas, y a muchas *muy* desagradables. ¡Con frecuencia me siento desgraciado!

Aunque se estaba embarcando en una nueva carrera y en una nueva vida, y en muchos aspectos cortaba deliberadamente los lazos que le unían a su entorno familiar, le era necesario establecer algún tipo de continuidad entre la persona que era antes de la guerra y la persona en que se había convertido. Antes de comenzar el curso en la *Lehrerbildungsanstalt*, pasó unos diez días en el *Hochreit*, a fin de, tal como le expresó a Engelmann, «encontrar algo de mí mismo, si eso es posible».

Sus relaciones familiares, y la ambivalencia con que las contemplaba, provocaron en la escuela una de esas desagradables situaciones que le menciona a Russell. Su profesor le preguntó si estaba emparentado con los Wittgenstein, los que eran ricos. Él replicó que sí. ¿*Estrechamente* emparentado? Wittgenstein se sintió compelido a mentir: «No mucho.»

La derrota y el empobrecimiento de su país natal, la muerte de su más querido amigo, la frustración de no ser capaz de reanudar las viejas amistades y el esfuerzo de fundamentar su vida en una nueva base serían suficientes para dar cuenta del estado suicida de Wittgenstein durante el otoño de 1919. Pero quizá la causa más importante de su depresión fuera su fracaso a la hora de publicar el *Tractatus* y de encontrar a una sola persona que lo entendiera.

Creía haber finalizado un libro que proporcionaba una solución definitiva e irrefutablemente verdadera a los problemas de la filosofía. ¿Cómo entonces podía haber previsto tanta dificultad para encontrar a alguien dispuesto a publicarlo? Incluso después de haber sido rechazado por Jahoda, Wittgenstein fue capaz de escribir confiadamente desde el

campo de prisioneros de Cassino: «Mi libro será publicado en cuanto vuelva a casa».

A los pocos días de su regreso, llevó el libro a las oficinas vienesas de Wilhelm Braumüller, los editores de *Sexo y carácter* de Otto Weininger. «Naturalmente», le dijo a Russell, «[Braumüller] no conoce mi nombre ni sabe nada de filosofía [y] necesita del juicio de un experto a fin de asegurarse de que realmente vale la pena editar el libro.»

Para este propósito quería recurrir a una de las personas en las que confía (probablemente un profesor de filosofía). De modo que le dije que nadie en Viena sería capaz de formarse un juicio sobre el libro, pero que quizá tú podrías escribir una breve valoración de la obra, y si ocurría que tal cosa era favorable, eso sería suficiente para inducirle a publicarlo. La dirección del editor es: Wilhelm Braumüller, XI Servitengasse 5, Viena. Por favor, mándale unas pocas palabras, todo lo que tu conciencia te permita.

Tras recibir el testimonio de Russell, Braumüller se ofreció a publicar el libro con la condición de que el propio Wittgenstein pagara la impresión y el papel. Cuando le hizo la oferta, éste no tenía dinero para pagar los costes, pero aunque lo hubiera tenido, se hubiera negado. «Me pareció indecente», dijo, «obligar al mundo —al cual pertenece el editor— a aceptar una obra de este modo. Escribirlo fue asunto *mío*; pero el mundo debe aceptarlo de la manera normal.»

Mientras esperaba una decisión de Braumüller, recibió una carta de Frege: una tardía contestación a la última carta que Wittgenstein le había enviado desde Cassino, y a una carta posterior que éste le había escrito poco después de su regreso a Viena. Frege todavía se encontraba lejos de estar satisfecho con la claridad del uso que Wittgenstein hacía de la palabra *Sachverhalt*:

Ahora escribes: «Lo que corresponde a una proposición elemental, si es cierta, es la existencia de un *Sachverhalt*.» Aquí no explicas la expresión «*Sachverhalt*», sino la expresión global «existencia de un *Sachverhalt*».

También estaba preocupado por lo que Wittgenstein había escrito acerca del propósito del libro. «Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos», había escrito Wittgenstein en el prefacio (debió de escribirle algo similar a Frege). «No es, pues, un manual. Su objetivo quedaría alcanzado si procurara deleite a quien, comprendiéndolo, lo leyera.» Esto le sonaba raro a Frege.

El placer de leer tu libro, por tanto, ya no surgirá del contenido del libro, que ya se conoce, sino sólo de la forma peculiar que le ha dado el

autor. El libro se convierte así en un logro artístico en lugar de científico; lo que dice es secundario respecto de la manera en que se dice.

Sin embargo, le estimuló una frase de la carta de Wittgenstein. Respondiendo a los comentarios de Frege acerca de los significados idénticos de sus proposiciones, «El mundo es todo lo que es el caso» y «El mundo es la totalidad de los hechos», Wittgenstein escribió: «El sentido de ambas proposiciones es uno y el mismo, pero no las ideas que yo les asociaba cuando las escribí.» Aquí Frege se encontraba (o así lo creía) en terreno familiar, y estuvo de acuerdo incondicionalmente con la opinión de Wittgenstein, cuanto más a causa de que afectaba a un pensamiento que le era querido en esa época. Arguyó que a fin de hacer comprender lo que Wittgenstein quería decir, era necesario distinguir una proposición de su sentido, abriendo así la posibilidad de que dos proposiciones pudieran tener el mismo sentido y diferir en las ideas asociadas a ellas. «El sentido real de una proposición», le escribió a Wittgenstein, «es el mismo para todo el mundo; pero las ideas que una persona asocia a una proposición le pertenecen sólo a él... Nadie puede tener las ideas de otra persona.»

Era un tema que Frege había tratado en un artículo recientemente publicado, una copia del cual le había remitido a Wittgenstein con su carta. El artículo se titulaba «*Der Gedanke*» («El pensamiento»), y fue publicado en *Beiträgen zur Philosophie des Deutschen Idealismus*. Aunque exasperado por los fatigosos intentos de Frege por clarificar el significado de su libro («No comprende una sola palabra de mi obra», le había escrito a Russell tras recibir la carta de Frege, «y estoy completamente agotado de darle lo que son pura y simplemente explicaciones»), Wittgenstein aprovechó la oportunidad para ofrecer su obra a otro editor que parecía mostrar cierto interés. Tras rechazar la oferta de Braumüller de publicarlo si pagaba la edición, le pidió a Frege que indagara la posibilidad de hacer que saliera en la misma publicación que había editado el artículo de este último.

La respuesta de Frege no fue demasiado estimulante. Le dijo a Wittgenstein que podía escribirle al editor de la publicación y decirle «que he aprendido a considerarle como un pensador al que hay que tomar completamente en serio». Pero: «No puedo emitir ningún juicio acerca del tratado, no porque no esté de acuerdo con su contenido, sino porque el contenido es demasiado confuso para mí.» Podía preguntarle al editor si deseaba ver el libro de Wittgenstein, pero: «No creo que esto llevara a nada.» El libro tendría unas cincuenta páginas, y ocuparía casi la totalidad de la publicación, y: «Me parece que no hay muchas oportunidades de que un editor ceda todo un número de su publicación a un sólo escritor, y además desconocido.»

Sin embargo, si Wittgenstein estaba dispuesto a dividir el libro en varias partes, su publicación periódica sería más factible (y, deduce uno, recibiría más apoyo del propio Frege).

Escribe usted en su prefacio que la verdad de los pensamientos transmitidos le parece intocable y definitiva. Ahora, ¿no podría uno de estos pensamientos, en el que se contiene la solución a un problema filosófico, ser en sí mismo el tema para un artículo, y de este modo todo el libro quedar dividido en tantas partes como problemas filosóficos aborda?

Esto tendría el mérito, argüía Frege, de no asustar al lector a causa de la longitud del libro. Y además: «Si el primer artículo, en el cual hay que basar los cimientos, encuentra aprobación, sería más fácil publicar el resto del tratado.»

Además creía que también ayudaría a clarificar la obra de Wittgenstein. Le dijo a éste que después de leer el prefacio uno realmente no sabía cómo tomarse la primera proposición. Uno esperaba encontrar una pregunta, ver esbozado un problema que fuera el objeto del libro. En lugar de eso uno se encontraba con una escueta afirmación que no se fundamentaba en nada. ¿No sería mejor aclarar a qué problemas se suponía que el libro daba una solución definitiva?

«No te tomes a mal estos comentarios», acababa Frege; «los he hecho con buena intención.»

Wittgenstein no quiso saber nada de la sugerencia de Frege. Dividir el libro tal como él le aconsejaba sería, en su opinión, «mutilarlo de principio a fin, y, en una palabra, convertirlo en otra obra». Tal como Frege había comentado anteriormente, la manera en que se expresaban los pensamientos de Wittgenstein era esencial a la naturaleza del trabajo. Tras recibir la carta de Frege, abandonó el intento de publicarlo en *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*.

Razonando quizá que si el libro era demasiado literario para una publicación filosófica, entonces sería mejor intentarlo en una publicación literaria, Wittgenstein pensó a continuación en Von Ficker y *Der Brenner*. Dios la casualidad de que el día en que se disponía a ir a ver a Loos para que le diera la dirección de Ficker, le llegó una carta de éste diciéndole que *Der Brenner* seguía publicándose, y si le gustaría recibir un ejemplar. Wittgenstein le envió inmediatamente una extensa carta, explicándole la historia de su libro. «Hace más o menos un año», le escribió, «acabé una obra filosófica en la que había estado trabajando los siete años anteriores.»

En rigor, se trata de la presentación de un sistema. Y esta presentación está *extremadamente* comprimida, ya que sólo he conservado lo que realmente se me ocurrió a mí, y cómo se me ocurrió.

Inmediatamente después de acabar la obra, prosiguió, intentó encontrar un editor: «Y ahí reside la gran dificultad.»

La obra es muy breve, sólo unas sesenta páginas. ¿Quién escribe folletos de sesenta páginas acerca de asuntos filosóficos?... [sólo] escritorzuelos del tres al cuarto que carecen de la mente de los grandes y de la erudición

de los profesores, y que aun así les gustaría tener algo editado a cualquier precio. Por tanto, tales productos se editan privadamente. Pero yo simplemente no puedo mezclar la obra de mi vida —porque eso es lo que es— con esos escritos.

A continuación le comentaba a Ficker las respuestas poco satisfactorias que hasta entonces había recibido de los editores de, respectivamente, Kraus, Weininger y Frege. Finalmente iba al grano: «Se me ocurrió que quizá usted podría sentirse inclinado a adoptar esta pobre cosa bajo su protección.» Si Ficker consideraba factible la publicación de su manuscrito en *Der Brenner*, Wittgenstein se lo enviaría. «Hasta entonces preferiría no decir más sobre el asunto.»

La obra es estrictamente filosófica y al mismo tiempo literaria, pero en ella no hay parloteo inútil.

Ficker contestó con una mezcla de estímulo y precaución. «¿Por qué no pensó en mí inmediatamente?», preguntó. «Pues bien se podía usted imaginar que yo tendría un interés completamente distinto, por ejemplo más profundo, en su obra del de un editor que sólo tiene en mente intereses comerciales.» De manera extraña, la carta se extendía a continuación en la necesidad de tener en mente «sus intereses comerciales». Anteriormente había publicado *Der Brenner* por amor al arte, no por dinero. Pero esto no podía continuar; los tiempos eran difíciles, tenía una esposa y un hijo que mantener, y los costes de impresión eran prohibitivamente altos. En el difícil clima financiero que prevalecía en Austria después de la guerra, la edición era un negocio arriesgado, y tenía que asegurarse de no correr más contingencias de las necesarias. Sin embargo, y con la advertencia de que «las obras estrictamente científicas no son realmente nuestro campo» (y con la conciencia de que todavía tenía cierta deuda contraída con Wittgenstein por su aportación monetaria de 1914), le pedía el manuscrito a Wittgenstein: «Quede tranquilo, Mr. Wittgenstein, haré lo que pueda para complacer sus deseos.»

La carta animó lo suficiente a Wittgenstein como para mandar el manuscrito. «Deposito mis esperanzas en usted», escribió en una carta adjunta, en la que también figuraba una de las afirmaciones más directas acerca de cómo deseaba que se comprendiera su libro. Necesitaba decir algo de él, le dijo a Ficker: «Pues —creo realmente— que no sacaré gran cosa de su lectura. Porque no lo entenderá; el contenido se le hará extraño»:

En realidad no ha de serle extraño, pues la finalidad del libro es ética. Una vez quise poner en el prefacio unas palabras que ya no figuran en él, las cuales, sin embargo, se las escribo a usted ahora porque pueden darle una clave: quería escribir que mi libro constaba de dos partes: la que está escrita, y de todo lo que *no* he escrito. Y precisamente esa segunda parte

es la más importante. Pues la ética queda delimitada desde dentro, como si dijéramos, por mi libro; y estoy convencido de que, *en rigor*, SÓLO puede delimitarse de este modo. En resumen, creo: Todo aquello acerca de lo cual *muchos* aún *parlotean* hoy en día lo he definido en mi libro guardando silencio. Por tanto, si no me equivoco, el libro tendrá muchas cosas que decir que usted mismo querría decir, pero quizá no notará que se dicen. Mientras tanto, le recomiendo que lea el *prefacio* y la *conclusión*, ya que expresan su objetivo de manera más directa.

Si con esto intentaba convencer a Ficker de que el mensaje del *Traktatus*, a pesar de las apariencias, estaba en consonancia con los objetivos de *Der Brenner*, entonces erró el cálculo. Wittgenstein le pedía a Ficker que aceptara que lo que él quería decir acerca de la ética se decía mucho mejor guardando silencio, y, por implicación, afirmaba que gran parte de lo que Ficker publicaba en *Der Brenner* era mero «parloteo». Su carta tampoco parece muy calculada para tranquilizar las inquietudes financieras de Ficker. No podía esperarse que un libro en el que lo más importante había quedado fuera resultara una proposición muy atractiva para un editor que no perdía de vista su solvencia.

La respuesta de Ficker fue fría. No podía darle una contestación definitiva, escribió el 18 de noviembre, pero era probable que la publicación de la obra de Wittgenstein no pudiera llevarse a cabo. Por el momento, el asunto estaba en manos de un amigo y colega suyo, el cual, como le había explicado en una carta anterior, era responsable de los asuntos financieros de la editorial. La opinión de este colega era que la obra era demasiado especializada para aparecer en *Der Brenner*, aunque no era necesariamente su última palabra sobre el tema. Sin embargo, Ficker había consultado a Rilke acerca de qué editor alternativo podía encontrarse. Finalmente, ¿podía enseñarle el libro a un profesor de filosofía? Conocía a uno en la Universidad de Innsbruck que estaba familiarizado con la obra de Russell, y que estaba interesado en leer lo que Wittgenstein había escrito. Quién sabe, quizá pudiera ayudarle a encontrar un editor.

La carta sumió a Wittgenstein en un estado de abatimiento. «¿Recuerdas», le escribió a Russell, «que siempre me estabas presionando para que publicara algo? Y ahora que ése es mi deseo, no hay manera. ¡Al diablo!» A Ficker le contestó: «Naturalmente, su carta no fue agradable para mí, aunque no me sorprendió su respuesta. Tampoco sé dónde conseguir que acepten mi obra. ¡Ojalá estuviera en un lugar que no fuera este asqueroso mundo!» Sí, Ficker podía enseñar el libro a un profesor de filosofía si quería, pero enseñarle una obra filosófica a un profesor de filosofía sería como arrojar margaritas a los cerdos: «En ningún caso comprenderá ni una palabra.»

Y ahora, sólo una petición más: Que sea breve y amable conmigo. Dígame «no» rápidamente, y no con excesiva lentitud; es ésa una delicada-

deza austríaca que mis nervios no tendrían fuerza suficiente para soportar, por el momento.

Alarmado por esta nota de desesperación, Ficker envió un telegrama: «No se preocupe. El tratado aparecerá sean cuales sean las circunstancias. Sigue una carta.» Bastante aliviado, Wittgenstein contestó que preferiría que Ficker publicara el libro porque creía que valía la pena editarlo en lugar de por hacerle un favor. Sin embargo parecía inclinado a aceptar la oferta: «Creo que puedo decir que si publica a Dallago, Haecker, etc., *entonces* también puede publicar *mi* libro.» La siguiente carta que recibió, sin embargo, aumentó las dudas que aún pudiera tener. Ficker le escribió que todavía esperaba sacar algo en claro de las gestiones de Rilke para encontrar un editor. Pero caso de que no fuera así, tan conmovido estaba por la amargura y la angustia de la anterior carta de Wittgenstein, que había decidido —aunque significara arriesgar todo lo que tenía— encargarse él mismo de la publicación de la obra de Wittgenstein. Mejor eso que defraudar la confianza que Wittgenstein había depositado en él. (Por cierto, añadió, cuando se publique, ¿será absolutamente necesario incluir los números decimales?)

Obviamente, esto no era solución. «No podría aceptar la responsabilidad», le escribió Wittgenstein, «de poner en peligro el sustento de una persona (de quien fuera) por publicar *mi* libro.» Ficker no había traicionado su confianza.

... pues mi confianza, o simplemente mi esperanza, se dirigía sólo a que usted opinara que el tratado no es basura —a menos de que me engañe a mí mismo—, pero no al hecho de que lo aceptara sin reflexionar sobre ello, simplemente *producto de su amabilidad hacia mí y en contra de sus intereses*.

Y sí, los decimales eran absolutamente necesarios: «porque sólo ellos dan lucidez y claridad al libro, que sería un revoltijo incomprensible sin ellos». El libro tenía que ser publicado como estaba, y sólo si creía que valía la pena publicarlo. No aceptaría otra solución. Si Rilke podía arreglarlo de alguna manera, estaría muy complacido, pero «si eso no es posible, simplemente olvidémoslo».

Es difícil saber cuántas molestias se tomó Rilke por Wittgenstein. En una carta desde Berna, fechada el 12 de noviembre de 1919, le pregunta a Ficker si su propio editor, Insel-Verlag, sería adecuado, e incluso sugiere a Otto Reichl, el editor del conde Keyserling. Ninguna de esas sugerencias fructificó, y no se ha conservado más correspondencia sobre el tema.

Por entonces Wittgenstein estaba más que harto de todo ese asunto. «¿Existe un *Krampus* que arroje el mal sobre los editores?», le preguntaba a Ficker; y el 16 de noviembre le escribió a Engelmann:

Cuán abajo he llegado te lo dirá el hecho de que en varias ocasiones

he contemplado quitarme la vida. No por desesperación a causa de mi maldad, sino por razones puramente externas.

La desesperación de Wittgenstein quedó aliviada en cierta medida cuando, en noviembre, abandonó su alojamiento en Untere Viaduktgasse y se trasladó a casa de la familia Sjögren en St. Veitgasse, en el Distrito Trece de Viena. Los Sjögren habían sido amigos de la familia Wittgenstein durante toda su vida; el padre, Arvid Sjögren, había sido director de una siderurgia que pertenecía al grupo Wittgenstein, y la madre, Mima, ahora viuda, era muy amiga de la hermana de Wittgenstein, Hermine. Mima pasaba por ciertas dificultades al tener que educar sola a sus tres hijos, y la familia de Wittgenstein pensó que éste, actuando como hombre de la casa, podría ayudarla. Si rechazaba los beneficios de vivir con su propia familia, quizá se le pudiera convencer de compartir las responsabilidades de cuidar de otra. Pensaron que esto podría ejercer un efecto tranquilizador sobre él.

Hasta cierto punto, funcionó. La época que Wittgenstein pasó con los Sjögren fue, en el contexto del año quizá más desesperadamente infeliz de su vida, relativamente agradable. «Los seres humanos normales son un bálsamo para mí», le escribió a Engelmann, «y al mismo tiempo un tormento.» Con el hijo mediano, Arvid, en particular, se forjó una estrecha amistad, y de hecho Wittgenstein se convirtió para él en una especie de figura paterna. Arvid Sjögren era un muchacho recio, desgarbado y brusco —un «oso de hombre», se le denominó posteriormente— que continuó apelando a Wittgenstein para que le proporcionara guía moral durante toda su vida. Bajo la influencia de Wittgenstein abandonó toda idea de estudiar en la universidad, y en lugar de eso cursó estudios de mecánica. En este sentido fue quizá el primer discípulo de Wittgenstein, el precursor de una serie de estudiantes jóvenes y brillantes de Cambridge que en las décadas de los treinta y los cuarenta eligieron de modo similar un oficio honesto en lugar de seguir el tipo de carrera a la que su educación y su entorno familiar les había destinado.

A lo largo de todo noviembre, Wittgenstein y Russell intercambiaron algunas cartas en relación a su posible encuentro en La Haya; había que ponerse de acuerdo en las fechas, superar obstáculos burocráticos, y, al menos en el caso de Wittgenstein, conseguir dinero para pagar el viaje. «Es terrible pensar que te ves obligado a ganarte la vida», le escribió Russell, tras enterarse de que se había desprendido de todo su dinero, «pero tu acción no me sorprende. Yo también soy mucho más pobre que antes. Se dice que Holanda es un país muy caro, pero supongo que podremos resistir una semana sin acabar en bancarrota.» Para pagar los gastos de Wittgenstein, Russell compró algunos muebles y libros que aquél había dejado en la tienda de un comerciante de Cambridge antes de emprender su viaje a Noruega. Incluía los muebles que había elegido con tanto esmero en el otoño de 1912. Russell pagó 100 libras; en su autobiografía dice que es el mejor negocio que hizo nunca.

Russell llegó a La Haya el 10 de diciembre, acompañado de su nueva amante y futura mujer, Dora Black. Se alojaron en el Hotel Twee Steden. «Ven aquí en cuanto llegues a La Haya», le escribió Russell a Wittgenstein. «Estoy impaciente por verte. Encontraremos alguna manera de publicar tu libro, en Inglaterra si es necesario.» Wittgenstein llegó unos días más tarde, acompañado de Arvid Sjörgen (Dora Russell lo recordaría como «una figura borrosa, indefinida, que hablaba poco, incluso a la hora de comer»). Para Russell y Wittgenstein, la semana pasó en intensas discusiones acerca del libro de este último. El 12 de diciembre, Russell le escribió a Colette que Wittgenstein estaba «tan lleno de lógica que apenas pude hablar con él de nada personal». Wittgenstein no quiso desperdiciar ni un momento del tiempo que estuvieron juntos. Se levantaba temprano y aporreaba la puerta de Russell hasta que le despertaba, y a continuación discutían de lógica durante horas seguidas. Repasaron el libro línea a línea. Las discusiones fueron fructíferas: Russell acabó considerando el libro más valioso que antes, mientras que Wittgenstein tenía la eufórica sensación de que, por fin, alguien lo entendía.

No es que Russell estuviera de acuerdo en todo. En particular, rehusaba aceptar la opinión de Wittgenstein de que cualquier afirmación acerca del mundo como totalidad era absurda. Para Russell, la proposición «Hay al menos tres cosas en el mundo» era cierta y tenía sentido. Durante las discusiones acerca de este punto, Russell tomó una hoja de papel en blanco y echó en él tres manchas de tinta. «Le supliqué que admitiera que, ya que había esas tres manchas, debía haber al menos tres cosas en el mundo; pero se negó muy resueltamente.»

Admitió que había tres manchas en la página, pues se trataba de una afirmación finita, pero no admitió que se pudiera decir nada del mundo como totalidad.

«Esta parte de su doctrina», insistió Russell, «es, en mi opinión, definitivamente errónea.»

En esta opinión de Wittgenstein estaba el origen de la negativa de Russell a la hora de aceptar lo que aquél había calificado anteriormente de «contenido principal» del libro: la doctrina de que lo que no puede ser dicho mediante proposiciones *puede* ser mostrado. A Russell esto le recordaba una idea mística que no le era nada atractiva. Estaba sorprendido, le escribió a Ottoline, de encontrarse con que Wittgenstein se había vuelto un completo místico. «Ha penetrado a fondo en la manera de pensar y sentir de los místicos, pero creo (aunque él no estaría de acuerdo) que lo que más le gusta del misticismo es su poder de impedirle seguir pensando.»

Sin embargo, estaba lo suficientemente impresionado por la teoría de la lógica que había en el libro como para ofrecerse a escribir una introducción, basada en sus conversaciones de La Haya, en la que intentaría explicar las partes más difíciles del libro. Con una introducción de Rus-

sell, ahora un autor de cierta popularidad, la publicación del libro estaba casi garantizada. Wittgenstein regresó a Viena rebosante de alegría. «Disfruté mucho de los días que pasamos juntos», le escribió a Russell el 8 de enero de 1920, «y tengo la sensación (¿no la tienes tú también?) de que trabajamos mucho durante esa semana.» A Ficker le escribió: «Ahora el libro supone un riesgo mucho menor para un editor, o quizá ninguno en absoluto, pues el nombre de Russell es muy conocido y le asegura al libro un grupo bastante nutrido de lectores.»

Naturalmente, con esto no quiero dar a entender que así caiga en las manos adecuadas; pero, en cualquier caso, las circunstancias ya no son tan desfavorables.

Ficker, que no le contestó hasta dos semanas después, evidentemente no estaba convencido de que el libro fuera algo más que un riesgo financiero. «Con o sin Russell», le escribió el 16 de enero, «la publicación de su tratado es, bajo las actuales circunstancias, un riesgo que *ningún* editor de Austria puede permitirse asumir.» Le aconsejó a Wittgenstein que publicara el libro primero en Inglaterra, y a continuación —si surgía la oportunidad— en Alemania.

Augurando que no tendría ningún éxito con Ficker, Wittgenstein ya había tanteado a otro editor. Por mediación de Engelmann obtuvo una recomendación para un tal doctor Heller de la editorial Reclam, de Leipzig, quien, tras leer la introducción de Russell, se mostró dispuesto a publicar el libro.

Wittgenstein recuperó en seguida el manuscrito que tenía Ficker y lo envió a Reclam, y durante febrero y marzo aguardó impaciente a que llegara la introducción de Russell. Cuando así fue, se quedó profundamente decepcionado. «Hay tantas cosas en las que no estoy de acuerdo», le dijo a Russell, «tanto en los puntos en que me criticas como cuando simplemente intentas aclarar mi punto de vista.» Sin embargo la hizo traducir al alemán, preparándose para su edición, pero eso sólo empeoró las cosas: «Todo el refinamiento de tu estilo en inglés», le escribió a Russell, «obviamente se ha perdido en la traducción, y lo que queda es superficialidad y malentendido.» Envío la introducción a Reclam, pero les dijo que no quería publicarla; sólo tenía que servir para orientación del editor con respecto a la obra. Como consecuencia, Reclam, como Wittgenstein había previsto, rechazó el libro. Se consoló con el siguiente argumento, el cual, le comunicó a Russell, «me parece irrefutable»:

o mi trabajo es una obra del más alto valor, o no lo es. En este último (y más probable) caso, yo mismo estoy a favor de que no se publique. Y en el primer caso tanto da que se edite veinte o cien años antes o después. Después de todo, a quién le importa si la *Crítica de la razón pura*, por ejemplo, fue escrita en 17x o y.

En aquellos días, Russell se encontraba visitando la Unión Soviética con una delegación del Partido Laborista, y no leyó la carta de Wittgenstein hasta su regreso, en junio. Reaccionó con extraordinaria generosidad. «Me importa un comino la introducción, pero realmente lo lamentaré mucho si el libro no se imprime. En este caso, ¿puedo intentar publicarlo en Inglaterra?» Sí, replicó Wittgenstein, «puedes hacer lo que quieras con él». El mismo había dejado de intentarlo. «Pero si tienes ganas de hacer que se edite, está a tu entera disposición.»

El tranquilizador argumento que anteriormente le había expuesto a Russell no le evitó hundirse en una profunda depresión tras el rechazo de Reclam. A finales de mayo le escribió a Engelmann: «He pensado continuamente en quitarme la vida, y la idea todavía me acecha a veces. *Me he hundido en lo más hondo*. ¡Ojalá nunca te veas en esta situación! ¿Alguna vez seré capaz de salir de nuevo a flote? Bueno, ya veremos.»

En aquella época vivía de nuevo solo. A principios de abril había abandonado la casa de los Sjögren y se había instalado de nuevo en una pensión, esta vez en la Rasumofskygasse, la cual, al igual que su anterior habitación, se encontraba en el Distrito Tercero de Viena. «Este cambio de vivienda fue acompañado de ciertas operaciones que soy incapaz de recordar sin una sensación de desastre», le dijo a Engelmann. En efecto, abandonó la casa una vez quedó patente que Mrs. Sjögren estaba enamorada de él.¹ Durante este período, las cartas que escribió a Russell, y especialmente a Engelmann, le muestran desesperado, suicida, deprimido. La severidad de las autoinculpaciones contenidas en ellas es extrema incluso para Wittgenstein, que siempre se juzgaba con dureza. Atribuye su desgracia a su propia «bajeza y corrupción», y comenta que tiene miedo de que «el diablo venga y me lleve un día».²

Tanto para Wittgenstein como para Engelmann, la religión era inseparable de la conciencia de sus propios fracasos. De hecho, para Engelmann, tal conciencia era crucial para su perspectiva religiosa.

Si soy infeliz y sé que mi infelicidad refleja una fuerte discrepancia entre mí y la vida tal como es, no he solucionado nada; seguiré el camino equivocado y nunca encontraré una salida al caos de mis emociones y pensamientos hasta que no haya alcanzado la suprema y crucial intuición

1. O al menos eso creían algunos miembros de las familias Sjögren y Wittgenstein, quienes (según Brian McGuinness, *op. cit.*, p. 285) a partir de entonces evitaron que Mima y Wittgenstein coincidieran en sus invitaciones.

2. Desde la publicación del libro de Bartley, lo más normal ha sido interpretar estas autoadmoniciones como relacionadas en cierto modo con los supuestos «episodios del Prater». Sin embargo, si existe alguna relación, el propio Engelmann la desconocía. En una entrada de su diario, escrita tras la muerte de Wittgenstein, comenta que con frecuencia se le pregunta acerca de la homosexualidad de éste, pero que es incapaz de contestar nada: él y Wittgenstein no comentaban esas cosas.

de que la discrepancia no es culpa de la vida tal como es, sino de mí mismo tal como soy...

La persona que ha llegado a esta intuición y la mantiene, y que intenta una y otra vez vivir de acuerdo con ella, es religiosa.

Según este punto de vista, ser infeliz *es* encontrar las faltas en uno mismo: la miseria de uno sólo puede ser consecuencia de la propia «bajeza y corrupción»; ser religioso es reconocer la propia indignidad y asumir la responsabilidad de corregirla.

Este era un tema que centraba las conversaciones y la correspondencia entre Wittgenstein y Engelmann; por ejemplo, en una serie de comentarios en torno a la religión que Engelmann le envió a Wittgenstein en enero.

Antes de Cristo, la gente experimentaba a Dios (o a los dioses) como algo exterior a ellos mismos.

Desde Cristo, la gente (no todos, sino aquellos que han aprendido a conocerle) ven a Dios como algo que hay en sí mismos. De modo que podemos decir que, a través de Cristo, Dios ha penetrado en el ser humano...

... A través de Cristo Dios se ha hecho hombre.

Lucifer *quería* llegar a ser Dios y no lo fue.

Cristo *llegó a ser* Dios sin quererlo.

De modo que lo perverso es *querer* placer sin merecerlo.

Sin embargo, si uno *obra* bien, sin querer placer, el goce le llega espontáneamente.

Cuando Wittgenstein comentó estas reflexiones, no discutió su verdad, sino sólo lo adecuado de su expresión. «Todavía no están lo suficientemente claras», escribió. «Creo que ha de ser posible decir todas estas cosas de manera mucho más adecuada. (O no decirlas, que es mucho más apropiado.)» Aunque su más perfecta expresión resultara ser el silencio, seguirían siendo ciertas.

Wittgenstein veía a Engelmann como «alguien que comprende al hombre». Cuando, tras el fracaso de la publicación de su obra en Reclam, se sentía espiritual y emocionalmente desmoralizado, experimentaba una imperiosa necesidad de hablar con él. Y cuando, a finales de mayo, llegó a «lo más hondo» y pensaba continuamente en el suicidio, fue en Engelmann en quien buscó apoyo. Lo recibió en forma de una larga carta en que Engelmann le hablaba de su experiencia. Le escribía que recientemente había estado preocupado acerca de los motivos que impulsaban su propia obra: si eran decentes y honestos. Se había retirado un tiempo al campo, a pensar. Los primeros días no fueron muy satisfactorios.

Pero entonces hice algo que puedo contarte, porque me conoces lo suficiente como para no considerarlo una estupidez. Es decir, escribí una es-

pecie de «confesión», en la que intentaba recordar los acontecimientos de mi vida, con el mayor detalle posible y por espacio de una hora. Con cada acontecimiento intentaba clarificar cómo debería haberme comportado. Mediante esa perspectiva general [*übersicht*] la confusa imagen quedó bastante simplificada.

Al día siguiente, basándome en esa nueva idea que me había formado de mí mismo, revisé mis planes e intenciones para el futuro.

«Desconozco», escribió, «si algo similar sería bueno o necesario para ti en este momento; pero quizá el que te cuente esto te ayude a encontrar algo.»

«En referencia a lo que escribes acerca de tus pensamientos suicidas», añadía Engelmann, «creo lo siguiente»:

Tras estos pensamientos, al igual que en otros, puede haber algún motivo notable. Pero que este motivo se muestre de *tal* modo que se llegue a contemplar la posibilidad del suicidio, es desde luego algo erróneo. El suicidio es ciertamente una equivocación. Mientras una persona sigue viva, nunca está completamente extraviada. Lo que lleva a un hombre al suicidio es, sin embargo, el miedo a estar completamente extraviado. Este miedo, en vista de lo que ya he dicho, carece de fundamento. En este miedo una persona hace lo peor que puede hacer, se priva de ese momento en que le sería posible huir de su perdición.

«Es indudable que tú sabes esto mejor que yo», escribió Engelmann, excusándose por dar la impresión de que tenía algo que enseñarle a Wittgenstein, «pero hay veces en que uno olvida lo que sabe.»

El mismo Wittgenstein iba a utilizar, posteriormente, la técnica de preparar una confesión con la finalidad de clarificar su vida. En esta ocasión, sin embargo, no fue el consejo lo que le hizo bien, sino sencillamente leer los esfuerzos de Engelmann. «Muchas gracias por tu amable carta», le escribió el 21 de enero, «me ha proporcionado un gran placer, y, de este modo, quizá me haya ayudado un poco, aunque por lo que se refiere a las circunstancias de mi caso, estoy fuera del alcance de cualquier ayuda exterior.»

De hecho me encuentro en un estado de ánimo que me resulta terrible. Ya he pasado por él en varias ocasiones: es un estado de *no ser capaz de superar un hecho particular*. Es un estado lamentable, lo sé. Pero a mi modo de ver sólo hay un remedio, y naturalmente es el de aceptar ese hecho. Pero eso es lo mismo que le sucede a un hombre que no sabe nadar y se cae al agua y se debate con los pies y las manos y siente que es *incapaz* de mantener la cabeza sobre el agua. Ésta es la posición en que ahora me encuentro. Sé que suicidarse es siempre algo sucio. Seguramente uno *no puede* desear su propia destrucción, y cualquiera que se haya imaginado lo que implica en la práctica el hecho del suicidio sabe que siempre es *una*

huida de las propias defensas. Pero nada es peor que verse obligado a tomarse por sorpresa.

¡Naturalmente, todo se reduce al hecho de que no tengo fe!

Por desgracia, no hay manera posible de saber de qué hecho está hablando. Ciertamente, se trata de un hecho que tiene relación con él, y para el que creía que el único remedio era la fe religiosa. Sin esa fe, la vida era insoportable. Se encontraba en una situación tal que deseaba la muerte, pero era incapaz de convencerse de la conveniencia del suicidio. Tal como se lo expresaba a Russell: «Quizá lo mejor para mí sería echarme en la cama una noche y no volver a despertarme.»

«Pero quizá se me ha reservado algo mejor», añadía entre paréntesis. La carta fue escrita el 7 de julio, el día que recibió su certificado de estudios: lo que hay implícito es que quizás en la enseñanza encuentre algo por lo que valga la pena vivir.

Wittgenstein había completado satisfactoriamente su curso en el *Lehrerbildungsanstalt*, aunque no sin recelos. Lo mejor, le dijo a Engelmann, era que en la práctica de la enseñanza podría leerles cuentos de hadas a los niños: «Eso me complace y alivia mi tensión.» Era «algo bueno que me ocurre en este momento».

Recibió estímulo y ayuda de su amigo del campo de prisioneros Ludwig Hänsel, maestro él mismo, y una figura conocida en los círculos educativos vieneses. Al menos en una ocasión estuvo a punto de abandonar el curso, debido, le dijo a Hänsel, a las malas relaciones que mantenía con sus compañeros. Hänsel, perspicazmente, lo atribuyó a la susceptibilidad crónica de Wittgenstein. «No existe ningún muro entre tú y tus compañeros», escribió, «hay una costra aún más gruesa a mi alrededor.»

En el *Lehrerbildungsanstalt*, a Wittgenstein se le preparó según los principios del Movimiento de Reforma de la Escuela, el cual, bajo el liderazgo del ministro de Educación Otto Glöckel, intentaba reformar la educación de la nueva república de Austria. Era un movimiento inspirado por los ideales laicos, republicanos y socialistas, y había atraído la buena voluntad e incluso la participación de un buen número de conocidos intelectuales austríacos. Sin embargo, no era un movimiento con el que Wittgenstein se pudiera identificar fácilmente. No era la idea de educar a los alumnos para vivir en una democracia lo que le había inspirado el convertirse en maestro, y tales motivos sociales y políticos eran totalmente ajenos a la moralidad fundamentalmente religiosa que compartía con Engelmann.

También Hänsel era un hombre religioso, y por esa razón sentía aversión hacia el Movimiento de Reforma de la Escuela. Acabaría convirtiéndose en líder de la organización católico-religiosa denominada *Der Bund Neuland*, que buscaba reformar la educación manteniendo, y de hecho incrementando, la influencia de la Iglesia católica. Sin embargo, Wittgen-

stein no se identificaba más con este programa que con el de Glöckel. En la lucha entre clericales y socialistas que dominó la vida pública de la Austria de la posguerra, Wittgenstein ocupó una posición ambivalente. Compartía con los socialistas su aversión al *establishment* católico y su igualitarismo, mientras que rechazaba firmemente el laicismo y su fe en el cambio social y político. En el mundo políticamente turbulento y cada vez más polarizado de los años veinte, sin embargo, tal ambivalencia y reserva siempre era susceptible de ser malinterpretada: para los clericales conservadores, su desprecio por las convenciones era suficiente como para tildarle de socialista; para los socialistas, su individualismo y visión fundamentalmente religiosa lo identificaban como un reaccionario clerical.

Wittgenstein, por tanto, estudió dentro del programa de Glöckel, distanciándose de algunos de sus objetivos. Se sentía tan inseguro de su posición en la facultad que le preguntó a Hänsel qué decían de él los profesores. Hänsel le informó de que toda la facultad era unánime en alabarle; se le veía como un estudiante-maestro serio y capaz, que sabía lo que hacía. Los profesores de todas sus clases —teoría de la educación, historia natural, caligrafía y música— estaban complacidos con su trabajo. «El profesor de psicología dijo, muy satisfecho de sí mismo, que se sentía muy complacido con el noble Lord Wittgenstein.»

A lo largo de todo su año como estudiante de magisterio, Wittgenstein vio a Hänsel regularmente, a veces en compañía de otro de sus camaradas del campo de prisioneros, Michael Drobil. Con Hänsel no sólo hablaba de temas pedagógicos, sino también de filosofía. Como docto *Hofrat Direktor*, Hänsel tenía un gran interés en el tema, y durante su vida publicó unos veinte artículos sobre temas filosóficos (en su mayor parte sobre ética). En una carta del 23 de mayo le encontramos proporcionándole a Wittgenstein un resumen de los tres tipos de objeto (efectivo, ideal y real) que distingue el «realista crítico» O. Külpe en su libro *Die Realisierung*. Cuál era exactamente el grado de interés de Wittgenstein en este tema es algo que sigue siendo un misterio, ya que en ninguna parte vuelve a hacer referencia a Külpe. Sin embargo, otra prueba de la preocupación de Wittgenstein en esa época con las metafísicas rivales del idealismo y el realismo la proporciona una carta de Frege —la última vez, que se sepa, que Frege escribió a Wittgenstein— fechada el 3 de abril.

Es evidente que Frege está respondiendo a las críticas que Wittgenstein ha hecho a su ensayo «El pensamiento», del que había dicho que poseían una «profunda base» idealista. «Naturalmente no me siento ofendido por su franqueza», comenzaba Frege.

Pero me gustaría saber qué profunda base idealista se me ha pasado por alto. Asumo que usted mismo no tiene por cierta la teoría del conocimiento idealista. De modo que, creo, reconoce usted que no puede haber, después de todo, una base profunda para tal idealismo. La base para éste, por tanto, sólo puede ser aparente, no lógica.

En el resto de esta extensa carta analiza la falta de claridad del *Tractatus*. Esta vez se concentra solamente en la primera proposición: «El mundo es todo lo que es el caso.» Asumiendo, arguye, que el «es» de esta frase es el «es de identidad», y asumiendo por tanto que su intención es proporcionar información y no simplemente proporcionar una definición «del mundo», entonces, a fin de que tenga algún sentido, debe existir algún medio de identificar el sentido de «el mundo» y el de la frase «todo lo que es el caso» *independientemente* de la afirmación de su identidad. ¿Cómo se consigue tal cosa? «Me alegraría», escribió, «que usted, al responder a mis preguntas, me facilitara la comprensión de los resultados de sus pensamientos.»

Esta es la última comunicación que se conserva entre ellos. Frege murió cuatro días más tarde, es de presumir que no mucho más cerca de comprender una palabra del famoso libro inspirado por su propio trabajo. La «profunda base» idealista que Wittgenstein había percibido sin duda estaba relacionada con la descripción del mundo que da en las proposiciones 5.6-5.641 del *Tractatus*. «El mundo es *mi* mundo», «Yo soy *mi* mundo. (El microcosmos.)», y aun así no estoy *en* mi mundo: «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.» De este modo, el solipsismo, «llevado a sus últimas consecuencias», coincide con el puro realismo: «El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada.» El realismo de Frege coincide de este modo con el idealismo de Schopenhauer y el solipsismo de Weininger.

Es un punto de vista que apuntala el individualismo religioso adoptado por Wittgenstein y Engelmann. Yo *soy* mi mundo, de modo que si no me siento feliz con el mundo, la *única* manera de hacer algo decisivo en este aspecto es cambiar yo mismo. «El mundo del hombre feliz es distinto del mundo del hombre infeliz.»

No obstante, Frege tenía razón en cierto sentido al encontrar incomprensible la metafísica de esta perspectiva. De acuerdo con la propia teoría de Wittgenstein, su expresión en palabras puede conducir sólo al absurdo. Y aun así, aunque era incapaz de explicárselo a Frege, incapaz de convencer a Russell de su verdad, e incapaz de encontrar un editor para su expresión resultado de una teoría del simbolismo lógico, Wittgenstein permanecía firmemente convencido de su irrefutabilidad. Aunque durante el último año había sufrido mucho por causas «externas» —la muerte de Pinsent, la derrota del imperio Habsburgo, los problemas para publicar su libro—, él buscaba sólo una solución «interna». ¿Qué importaba, en última instancia, si el libro quedaba inédito? Con mucho, lo más importante era «saldar las deudas consigo mismo».

De este modo, durante el verano, tras completar su preparación como maestro y haber abandonado su libro en manos de Russell, se concentró en lo que para él era su tarea más inmediata: la lucha por superar su propia infelicidad, por combatir los «diablos interiores» que le arrastraban fuera del «mundo del hombre feliz». A este fin pasó el verano trabajando

como jardinero en el monasterio de Klosterneuburg, en las afueras de Viena. El trabajo duro parecía actuar como una especie de terapia. «Por la tarde, cuando el trabajo está acabado», le dijo a Engelmann, «me siento cansado, y por tanto no me siento infeliz.» Era un empleo en el que podía sacar provecho de su acostumbrada destreza en las labores manuales y prácticas. Un día, el abad del monasterio pasó junto a él mientras estaba trabajando y comentó: «De manera que la inteligencia también sirve de algo en la jardinería.»

Sin embargo, el éxito de la terapia sólo fue parcial. Algunas causas «externas» seguían haciendo sufrir a Wittgenstein, y le confinaban en el «mundo del hombre infeliz». «Cada día pienso en Pinsent», le escribió a Russell en agosto. «Se llevó con él la mitad de mi vida. El diablo se llevará la otra mitad.» A medida que las vacaciones de verano finalizaban, y su nueva vida como maestro de primaria se acercaba, sentía, le dijo a Engelmann, «terribles presagios» acerca de su vida futura.

Pues a menos que todos los diablos del infierno tiren en sentido contrario, estoy seguro de que mi vida va a volverse muy triste, si no imposible.

9. «ALGO TOTALMENTE RURAL»

Aunque no inspirado por el celo reformador de los partidarios del programa de Glöckel, Wittgenstein entró en la profesión de enseñante con unas intenciones aún más idealistas, y con una concepción tolstoiana y bastante romántica de lo que sería vivir y trabajar en un medio pobre y rural.

De acuerdo con su ética general *Weltanschauung*, no buscaba mejorar las condiciones externas de sus alumnos, sino mejorarles «internamente». Quería desarrollar sus intelectos enseñándoles matemáticas, ampliar su conciencia cultural introduciéndoles a los grandes clásicos de la lengua alemana, y mejorar sus almas leyendo la Biblia con ellos. Su objetivo no era arrancarles de la pobreza; tampoco veía la educación como un medio para prepararles para una vida «mejor» en la ciudad. En lugar de eso pretendía inculcar en ellos el valor del logro intelectual como un fin en sí mismo, al igual que, a la inversa, posteriormente inculcaría en sus estudiantes de Cambridge el valor inherente al trabajo manual.

El ideal que emerge de su enseñanza, ya sea en la campiña austríaca o en la Universidad de Cambridge, es el ideal ruskiniano de la herramienta honesta combinada con una inteligencia refinada, un profundo aprecio por la cultura y una seria entrega; una exigua renta, pero una rica vida interior.

Para él era importante trabajar en una zona rural y pobre. Sin embargo, como era costumbre con los graduados del *Lehrerbildungsanhalt*, se le envió a hacer su año de prácticas a una escuela de Maria Schultz am Semmering, una pequeña ciudad agradable y relativamente próspera, famosa como centro de peregrinación, situada al sur de Viena. Tras una breve inspección del lugar, decidió que no le servía. Le explicó al atónito director que había observado que la ciudad tenía un parque y una fuente: «Esto no es para mí, yo quiero algo totalmente rural.» En ese caso, le sugirió el director, podría ir a Trattenbach, un pueblo al otro lado de las colinas cercanas. Wittgenstein se puso en marcha de inmediato, y al llegar, tras una caminata de veinte minutos, se encontró, para alegría suya, que ése era exactamente el tipo de lugar que tenía en mente.

Trattenbach era un pueblo pequeño y pobre. Aquellos de sus moradores que tenían empleo trabajaban o bien en la factoría textil o en las gran-

jas vecinas. Su vida era difícil, especialmente en medio de la penuria de los años veinte. Wittgenstein, sin embargo (al menos inicialmente) se quedó encantado con el lugar. Poco después de su llegada le escribió a Russell, quien por entonces estaba en China, al principio de su año como profesor invitado en la Universidad de Pekín, consignando sus señas como «L. W. Maestro de escuela Trattenbach», y deleitándose en la oscuridad de su nuevo puesto.

Voy a ser maestro de escuela en un pequeño pueblo llamado Trattenbach. Se encuentra en las montañas, más o menos a una hora de viaje al sur de Viena. Debe de ser la primera vez que el maestro de escuela de Trattenbach mantiene correspondencia con un profesor de Pekín.

Con Engelmann, un mes más tarde, se mostró mucho más entusiasta. Describió Trattenbach como «un lugar diminuto y hermoso» y dijo que se sentía «feliz en su trabajo en la escuela». Pero, añadió de manera misteriosa, «no sabes cuánto lo necesito, o de otro modo se soltarán todos los demonios que hay en mi interior».

Sus cartas a Hänsel durante estos primeros meses están escritas con el mismo buen humor. Confiaba en Hänsel para que le proporcionara libros de lectura para sus pupilos, y le solicitaba ejemplares de, por ejemplo, los cuentos de Grimm, *Los viajes de Gulliver*, las fábulas de Lessing y las leyendas de Tolstói. Hänsel le visitaba regularmente los fines de semana, la igual que Arvid Sjögren, Moritz Nähe (el fotógrafo de la familia Wittgenstein) y Micahel Drobil. Sin embargo, estas visitas tendían a acentuar las diferencias ya obvias entre Wittgenstein y los aldeanos, incluyendo a sus propios colegas, y no pasó mucho tiempo antes de que Wittgenstein se convirtiera en objeto de rumor y especulación. Uno de sus colegas, Georg Berger, se encontró una vez con Wittgenstein y Hänsen charlando en la oficina de la escuela. Wittgenstein en seguida exigió saber qué se decía de él en el pueblo. Berger, vaciló, pero, como le presionaran, le respondió: «Los aldeanos le toman por un rico barón.»

Berger omitió utilizar la palabra, pero ciertamente le veían como a un aristócrata *excéntrico*. «Fremde» (raro) era la palabra más utilizada por los aldeanos para describirle. ¿Por qué —se preguntaban— debería un hombre de tal riqueza y cultura vivir entre los pobres, en especial cuando mostraba tan poca simpatía por su modo de vida que claramente prefería la compañía de sus refinados amigos de Viena? ¿Por qué habría de llevar una existencia tan exigua?

Al principio Wittgenstein se alojó en una pequeña habitación de la pensión del pueblo, Zum braunen Hirschen, pero rápidamente se encontró con que la música que procedía del piso inferior era demasiado para él, y la dejó. Luego le pusieron una cama en la cocina de la escuela. Ahí, según Berger (quien era, podemos sospechar, una de las

fuentes principales de las historias que, con relación a Wittgenstein, contaban los aldeanos), se sentaba durante horas junto a la ventana de la cocina, mirando las estrellas.

Pronto se forjó una reputación de maestro enérgico, entusiasta, pero bastante estricto. En muchos aspectos, tal como escribe su hermana Hermine, era un maestro nato.

Está interesado en todo, y sabe cómo escoger los aspectos más importantes de cualquier cosa y aclarárselos a los demás. Yo misma he tenido la oportunidad de ver enseñar a Ludwig en algunas ocasiones, pues dedicaba algunas tardes a los muchachos en mi escuela laboral. Era un placer extraordinario para todos nosotros. No sólo daba una clase, sino que intentaba conducir a los chicos a la solución correcta por medio de preguntas. En una ocasión les hizo inventar un motor de vapor, en otra diseñar una torre sobre la pizarra, y en otra dibujar figuras humanas en movimiento. El interés que despertaba era enorme. Incluso los muchachos menos dotados y que generalmente no solían atender sorprendían con respuestas asombrosamente buenas, y no hay duda de que competían a fin de que se les diera la oportunidad de responder o de desarrollar una demostración.

A pesar de sus recelos hacia el Movimiento de Reforma de la Escuela, fue entre reformadores como Putre y Wilhelm Kundt, el superintendente del distrito, entre quienes halló más estímulo y apoyo durante su carrera. Sus métodos de enseñanza compartían algunos de los principios básicos del Movimiento de Reforma, el más importante de los cuales era que a un niño no se le ha de enseñar simplemente a repetir lo que se le ha dicho, sino animarle a pensar los problemas por sí mismo. De este modo, los ejercicios prácticos jugaban un importante papel en su enseñanza. A los niños se les enseñaba anatomía juntando el esqueleto de un gato, astronomía observando el cielo por la noche, botánica identificando las plantas en sus paseos por el campo, arquitectura identificando estilos constructivos durante una excursión a Viena. Etcétera. Con todo lo que les enseñaba, Wittgenstein intentaba despertar en ellos la misma curiosidad y espíritu inquisitivo que él dirigía hacia todo lo que despertaba su interés.

Naturalmente, esto funcionaba mejor con unos niños que con otros. Wittgenstein logró resultados especialmente buenos con algunos de los chicos, y a un selecto grupo de sus alumnos favoritos, principalmente varones, les daba clases extra fuera del horario académico. Para estos niños se convirtió en una especie de figura paterna.

Sin embargo, para aquellos sin ningún talento especial, o cuyo interés no era despertado por el entusiasmo de Wittgenstein, se convirtió no en una figura de paternal amabilidad, sino en un tirano. El énfasis que ponía en la enseñanza de las matemáticas le llevaba a dedicar a ese tema las dos primeras horas de cada mañana. Creía que nunca era demasiado pronto para empezar con el álgebra, y enseñaba matemáticas de un nivel bastante más elevado de lo que correspondía a la edad de sus alumnos. Algunos,

especialmente las chicas, años después recordarían con horror las dos primeras horas del día. Una de ellas, Anna Brenner, rememora:

Durante la lección de aritmética, los que teníamos álgebra teníamos que sentarnos en la primera fila. Mi amiga Anna Völkerer y yo un día decidimos no contestar. Wittgenstein preguntó: «¿Cuánto es?» A la pregunta de cuánto eran tres veces seis, Anna dijo: «No lo sé.» Él me preguntó cuántos metros había en un kilómetro. No dije nada y recibí un cachete. Luego Wittgenstein dijo: «Si no lo sabes se lo preguntaré a uno de los pequeños, seguro que lo sabrá.» Después de la clase me llevó a su oficina y me preguntó: «¿Es que no quieres [hacer aritmética] o es que eres incapaz?» Yo dije: «Sí que quiero», Wittgenstein me dijo: «Eres una buena estudiante, pero en lo que se refiere a la aritmética... ¿O es que estás enferma? ¿Te duele la cabeza?» Mentí: «¡Sí!» «Entonces», dijo Wittgenstein, «por favor, por favor, Brenner, ¿puedes perdonarme?» Mientras decía esto juntaba las manos como si rezara. Inmediatamente sentí que mi mentira era una ignominia.

Como ilustra este relato, uno de los aspectos en los que los métodos de Wittgenstein diferían marcadamente de los recomendados en las reformas de Glöckel era en su uso del castigo corporal. Otra chica bastante floja en matemáticas recuerda que un día Wittgenstein le tiró del pelo con tanta fuerza que, cuando más tarde se lo peinó, se le cayeron al suelo bastantes cabellos. Las remembranzas de sus antiguos alumnos abundan en historias de «*Ohrfeige*» (cachetes) y «*Haareziehen*» (tirones de pelo) protagonizados por Wittgenstein.

A medida que las noticias acerca de esta brutalidad llegaba a oídos de los padres, crecía un sentimiento de hostilidad en su contra. No se trataba de que los aldeanos desaprobaran el castigo corporal, ni de que tales métodos de disciplina fueran poco corrientes, a pesar de las recomendaciones de Glöckel. Sin embargo, aunque se aceptaba que un muchacho revoltoso debía recibir un cachete si se portaba mal, nadie se esperaba que una chica incapaz de entender el álgebra recibiera el mismo trato. De hecho, nadie esperaba que una muchacha *entendiera* el álgebra.

Los aldeanos (incluyendo a algunos de sus colegas) estaban, en cualquier caso, dispuestos a sentir antipatía hacia un forastero excéntrico y aristócrata, cuyo anómalo comportamiento a veces divertía y a veces alarmaba. Una y otra vez se contaban anécdotas acerca de su *fremdheit*, hasta que se convirtió en una especie de leyenda en el pueblo. Se cuenta la historia, por ejemplo, de cómo una vez se juntó con dos de sus colegas para tocar un trío de Mozart: él mismo al clarinete, Georg Berger tocando con un violín la parte de la viola, y el director, Rupert Köllner, al piano. Berger recuerda:

Una y otra vez tuvimos que empezar desde el principio, sin que Wittgenstein se cansara lo más mínimo. ¡Finalmente se nos dio un intermedio!

El director, Ruper Köllner, y yo fuimos entonces tan espontáneamente desconsiderados que nos pusimos a tocar de memoria una melodía de baile. Wittgenstein reaccionó airado: «*Krautsalat! Krautsalat!*», gritó. Entonces recogió sus cosas y se fue.

Otro relato se refiere a la época en que asistió al catecismo en la iglesia católica del pueblo. Escuchó cuidadosamente las preguntas que el cura dirigía a los niños, en presencia del deán, y luego dijo de pronto, de manera muy audible: «¡Tonterías!»

Pero el mayor prodigio —y la historia por la que más fue recordado en el pueblo— se refiere a la época en que reparó el motor a vapor de la fábrica del pueblo, utilizando un método aparentemente milagroso. La historia la cuenta Frau Bichlmayer, la esposa de uno de los colegas de Wittgenstein, quien trabajaba en la fábrica:

Estaba en la oficina cuando el motor se paró y toda la fábrica se quedó de brazos cruzados. En aquellos días dependíamos del vapor. Y luego vinieron un montón de ingenieros, que fueron incapaces de repararlo. Cuando volví a casa le conté a mi marido lo que había pasado, y mi marido entonces contó la historia en la oficina de la escuela, y el maestro Wittgenstein le dijo: «¿Podría verla, podría conseguirme un permiso para que yo le echara un vistazo?» Entonces mi marido habló con el director, que le dijo que sí, que podía ir en seguida..., entonces él fue en compañía de mi marido directamente a la sala de motores, y dio una vuelta sin decir nada, sólo mirando. Y entonces dijo: «¿Podría conseguirme cuatro hombres?» El director dijo sí, y vinieron cuatro hombres, dos cerrajeros y dos más. Cada uno tenía que coger un martillo, y luego Wittgenstein asignó a cada hombre un número y un lugar distinto. Obedeciendo sus órdenes, tenían que golpear con el martillo en un lugar determinado según una secuencia: uno, cuatro, tres, dos...

De esta manera curó a la máquina de su avería.

Por este milagro Wittgenstein fue recompensado con ropa blanca, que al principio rechazó, y que luego aceptó para entregar a los niños más pobres de la escuela.

La gratitud de los aldeanos por este milagro, sin embargo, no fue suficiente para compensar la creciente desconfianza hacia su *fremdheit*, y en el trimestre de otoño las relaciones entre las dos partes se deterioraron gradualmente. Durante ese trimestre su hermana Hermine mantuvo un ojo vigilante y maternal puesto en los progresos que hacía Wittgenstein en su nueva profesión. Tenía que obrar de manera indirecta, a través de Hänsel, pues, mientras que Wittgenstein daba la bienvenida a las visitas de sus amigos vieneses, su familia tenía instrucciones estrictas de no verle ni ofrecerle ayuda. Devolvía sin abrir los paquetes de comida, y no respondía a las cartas.

Hänsel tranquilizó a Hermine diciéndole que, aunque con ciertas ten-

siones, Wittgenstein había superado el primer trimestre razonablemente bien. El 13 de diciembre, Hermine le escribió con un evidente alivio.

Ciertamente estoy muy agradecida por su amable carta. Primero me tranquilizó respecto de la angustia que Ludwig ha sufrido por culpa de los habitantes de Trattenbach y de su curiosidad; las cartas que él me escribió en esa época ofrecen una impresión alentadora, y con su lacónica manera de escribir me tranquilizaron doblemente. En segundo lugar aprecio enormemente todo lo que dice acerca de mi hermano, aunque de hecho no es nada distinto de lo que yo pienso. Naturalmente, lo que usted dice es cierto, aunque no es fácil tener a un santo por hermano, y a la expresión inglesa: «Prefiero ser un perro vivo a un santo muerto» me gustaría añadir: (Con frecuencia) preferiría tener por hermano a una *persona* feliz que a un *santo* infeliz.

Irónicamente, unas semanas después de esta carta, el 2 de enero de 1921, Wittgenstein le escribió a Engelmann censurándose por no haber elegido la carrera celestial.

Lamenté no haberte visto en Navidad. Me pareció bastante raro que quisieras esconderte de mí, por la siguiente razón: ¡He estado moralmente muerto durante más de un año! A partir de esto puedes juzgar por ti mismo si me encuentro bien o no. Soy uno de esos casos que quizá no resulten extraños hoy en día: tuve una tarea, no la llevé a cabo y ahora el fracaso está arruinando mi vida. Debería haber hecho algo positivo con ella, haberme convertido en una estrella del cielo. En lugar de eso he permanecido apegado a la tierra, y ahora me estoy extinguiendo gradualmente. Mi vida se ha vuelto realmente absurda, pues sólo consiste en episodios fútiles. La gente que hay a mi alrededor no lo ha notado y no lo entendería; pero sé que tengo una deficiencia fundamental. Alégrate, si es que no comprendes de qué estoy hablando.

Y lo cierto es que Engelmann no lo comprendía. Si Wittgenstein creía que tenía una tarea inacabada que cumplir, replicó, ¿por qué no lo hacía ahora, o al menos en un futuro próximo, cuando estuviera dispuesto para ello? Además, seguramente se equivocaba al hablar de una deficiencia *fundamental*; muchas veces habían comentado que nadie está tan extraviado como para que su posición sea irrevocable. Esta vez, sin embargo, la carta de Engelmann pulsó la tecla equivocada. «En este momento no puedo analizar mi situación en una carta», le escribió Wittgenstein. «No creo —por cierto— que tú lo acabes de comprender... No creo que me conviniera una visita tuya en un futuro próximo. En este momento apenas sabríamos qué hacer el uno con el otro.»

Engelmann había dejado de ser la persona a quien Wittgenstein se dirigía para que comprendiera su vida interior, y su lugar había sido ocupado por Hänsel. En su remembranza de Wittgenstein, Hänsel escribe:

«Una noche, mientras era maestro, tuvo la sensación de que había sido llamado, pero que había rechazado la llamada.» Esto quizá explique la mención a Engelmann de una tarea, cuyo cumplimiento le hubiera llevado al cielo, mientras que su negativa a llevarla a cabo le condenaba a permanecer ligado a la tierra.¹

O, para ser más exactos, ligado a Trattenbach. Durante los trimestres de primavera y verano de 1921, la alegría que sentía al principio de encontrarse en Trattenbach se fue transformando en disgusto, a medida que sus intentos de educar a los hijos de los aldeanos por encima de las expectativas a las que estaban acostumbrados se topaban cada vez con más incompreensión y resistencia por parte de los padres, de los propios niños

1. Esto se relaciona también con un sueño citado por Bartley (ignoramos de qué fuentes), que, según él, Wittgenstein tuvo «posiblemente a principios de diciembre de 1920». El sueño es el siguiente:

Yo era un cura. En el vestíbulo principal de mi casa había un altar; a la derecha del altar había una escalera que llevaba fuera de la casa. Era una gran escalera alfombrada de rojo, como la de la Alleeasse. Al pie del altar, y cubriéndolo en parte, había una alfombra oriental y junto al altar ciertos objetos religiosos. Uno de ellos era una vara hecha de un metal precioso.

Pero había tenido lugar un robo. Un ladrón había entrado por la izquierda y había robado la vara. Había que informar de ello a la policía, y ésta enviaba a un comisario que deseaba una descripción de la vara. Por ejemplo, ¿de qué metal estaba hecha? No sabía decirlo; ni siquiera era capaz de decir si era de plata o de oro. El oficial de policía me interrogó acerca de si, en primer lugar, la vara había existido. Entonces comencé a examinar las otras partes y enseres del altar y observé que la alfombra era una alfombra para arrodillarse de las que utilizan los árabes. Mis ojos comenzaron a enfocar el borde de la alfombra. Era de un color más apagado que el de la parte central, más bonito. De manera curiosa, me pareció desvalda. Sin embargo, aún era fuerte y firme.

Ésta es la parte del libro de Bartley que indica de manera más notoria que al escribirlo tuvo acceso a un manuscrito de Wittgenstein. Bartley no sólo cita el sueño como si fuera descrito por el propio Wittgenstein; también da unas interpretaciones sugeridas por éste y «alguien más, posiblemente Hänsel». Además, contrariamente a los «episodios del Prater», la información de Bartley —el contenido del sueño, su duración, e incluso las interpretaciones dadas por Hänsel y Wittgenstein— se relaciona de manera verosímil con información de otras fuentes. Bartley incluso nos ofrece la reacción de Wittgenstein a la interpretación de Hänsel (que relaciona el simbolismo del sueño con imágenes tomadas del Antiguo Testamento):

A Wittgenstein le desconcertaba pensar que si tal interpretación iba pareja a ese sueño, ese sueño fuera *juyo*.

Esta reacción también es muy verosímil. Según Bartley, el propio Wittgenstein se sentía inclinado a interpretar el sueño en términos alquímicos. La vara es al mismo tiempo un símbolo fálico (su «yo vil») y un símbolo de la transformación alquímica (un metal vil se transforma en oro o plata), una transformación de la que Wittgenstein es incapaz de convencer a su conciencia, representada por el policía que duda.

De este modo, si analizamos la carta de Wittgenstein a Engelmann a la luz de la evocación de Hänsel y del sueño citado por Bartley, llegamos a una convincente narración del cambio profundo en su estado de ánimo que evidentemente tuvo lugar en el período de las Navidades de 1921. Puesto que era incapaz de convencerse de que pudiera tener lugar en su interior la transformación que tanto deseaba, se negó a seguir lo que él consideraba como una llamada al sacerdocio. El rechazo podría explicarse como una «deficiencia fundamental», pues de otro modo la tan anhelada transformación seguramente sería posible. Él era realmente el metal vil; *tenía* que permanecer apegado a la tierra.

(aquellos que se veían incapaces de llegar al nivel requerido por Wittgenstein) y de sus colegas.

En marzo recibió una carta de Russell en respuesta a su entusiasta carta de septiembre. «Me asombra que te guste ser maestro de escuela elemental», escribió Russell, «y que te lleves bien con los niños.»

Es un trabajo honesto, tan honesto como el que más, y todo el mundo hoy en día está metido en algún camelo, cosa de la que tú has escapado.

El propio Russell estaba de buen humor, disfrutando de Pekín, y regocijándose con la afrenta que provocaba a la moralidad convencional (británica) el hecho de que viviera abiertamente en pecado con Dora Black. «Me gusta China y los chinos», le dijo a Wittgenstein.

Son indolentes, afables, amantes de la carcajada, como niños buenos. Son muy buenos y amables conmigo. Todas las naciones les atacan y dicen que no se les debe permitir disfrutar de la vida a su manera. Se les obligará a formar un ejército y una armada, a desenterrar su carbón y a fundir el hierro, mientras que lo que ellos desean es hacer versos y pintar cuadros (muy hermosos) y componer extrañas músicas, exquisitas pero casi inaudibles, con instrumentos de muchas cuerdas con borlas verdes. Miss Black y yo vivimos en una casa china, construida alrededor de un patio, te envío una foto mía en la puerta de mi estudio. Mis estudiantes son todos bolcheviques, porque es la moda. Están asombrados de que yo no sea bolchevique. No están lo suficientemente avanzados para la lógica matemática. Les doy clases de psicología, filosofía, política y Einstein. De vez en cuando les invito a una pequeña fiesta y encienden fuegos artificiales en el patio. Esto último les gusta más que las clases.

Wittgenstein en seguida le hizo saber a Russell que el entusiasmo que había experimentado al principio de su estancia en Trattenbach había dado paso a un sentimiento de disgusto hacia sus habitantes. «Siento que encuentres tan desagradable a la gente que te rodea», replicó Russell. «No creo que la naturaleza humana sea gran cosa en ninguna parte, y me atrevería a decir que allí donde vayas te encontrarás con que tus vecinos son igualmente detestables.» «No», insistió Wittgenstein, «aquí son mucho más inútiles e irresponsables que en ninguna otra parte.» Russell seguía sin estar convencido.

Siento mucho que te sea tan difícil tratar con la gente de Trattenbach. Pero me niego a creer que sean peores que el resto de la raza humana: mi instinto lógico se rebela contra esa idea.

«Tienes razón», concedió finalmente Wittgenstein; «los habitantes de Trattenbach no son especialmente peores que el resto de la raza humana.»

Lo que pasa es que Trattenbach es un lugar particularmente insignificante de Austria y los *austriacos* han caído tan miserablemente bajo desde la guerra que es demasiado sombrío hablar de ello. Eso es lo que pasa.

Russell le había dicho a Wittgenstein que había dejado el manuscrito del *Tractatus* en Inglaterra en manos de Dorothy Wrinch, una amiga suya, «buena matemática y estudiante de lógica matemática», con instrucciones de que intentara hacer que se editara. «Estoy decidido a hacer que se publique tu manuscrito», afirmaba, «y si no se ha logrado durante mi ausencia, me encargaré personalmente del asunto en cuanto llegue.»

Aparte de estas estimulantes noticias, la única alegría de la vida de Wittgenstein durante el trimestre de verano fue su relación con uno de sus alumnos, un muchacho procedente de una de las familias más pobres del pueblo, llamado Karl Gruber. Gruber era un muchacho de talento que respondía bien a los métodos de Wittgenstein. Al igual que muchos de sus pupilos, al principio encontró el álgebra difícil. «Era incapaz de comprender», recordaría más tarde, «cómo se podía calcular utilizando letras del alfabeto.» Sin embargo, tras recibir un cachete de Wittgenstein, comenzó a tomárselo en serio. «Pronto fui el mejor de la clase en álgebra.» Al acabar el trimestre de verano, lo normal era que dejara la escuela y comenzara a trabajar en la fábrica. Wittgenstein estaba decidido a hacer todo lo que pudiera para que no se interrumpiera la educación del muchacho. El 5 de julio escribió a Hänsel explicándole la situación de Gruber y pidiéndole consejo. Dado que sus padres no podían permitirse enviarlo a un internado, ¿qué se podía hacer? ¿Se le podría encontrar un lugar gratis o barato en alguna de las escuelas de enseñanza media de Viena? «En mi opinión sería una gran lástima para el muchacho», escribió, «el no poder proseguir su educación.» Hänsel replicó sugiriendo la posibilidad del Calasanzverein, un establecimiento católico de Viena, que alojaba a estudiantes pobres. Mientras tanto, sin embargo, se decidió que el propio Wittgenstein seguiría dándole clases al muchacho, incluso después de que dejara la escuela, y que Hänsel actuaría como su esporádico examinador, poniéndole a prueba para ver si alcanzaba el nivel exigido para entrar en uno de los Gymnasium de Viena.

Durante las vacaciones de verano, Wittgenstein viajó a Noruega con Arvid Sjögren. Era la primera vez que iba allí desde 1914, y durante la visita finalmente vio la casa que había sido construida para él durante su ausencia. Se fueron con muy poco dinero, y tuvieron que pasar una noche *en route* en un albergue del Ejército de Salvación de Hamburgo. Fueron, como le explicaba en una carta a Hänsel, unas vacaciones de trabajo: «Trabajo desde primera hora de la mañana hasta la tarde en una especie de taller de carpintería, y en compañía de Arvid construimos cajones de embalar. De este modo me gano un montón de dinero.» Como

siempre, de todos modos, la recompensa que buscaba con ese trabajo duro era la paz mental. «Creo que ha sido muy bueno hacer este viaje», le dijo a Hänsel.

Poco después de su regreso a Trattenbach, Wittgenstein se enteró por Russell de que finalmente iba a publicarse el libro. Russell había regresado de China en agosto, en compañía de Dora Black, esta última embarazada de seis meses, y los dos primeros meses tras su regreso a Inglaterra los ocupó en asegurarse de la legitimidad de su hijo. En China había hecho todo lo posible a fin de solucionar su situación, escribiendo al Trinity para rechazar el puesto de profesor que le habían ofrecido («porque», diría más tarde, «estaba viviendo en abierto pecado») y disponiéndolo todo para divorciarse de su mujer, Alys. Pero la inminente llegada de un posible heredero para su título de conde le impelía a dar algunos pasos hacia la respetabilidad. Recibió el divorcio definitivo de Alys el 21 de septiembre, se casó con Dora seis días más tarde, y el bebé, John Conrad, el futuro cuarto conde de Russell, nació el 16 de noviembre.

Tras haber dado los pasos necesarios para asegurarse de que su hijo heredaría su título, Russell concentró su atención en la publicación del libro de Wittgenstein. Por medio de su amigo C. K. Ogden se aseguró de que apareciera en Inglaterra en una serie de monografías editadas por Kegan Paul y denominadas *The International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method*, de la que recientemente Ogden se había convertido en editor. El libro todavía se veía como un riesgo financiero, aunque tolerable. «Como no pueden perder más de cincuenta libras editándolo, creo que es muy satisfactorio que lo hayan aceptado», le escribió Ogden a Russell el 5 de noviembre, «aunque naturalmente si hicieran pronto una segunda edición y de pronto bajaran los costes de impresión, podrían cubrir pérdidas.»

Independientemente de estas negociaciones, la amiga de Russell, Dorothy Wrinch, mientras aquél estaba aún en China, se había asegurado la aceptación del libro en una publicación alemana llamada *Annalen der Naturphilosophie*, editada por Wilhelm Ostwald. Russell, aun sabiendo lo que Wittgenstein opinaba de la traducción alemana de su introducción al *Tractatus*, no la había retirado del manuscrito, asumiendo que Miss Wrinch procuraría encontrar un editor inglés. Sin embargo, tras el rechazo por parte de Cambridge University Press, Miss Wrinch —considerando, sin duda correctamente, que era su única oportunidad de éxito— lo había intentado con los editores de tres publicaciones alemanas. Sólo había recibido respuesta positiva de Ostwald, y eso sólo a causa de la introducción de Russell. «En cualquier otro caso habría declinado aceptar el artículo», le escribió Ostwald a Miss Wrinch el 21 de febrero.

Pero tengo a Mr. Bertrand Russell en tan alta consideración, tanto por sus estudios como por su personalidad, que con mucha satisfacción publicaré el artículo de Mr. Wittgenstein en mi *Annalen der Naturphilosophie*: la Introducción de Mr. Bertrand Russell será particularmente bienvenida.

El 5 de noviembre, tras recibir las pruebas de Ostwald y una promesa de Ogden de que aparecería en la serie Kegan Paul, Russell escribió a Wittgenstein para hacerle saber cómo estaban las cosas. Le dijo que Ostwald publicaría su introducción: «Lo siento, pues me temo que no te gusta, pero como verás por esta carta, es algo que no se ha podido evitar.»

En una frase que posiblemente conmocionó a Wittgenstein, Russell le dijo: «En cuanto a mí, ahora estoy casado en Miss Black, y espero que mi hijo nazca dentro de unos días.»

Hemos comprado esta casa [31 de Sydney Street, Londres] y hemos traído tus muebles de Cambridge, que nos gustan mucho. Probablemente el niño nazca en tu cama.

Instó a Wittgenstein para que fuera a Inglaterra, ofreciéndose a costearle los gastos como pago suplementario por sus muebles: «Tus cosas valen mucho más de lo que pagué por ellas, y pagaré mucho más siempre que quieras. Cuando las compré no sabía lo mucho que obtenía». En una carta calculaba que aún debía a Wittgenstein 200 libras: «No veo por qué debería estafarte sólo porque Jolley subestimó el valor de tus cosas».

Wittgenstein contestó el 28 de noviembre: «Debo admitir que me complace que lo mío vaya a editarse», escribió. «Aun cuando Ostwald no sea más que un charlatán.»

¡Mientras no me lo estropee! ¿Vas a leer las pruebas? Si es así, por favor, encárgate de que se imprima exactamente tal como lo escribí. Es muy capaz de alterar la obra para que encaje con su propio gusto, poniéndolo todo en su estúpida ortografía, por ejemplo. Lo que más me complace es que también vaya a salir en Inglaterra.

Evidentemente, Russell tenía poco tiempo para leer las pruebas con meticulosidad, y en cualquier caso el libro ya estaría en la imprenta antes de que las recibiera. Las pruebas, por tanto, se quedaron sin corregir. Lejos de alterar la obra para que encajara con su propio gusto, Ostwald —aparentemente sin el menor interés ni preocupación por el significado de la obra que estaba publicando— lo editó exactamente igual que el mecanoscrito. De este modo se encuentran, por ejemplo —además de las muchas erratas normales— signos de máquina de escribir donde se esperaba encontrar símbolos de la lógica russelliana: «!» en lugar de la barra de Sheffer; «/» por el signo de negación (y a veces también por barra de Sheffer); y la letra mayúscula C por inferencia material.

Wittgenstein no fue consultado por Ostwald en ninguna fase de la publicación; tampoco se le enviaron separatas. Cuando Russell le dijo que finalmente estaba en la imprenta, tuvo que escribir a Hänsel para pedirle que buscara un ejemplar de los *Annalen der Naturphilosophie* en las librerías de Viena. La búsqueda fue infructuosa, y no fue hasta abril del año siguiente, en que Ogden le envió un ejemplar, cuando Wittgenstein final-

mente vio cómo se había editado su obra. Se quedó horrorizado. Vio la publicación, le dijo a Engelmann, que parecía una «edición pirata», y no fue hasta la aparición de la edición inglesa, en 1922, cuando consideró que su obra se había publicado adecuadamente.

Russell puso en movimiento los engranajes de la edición inglesa cuando, el 6 de diciembre, escribió de nuevo a Ogden, enviándole la carta de Wittgenstein del 28 de noviembre.

En su carta Wittgenstein concede toda la autoridad necesaria para seguir adelante, de modo que puede decirle a los editores que todo va bien... estoy muy aliviado de que W. se tome todo el asunto tan juiciosamente.

Durante los meses de invierno de 1921-1922, utilizando una separata de la edición de Ostwald, el libro fue traducido al inglés por Frank Ramsey, por entonces un estudiante de dieciocho años del King's College, amigo de Ogden y al que ya se reconocía como una destacada promesa en el campo de las matemáticas.

Wittgenstein recibió la traducción de Ramsay hacia finales de marzo, junto con un cuestionario en el que se le pedía su opinión sobre algunos puntos concretos que habían dejado un tanto confusos tanto a Ogden como a Ramsey. En algunos casos, estas confusiones eran el resultado de la descuidada edición del texto alemán por parte de Ostwald; en otras, se debían a una comprensión defectuosa del significado que Wittgenstein quería expresar. Aunque Wittgenstein no sabía si se debía a una cosa o a la otra, pues no se le había enviado copia alguna de la edición de Ostwald. De hecho, por entonces dudaba de que Ostwald lo hubiera editado... o de que lo editara alguna vez.

La tarea de corregir la traducción fue por tanto larga y dificultosa, aunque hacia el 23 de abril Wittgenstein ya había completado una detallada lista de comentarios y sugerencias, que envió a Ogden. En su mayor parte, las sugerencias estaban motivadas por un desco de hacer que el inglés sonara lo más natural posible, y relajar así la literalidad de la traducción de Ramsey. No sólo se vio obligado a definir frases y palabras concretas del alemán; también tuvo que explicar lo que él quería decir con ellas, y encontrar así la expresión que captara el tono y el significado. De este modo, hasta cierto punto, la versión inglesa no es simplemente una traducción del alemán, sino una formulación de las ideas de Wittgenstein.

La primera cuestión suscitada por Ogden se refería al título. Ostwald lo había publicado con el título alemán de Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, el cual, al traducirse literalmente, da el escasamente elegante de «Tratado lógico-filosófico». Russell había sugerido «Lógica filosófica» como alternativa, mientras que Moore —en una consciente referencia al *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza— había propuesto el de «Tractatus Logico-Philosophicus» como el «obvio e ideal». Naturalmente no era un título que tranquilizara al público respecto de la accesibilidad

del libro, y a Ogden le provocaba un vago desasosiego. «Como título comercial», le dijo a Russell, «*Lógica filosófica* es mejor, siempre que transmita la idea del libro correctamente.»

Wittgenstein puso fin a la polémica. «Creo que el título en latín es mejor que el actual», le dijo a Ogden.

Pues aunque *Tractatus Logico-Philosophicus* no es el *ideal*, posee algo del significado correcto, mientras que «*Lógica filosófica*» es erróneo. ¡De hecho no sé lo que significa! La lógica filosófica es algo que no existe. (A menos que uno crea que, ya que todo el libro es absurdo, bien puede el título ser también absurdo.)

Las sugerencias y comentarios hechos por Wittgenstein fueron cuidadosamente considerados por Ogden (quien, en su correspondencia con Wittgenstein, se nos aparece como el editor más escrupuloso y complaciente que un autor puede desear), y el texto fue alterado a la luz de tales indicaciones. En mayo, el texto inglés había llegado a una versión más o menos definitiva.

Había otro problema. Mientras preparaba el texto mecanografiado, Wittgenstein había redactado una serie de comentarios suplementarios, que, con una excepción, no estaban incluidos en el texto definitivo. Estos comentarios suplementarios estaban numerados, y la excepción era el n.º 72, que tenía que ser la proposición 4.0141, una elaboración del comentario precedente que compara la relación figurativa entre el lenguaje y el mundo con la relación entre un pensamiento musical, una grabación gramofónica y una partitura musical. Sin embargo, en la edición de Ostwald, la proposición 4.0141 reza, bastante estrafalariamente: «(Siehe *Ergänzung* Nr. 72)». Evidentemente, o bien había perdido la lista suplementaria o bien ni siquiera la había recibido, y es de presumir que no la encontró más inteligible que las restantes proposiciones del libro. Fue Ogden quien expresó sus dudas acerca de la traducción de Ramsey: «(Ver Supplemento n.º 72)». «¿Qué es esto?», preguntó Ogden. «Me parece que aquí hay algún error.»

En su contestación, Wittgenstein le explicó lo de los suplementos, y le proporcionó a Ogden una traducción de lo que había pretendido incluir en el libro. Esto despertó en la mente de Ogden la sospecha de que pudiera haber más suplementos para dilucidar y ampliar lo que, después de todo, era un libro bastante difícil —y breve.

Wittgenstein se negó a remitirle más. «No hay ni que pensar en editarlas», le dijo a Ogden. «Los suplementos son exactamente lo que *no* debe editarse. Además, REALMENTE NO CONTIENEN NINGUNA ACLARACIÓN, sino que aún son menos claros que el resto de mis proposiciones.»

Y respecto a la brevedad del libro, *lo siento terriblemente; pero ¿qué puedo hacer?* Si me expresiera como a un limón, no me sacaría nada más. Dejar que editara los *Ergänzungen* no supondría remedio alguno. Sería

como si hubiera acudido a un carpintero para que le hiciera una mesa y se la hubiera hecho demasiado corta y ahora le enviara las virutas y el serrín y otros desperdicios junto con la mesa para hacerla más alta. (En lugar de imprimir los *Ergänzungen* para hacer el libro más grueso, deje una docena de hojas en blanco para que el lector escriba unos cuantos tacos cuando haya comprado el libro y no lo entienda.)

En junio, cuando el libro estaba a punto para ir a la imprenta, Ogden le envió una declaración a Wittgenstein para que éste la firmara, por la que cedía a Kegan Paul todos los derechos de publicación del libro, «En referencia a su publicación en alemán y en inglés en la International Library of Psychology & Philosophy con el título de *Tractatus Logico-Philosophicus*». Bajo los términos del contrato, Wittgenstein no percibiría nada por los derechos del libro, ni tampoco royalties por las ventas. Cuando en 1933 se planeó hacer una reimpresión, intentó convencer a Kegan Paul de que le pagaran derechos de autor, pero no le respondieron, y por eso llevó su nuevo libro a otra editorial. En aquella época, sin embargo, estaba menos preocupado por el pago que por asegurarse de que a Fanny Pinsent, la madre de David, se le enviara un ejemplar con la dedicatoria a su hijo. En todas las cartas que le escribió a Ogden durante la fase final de la publicación, le pidió que encontrara a Mrs. Pinsent y se asegurara de que recibía su ejemplar.

Las pruebas estuvieron listas en julio, y Wittgenstein las devolvió, debidamente corregidas, la primera semana de agosto. Parece ser que los editores querían adjuntar algunos detalles de la biografía de Wittgenstein y de las peculiares circunstancias en las que se escribió el libro, mencionando el campo de prisioneros de Monte Cassino, etcétera. Wittgenstein respondió a esto con un mordaz menosprecio. «En referencia a su nota acerca del monasterio italiano, etc. etc.», le escribió a Ogden el 4 de agosto, «haga lo que le plazca.»

... aunque que me maten si entiendo para qué. ¿Por qué debería el crítico saber mi edad? Es tanto como decir: ¿Puede esperarse algo más de un chaval que escribe un libro en medio del terrible ruido que debía de haber en el Frente Austríaco? Si supiera que el crítico en cuestión cree en la astrología, le sugeriría que imprimiera la fecha y la hora de mi nacimiento en la portada del libro a fin de que pudiera hacerme *el horóscopo*. (26/IV 1889, 18 horas.)

Cuando se publicó el libro, Wittgenstein ya se había ido de Trattenbach. El 23 de octubre le había insinuado a Russell que ése iba a ser su último año allí, «porque no me llevo bien con los demás profesores», y que a partir de entonces su vida en Trattenbach se había hecho cada vez más difícil. Estaba decidido a ensanchar los horizontes de, al menos, los estudiantes más capaces, y las clases particulares que le daba a Karl Gruber se ampliaron para incluir a algunos de los mejores alumnos de su nueva

clase. Entre ellos estaban Emmerich Koderhold y Oskar Fuchs. Encontró resistencia en los padres de los tres alumnos. Cuando quiso llevar a Fuchs a Viena para que viera una obra de teatro, se le denegó el permiso, pues la madre de Fuchs no deseaba confiar a su chico a «ese loco»... Cuando le sugirió al padre de Koderhold que su hijo podría llegar a ir a una escuela de segunda enseñanza en Viena, y que debía hacerlo, se le dijo que eso no había ni que discutirlo; necesitaba al chico para que le ayudara a dirigir la granja. La mayor decepción, sin embargo, la tuvo con Karl Gruber, el estudiante de más talento. Cada día después de la escuela, desde las cuatro hasta las siete y media, Wittgenstein dirigía a Gruber en unos estudios intensivos, concentrándose en latín, matemáticas, geografía e historia. De vez en cuando Hänsel examinaba los progresos de Gruber, especialmente en latín, la asignatura que Wittgenstein se sentía menos cualificado para enseñar. El plan era conseguir que Gruber asistiera a un instituto en Viena. Mientras fuera a clase, Gruber, viviría con Hermine, y ahí residía una dificultad: «Lo habría encontrado una humillación», explicaría posteriormente Gruber.

No quería pedir limosna, y me hubiera parecido que estaba recibiendo caridad. Habría ido a Viena como un «pobre chaval» y habría tenido que dar las gracias por cada miga de pan.

Quizá por esta razón, o quizá simplemente agotado por el esfuerzo de estudiar durante tres horas y media cada día, al tiempo que trabajaba en la fábrica del pueblo, y no recibiendo más que desánimo por parte de su familia, Gruber le dijo a Wittgenstein que no quería proseguir las clases. El 16 de febrero de 1921, Wittgenstein le escribió a Hänsel: «Hoy he tenido una conversación con Gruber, que vino a devolverme algunos libros. Resulta que no le entusiasma demasiado seguir con las clases... Naturalmente no tiene ni idea del rumbo que ha tomado, por ejemplo no sabe lo malo que es el paso que está dando. Cómo iba a saberlo. ¡Triste! ¡Triste!»

«Ojalá no tuvieras que trabajar tanto en esa escuela elemental», le escribió Russell el 7 de febrero; «debe de ser muy monótono.» Wittgenstein le contestó que, de hecho, últimamente se había sentido muy deprimido, pero no porque le pareciera repugnante enseñar en una escuela elemental: «¡Al contrario!»

Pero es *duro* ser maestro en un país en el que la gente está tan completa y absolutamente desesperada. En este lugar no hay un alma con la que pueda intercambiar ni una sola palabra razonable. ¡Sólo Dios sabe cómo me las arreglaré para seguir aguantándolo!

Russell le había escrito acerca de «cuánto prefería China a Europa»: «la gente es más civilizada; sigo deseando regresar». Sí, contestó Witt-

genstein, «te creo cuando dices que encontraste más agradable la China que Inglaterra, aunque no hay duda de que Inglaterra es mil veces mejor que este pueblo».

También en su correspondencia con Ogden hay indicios de que ya comenzaba a volver la mirada hacia Inglaterra, a fin de estar al menos con las personas con las que podía hablar. En sus cartas, con frecuencia pregunta por sus viejos amigos de Cambridge, en especial por Johnson y Keynes, y pide que se les mande saludos.

Durante todo el verano contempló con mucha ilusión y entusiasmo un posible encuentro con Russell, quien planeaba viajar al continente para visitar a su hermano y a la mujer de éste en Suiza. Originariamente, el plan era que Wittgenstein se reuniera allí con Russell, pero en lugar de eso acordaron verse en Innsbruck y pernoctar allí una noche. El tono de la correspondencia mediante la cual concertaron esta cita es cálido y amistoso, y no muestra indicio de las diferencias que iban a surgir entre ambos. Intercambiaron algunos comentarios acerca de la funesta situación en Europa, cada uno diciéndole al otro cuánto anhelaba ese encuentro, y Wittgenstein le preguntó afectuosamente a Russell por su mujer y su hijo («El pequeño es un encanto», contestó Russell. «Al principio era exactamente igual que Kant, pero ahora parece más un bebé.»)

Y aun así el encuentro resultó una gran decepción para ambas partes, y de hecho fue la última vez que se vieron como amigos. Según Dora, lo que lo convirtió en un «encuentro tormentoso» fueron las «circunstancias de la época». La inflación estaba en Austria en su punto más alto, y «Todo el lugar estaba lleno de crueles buitres, turistas que se aprovechaban de lo baja que estaba la moneda para pasarlo bien a expensas de los austriacos».

Recorrimos las calles intentando encontrar habitaciones en las que alojarnos; Wittgenstein sentía una herida en su orgullo ante el estado de su país y ante su incapacidad por mostrar algún tipo de hospitalidad.

Por fin encontraron una sola habitación, y los Russell ocuparon la cama, mientras que Wittgenstein dormía en el sofá. «Pero el hotel tenía una terraza, donde resultaba agradable sentarse mientras Bertie hablaba de cómo llevar a Wittgenstein a Inglaterra». Niega enérgicamente que en esa ocasión ambos discutieran: «Wittgenstein nunca era una persona fácil, pero yo creo que cualquier diferencia se basaba en sus ideas filosóficas.»

El propio Russell, sin embargo, recuerda que las diferencias eran religiosas. Decía que Wittgenstein estaba «muy apenado por el hecho de que yo no fuera cristiano», y en esa época estaba «en la cúspide de su ardor místico». Él «me aseguró con mucha seriedad que era mejor ser bueno que ser inteligente», pero, no obstante (Russell parece ver aquí una divertida paradoja), estaba «aterrorizado por las avispas y las chinches, y se veía incapaz de pasar otra noche en el alojamiento que habíamos encontrado en Innsbruck».

En una época posterior de su vida Russell dio la impresión de que,

tras su encuentro en Innsbruck, Wittgenstein le consideraba demasiado malvado como para relacionarse con él, y así abandonó todo contacto. A Russell le gustaba que le consideraran malvado, y no hay duda de que éste es el aspecto de su encuentro que más grabado quedó en su memoria. Wittgenstein, de hecho, desaprobaba sus costumbres sexuales, y antes de su encuentro en Innsbruck había intentado encauzarle hacia la contemplación religiosa, sugiriéndole que leyera la *Religiösen Streitschriften* de Lessing (una sugerencia que Russell no aceptó). Pero no es cierto que Wittgenstein rehuyera todo contacto con Russell a partir de entonces; al menos le escribió dos cartas tras ese encuentro, y cada una de ellas comienza: «Hace mucho que no sé nada de ti.»

Los indicios sugieren, por tanto, que fue Russell quien cortó la comunicación. Es posible que encontrara la seriedad religiosa de Wittgenstein demasiado fastidiosa como para tolerarla. Pues, si bien es cierto que Wittgenstein se hallaba en la «cúspide de su ardor místico», es igualmente cierto que Russell estaba en lo más álgido de su acritud atea. Había desaparecido el trascendentalismo inspirado por Ottoline, presente en obras como «La esencia de la religión» y «Misticismo y lógica»; en su lugar había un feroz anticristianismo, el cual, en su papel ahora consabido de escritor popular y personaje público, no perdía oportunidad de expresar.

Todo ello tiene que ver también con una cuestión quizá más profunda, y en la que Engelmann pone mucho énfasis: la diferencia entre intentar mejorar el mundo e intentar mejorarse a uno mismo. Y, de nuevo, no era sólo que Wittgenstein se hubiera vuelto más introspectivo e individualista, sino que Russell lo era mucho menos. La guerra le había convertido en socialista, y le había convencido de la urgente necesidad de cambiar la manera de gobernar el mundo; subordinaba las cuestiones de moralidad personal a la preocupación primordial de hacer del mundo un lugar más seguro. Existe un relato narrado por Engelmann que ilustra la diferencia de una manera palmaria, y seguramente debe de referirse al encuentro de Innsbruck.

Cuando en los años veinte Russell quiso fundar o unirse a una Organización Mundial para la Paz y la Libertad o algo similar, Wittgenstein le censuró tan severamente que Russell le dijo: «Bueno, supongo que *tú* preferirías fundar una Asociación Mundial para la Guerra y la Esclavitud», a lo cual Wittgenstein asintió apasionadamente: «¡Sí, eso es lo que preferiría!»

Si eso es cierto, entonces bien pudiera ser que fuera Russell quien considerara a Wittgenstein demasiado malvado como para relacionarse con él. Pues no puede existir un repudio más absoluto de la idea ética sobre la que basaba el resto de las actividades de su vida.

En cualquier caso, Russell no hizo ningún intento de comunicarse con Wittgenstein ni de convencerle para que fuera a Inglaterra. Si Wittgenstein iba a huir del «odioso y vil» campesinado austríaco, no sería a través de su antiguo profesor de Cambridge.

Que el período que Wittgenstein pasó como profesor de enseñanza elemental no fuera un éxito se debió en gran medida a su propia devoción por la tarea. Sus grandes esperanzas y sus severos métodos para imponerlas habían desconcertado y asustado a todos sus alumnos a excepción de una minoría; había despertado la hostilidad de sus padres y había fracasado a la hora de llevarse bien con sus colegas. Y, como Russell le había obligado a admitir, la maldad no se hallaba sólo entre los aldeanos de Trattenbach: era muy probable que se encontrara con la misma reacción en todas partes.

Hay indicios de que habría abandonado la enseñanza si hubiera encontrado algo mejor que hacer. Al igual que había hablado con Russell acerca de la posibilidad de regresar a Inglaterra, también había discutido con Engelmann la posibilidad de una «fuga a Rusia». A qué se hubiera dedicado en uno u otro lugar, no lo sabía. Ciertamente no a la filosofía: había dicho todo lo que tenía que decir acerca de *eso* en su libro.

Mientras tanto, en septiembre de 1922 comenzó a dar clases en una nueva escuela situada en la misma zona que Trattenbach, esta vez una escuela secundaria en un pueblo llamado Hassbach. Fue allí sin grandes esperanzas. Antes de comenzar informó a Engelmann de que se había formado «una impresión muy desagradable del ambiente que reina aquí (profesores, el cura párroco, etc.)». Esas personas, dijo, «no son humanas en absoluto, sino abominables gusanos». Quizá había creído que le sería más fácil tratar con profesores de secundaria, pero de hecho encontraba completamente insoportable la idea que éstos tenían de ofrecer una «enseñanza especializada», y pronto deseó regresar a la escuela elemental. Estuvo allí apenas un mes.

En noviembre comenzó a dar clases en la escuela primaria de Puchberg, un agradable pueblo en las montañas de Schneeberg, ahora un popular centro de esquí. De nuevo le resultó enormemente difícil hallar algo de humanidad en las personas que le rodeaban; de hecho, le dijo a Russell que no eran personas en absoluto, sino que tenían una cuarta parte de animal y tres cuartas partes de ser humano.

Poco después de su llegada a Puchberg recibió por fin los ejemplares del *Tractatus*. El 15 de noviembre le escribió a Ogden: «Realmente son muy bonitos. Ojalá su contenido sea la mitad de bueno que su apariencia externa». Se preguntaba si Johnson —cuyos primeros dos volúmenes de su obra sobre lógica en tres tomos se había publicado recientemente— lo compraría: «Me gustaría saber qué piensa él del libro. Si le ve, déle mis saludos.»

Naturalmente, en Puchberg no había nadie con quien hablar de filosofía, pero al menos encontró a alguien con quien compartir su pasión por la música: Rudolf Koder, un pianista de mucho talento que enseñaba música en la escuela. Al oír a Koder tocar la Sonata «Claro de Luna», Wittgenstein entró en la sala de música y se presentó. Desde entonces los dos se reunieron casi cada tarde para interpretar duetos

para clarinete y piano: las sonatas para clarinete de Brahms y Labor, y arreglos de los quintetos con clarinete de Brahms y Mozart.

Posteriormente se uniría a estas sesiones musicales un minero del pueblo llamado Heinrich Postl, miembro del coro local. Postl, que se convertiría en buen amigo y en una suerte de protegido de Wittgenstein, sería empleado posteriormente como portero y vigilante por la familia Wittgenstein. Éste le dio algunos ejemplares de sus libros favoritos —el *Resumen del Evangelio* de Tolstói y el *Schatzkästlein* de Hebel— y buscó inculcarle sus propias creencias morales. Así, cuando una vez Postl le comentó que deseaba mejorar el mundo, Wittgenstein le replicó: «Pues mejórese a usted mismo; eso es lo único que *puede* hacer para mejorar el mundo.»

Aparte de Koder y Postl, Wittgenstein hizo pocos amigos entre el profesorado y los aldeanos. Al igual que en Trattenbach, su método de enseñanza elevó a algunos de sus alumnos a una altura que de otro modo no hubieran alcanzado, y marcó un antagonismo con los padres debido al desbarajuste que eso provocaba en las labores que en casa desempeñaban los hijos.

Mientras Wittgenstein luchaba para enseñar en una escuela de primera enseñanza, el *Tractatus* se iba convirtiendo en tema de atención dentro de la comunidad académica. En la Universidad de Viena, en 1922, el matemático Hans Hahn daba un seminario acerca del libro, y, posteriormente, el *Tractatus* llamaría la atención de un grupo de filósofos encabezado por Moritz Schlick: el grupo que evolucionaría hasta formar el famoso Círculo de Viena de Positivistas Lógicos. También en Cambridge el *Tractatus* se convirtió en centro de discusión por parte de un pequeño pero influyente grupo de catedráticos y estudiantes. En Cambridge, la primera discusión pública del libro probablemente tuvo lugar en enero de 1923, cuando Richard Braithwaite pronunció una conferencia ante el Club de Ciencia Moral sobre el tema «La lógica de Wittgenstein tal como se expone en su *Tractatus Logico-Philosophicus*».

Durante un tiempo, el único contacto de Wittgenstein en Cambridge siguió siendo Ogden, quien en marzo le envió un ejemplar de su libro de reciente publicación *El significado del significado*, escrito conjuntamente con el poeta y crítico literario I. A. Richards. Ogden consideraba que el libro proporcionaba una solución causal al problema del significado planteado por Wittgenstein en el *Tractatus*. Éste lo veía como algo irrelevante. «Creo que debo confesarle con franqueza», escribió, «que me parece que no ha *captado los problemas* que —por ejemplo— yo abordaba en mi libro (les haya dado o no la solución correcta).» En una carta a Russell del 7 de abril iba más lejos.

Hace poco he recibido *El significado del significado*. Seguramente también te lo han enviado. ¿No es un libro miserable? ¡La filosofía no es una cosa tan fácil! Lo peor es la introducción del profesor Postgate, doctor en Literatura y miembro de la Academia Británica, etc. etc. Rara vez he leído algo más estúpido.

Era la segunda carta que Wittgenstein le escribía a Russell desde su malogrado encuentro en Innsbruck, y estaba impaciente por recibir una respuesta. «Escribeme alguna vez», le rogaba, «cómo te va todo y qué hace tu bebé; dime si ya estudia lógica con soltura.»

Parece ser que Russell no contestó. El categórico rechazo de la obra de Ogden por parte de Wittgenstein probablemente le irritó, ya que él mismo vería poca cosa que criticarle al libro. En muchos aspectos era simplemente una reexposición de lo que él ya había dicho en *El análisis de la mente*. Poco después, Wittgenstein se quedó atónito al leer en *The Nation* una crítica favorable del libro firmada por Russell, calificándolo de «indudablemente importante». Por Frank Ramsey se enteró de que Russell «realmente no cree que *El significado del significado* sea importante, pero desea ayudar a Ogden contribuyendo a que se venda», una explicación que desde luego debió de incrementar la desaprobación de Wittgenstein y confirmar su creencia de que Russell ya no era *serio*. En la década de los treinta, Wittgenstein intentó una o dos veces (infructuosamente) interesar a Russell en el trabajo filosófico que estaba haciendo, pero nunca volvió a dirigirse a Russell afectuosamente, como a un amigo.

Cada vez más aislado («Para mi gran vergüenza», le escribió a Engelmann, «debo confesar que el número de personas con las que puedo hablar disminuye constantemente»), Wittgenstein *necesitaba* amigos. Cuando a través de Ogden se le envió «La reconstrucción en Europa» de Keynes —publicado como suplemento especial en el *Manchester Guardian*—, intentó escribirle directamente a Keynes para agradecersele. «Hubiera preferido unas líneas escritas por ti», le dijo, «diciendo cómo va todo, etc»:

¿O estás demasiado ocupado para escribir cartas? No lo creo. ¿Ves a Johnson alguna vez? Si es así, dale mis saludos. Me gustaría tanto saber también de él (no hablando de mi libro, sino de él).

Keynes tardó casi un año en contestar. «¿Me ha escrito Keynes?», le preguntaba Wittgenstein a Ogden el 7 de marzo de 1923. «Si es así dile que no me ha llegado la carta.» Incluso volvió a darle a Ogden su dirección en Puchberg —a pesar de habérsela dado ya dos veces— por si Keynes se había equivocado al escribirla.

Keynes era la única persona que podía (y finalmente lo conseguiría) convencer a Wittgenstein de que regresara a Inglaterra. Mientras tanto, mantenía la relación con Cambridge por medio de un amigo de Keynes, miembro de los Apóstoles y del King's College: Frank Ramsey.

De las personas que en Cambridge estudiaron el *Tractatus* el primer año posterior a su publicación, Ramsey fue sin duda el más perspicaz. Aunque todavía no se había graduado (en 1923 sólo tenía diecinueve años), se le encargó que escribiera una reseña de la obra de Wittgenstein en la publicación filosófica *Mind*. Esta reseña sigue siendo hoy en día una

de las exposiciones más fiables de la obra, y contiene algunas de las críticas más penetrantes. Comienza en vena russelliana:

Éste es un libro de la mayor importancia, que contiene ideas originales acerca de una extensa serie de temas, formando un sistema coherente, el cual, sea o no, tal como afirma el autor, la solución definitiva de los problemas con los que se enfrenta, es de un extraordinario interés y merece la atención de todos los filósofos.

A continuación Ramsey disiente de algunos de los malentendidos que aparecen en la introducción de Russell —por ejemplo, la idea errónea por parte de éste de que Wittgenstein estaba muy interesado en la posibilidad de un «lenguaje lógicamente perfecto»— y ofrece una exposición más completa y fiable de las líneas maestras del libro.

Cuando Wittgenstein se enteró por Ogden de que Ramsey tenía la intención de visitar Viena en las vacaciones de verano de 1923, escribió al propio Ramsey, invitándole a Puchberg. Ramsey aceptó agradecido, y llegó el 17 de septiembre, sin saber muy bien lo que le esperaba. Se quedó una dos semanas, durante las cuales Wittgenstein dedicó cinco horas al día —desde que acababa en la escuela, a las dos de la tarde, hasta las siete— a repasar el *Tractatus* línea por línea con él. «Es de lo más revelador», le escribió Ramsey a Ogden; «parece disfrutar con ello, y más o menos avanzamos a razón de una página por hora.»

Se muestra muy interesado, aunque dice que su mente ya no es flexible y que nunca podrá escribir otro libro. Da clases en la escuela del pueblo desde las 8 hasta las 12 o la 1. Es muy pobre y parece llevar una vida muy aburrida, pues sólo tiene un amigo, y la mayoría de sus colegas le consideran un poco loco.

Al repasar el libro con tanto detalle, Wittgenstein hizo algunas correcciones y cambios en el texto que fueron incorporados en ediciones posteriores. Tanto para Wittgenstein como para Ramsey, era muy importante que este último comprendiera el libro completamente, hasta el mínimo detalle. Wittgenstein temía que Ramsey se olvidara de todo en cuanto llegara a Inglaterra, tal como parece ser que había hecho Moore durante su visita a Noruega en 1914. «Es terrible», le escribió Ramsey a su madre, «cuando dice “Está claro” y yo digo “No” y él dice “Maldición, es horrible volver sobre esto otra vez”.»

Ramsey pretendía hacer de la obra de Wittgenstein la base para una teoría de las matemáticas superiores. Cuando acabaron de repasar el libro, escribió: «Procuraré sonsacarle algunas ideas para un posterior desarrollo que intentaré yo mismo.»

Dice que él no hará nada más, no porque esté aburrido, sino porque su mente ya no es flexible. Dice que nadie puede trabajar en filosofía du-

rante más de 5 o 10 años. (Su libro le llevó 7.) Y está seguro de que Russell ya no escribirá más obras importantes.

Parece ser que Wittgenstein apoyaba el plan de Ramsey, al menos hasta el punto de estar de acuerdo en que *algo* debía reemplazar los *Principia Mathematica* de Russell. Ramsey lo vio «un poco enojado» ante la idea de que Russell planeara una nueva edición de los *Principia*: «Puesto que creía haberle demostrado a R que el libro estaba tan lleno de errores que una nueva edición sería fútil. Debe hacer algo totalmente nuevo.»

Por lo que se refería a las condiciones de vida de Wittgenstein, Ramsey se mostraba consternado.

Es muy pobre, al menos vive con poco dinero. Tiene una *diminuta* habitación encalada, que contiene una cama, lavamanos, una pequeña mesa y una silla dura, y eso es todo lo que hay en la pieza. La comida que hace por la noche, que yo compartí el último día, consiste en pan negro, mantequilla y cacao.

Sin embargo se quedó impresionado por la apariencia juvenil de Wittgenstein y por su aspecto atlético. «Al explicar su filosofía se excita y hace vigorosos gestos, aunque alivia la tensión con una encantadora carcajada». Se sentía inclinado a creer que Wittgenstein «exagera su propia inspiración verbal», pero no dudaba de su genio.

Es algo grande. Antes creía que Moore era un gran hombre, ¡pero al lado de W!

Desde el punto de vista de Wittgenstein, las discusiones con Ramsey resultaron ser un cambio estimulante y agradable —aunque agotador— con relación a su rutina normal, y un vínculo bien recibido con Cambridge. Le dijo a Ramsey que lo más probable es que dejara Puchberg al final del año académico, pero no tenía una idea clara de lo que haría después de eso: quizá encontrar trabajo como jardinero, o ir a Inglaterra a buscar trabajo. Le pidió a Ramsey que investigara si poseía méritos para recibir el título de licenciado en Filosofía en virtud de los seis trimestres que había pasado allí con Russell antes de la guerra, y de si aceptarían el *Tractatus* como tesis de licenciatura.

Cuando Ramsey regresó a Cambridge para iniciar el curso académico, él y Wittgenstein iniciaron una cálida y amistosa correspondencia. En una de sus primeras cartas Ramsey le explicaba (habiéndose enterado por Keynes) que las disposiciones que regulaban los requisitos para obtener un título de Cambridge habían cambiado. Ya no era posible obtener una licenciatura mediante una residencia de seis meses más la presentación de una tesis. Si Wittgenstein deseaba un título tendría que regresar a Cambridge y permanecer al menos otro año, y a continuación entregar una tesis. De este modo existía la esperanza de obtener su doctorado en Filosofía.

Por medio de Ramsey, Keynes intentó atraer a Wittgenstein a Inglaterra ofreciéndose a pagarle 50 libras de los gastos. Al principio intentó hacer su oferta de manera anónima, pero cuando Wittgenstein se lo preguntó directamente, Ramsey tuvo que admitir: «las 50 libras pertenecen a Keynes».

Me pidió que no te lo dijera abiertamente por miedo a que fueras más reticente a aceptarlas de él que de una fuente desconocida, pues él nunca te ha escrito. No puedo comprender por qué no lo ha hecho, ni él puede explicarlo, dice que debe de sufrir algún «complejo» a ese respecto. *Habla de ti con un cálido afecto y tiene muchas ganas de volver a verte.*

Ramsey incluso le escribió al sobrino de Wittgenstein, Thomas Stenbrough (al que había conocido en Cambridge), para convencerle de eso mismo: «Keynes tiene grandes deseos de volver a ver a L. W., y su oferta de 50 libras es realmente mejor prueba de eso que el hecho de que no haya respondido a sus cartas lo es de lo contrario. Habla de L. W. con considerable afecto.»

Esto marca el inicio de una larga campaña para convencer a Wittgenstein de que visite Inglaterra para las vacaciones de Navidad, y luego de que abandone la enseñanza y reanude su trabajo filosófico en Cambridge. Ramsey hizo todo lo que pudo para aquietar los miedos de Wittgenstein acerca de entrar en la sociedad de Cambridge tras una larga ausencia, una ausencia en la que él había cambiado mucho y había vivido en gran medida apartado de cualquier tipo de sociedad. El 20 de diciembre escribió que bien podía comprender este miedo, «pero no debes darle ninguna importancia».

Puedo conseguirte alojamiento en Cambridge, y no tienes por qué ver más que a aquellas personas que desees o te sientas capaz de soportar. Me doy cuenta de que estar con gente puede ser difícil, pues inevitablemente estarás con ellos mucho tiempo, *pero si has vivido solo tanto tiempo, puedes ir entrando en la sociedad gradualmente.*

No quiero que te tomes esto como una confirmación de tu miedo de aburrir o enojar a la gente, pues *yo mismo tengo unas terribles ganas de verte*, sólo quiero decir que si tienes ese miedo, seguramente estaría bien que no compartieras alojamiento con nadie, sino que al principio vivieras solo.

Tal como Ramsey comprendió posteriormente, esta línea de ataque era infructuosa: lo último que Wittgenstein deseaba era vivir *solo* en Inglaterra. Pero en cualquier caso, en febrero de 1924 dejó de intentar convencer a Wittgenstein para que fuera a Inglaterra durante el verano, y en lugar de eso le comentó su plan de ir a Viena.

Durante algún tiempo Ramsey había sentido interés en hacerse psicoanalizar. Su origen había sido a causa de un trastorno emocional ocasio-

nado por la «pasión infeliz» que sentía por una mujer casada. Durante el segundo trimestre de 1924 volvió a esa idea tras sufrir una depresión. Esto, junto con un deseo de hacer un descanso de Cambridge antes de iniciar su pretendida carrera como profesor, culminaron en la decisión de pasar seis meses en Viena. La elección de la ciudad no fue sólo motivada por el deseo de someterse a un psicoanálisis, sino que también influyó el hecho de que allí podría ver a Wittgenstein regularmente y discutir su trabajo.

En relación con su propio trabajo, recientemente había estado con Russell para ayudarlo en su nueva edición de los *Principia Mathematica*. Russell le dio el manuscrito con las revisiones que pretendía incluir, a fin de que él las comentara. No hay constancia de las críticas efectuadas por Ramsey. La nueva introducción afirma simplemente que «los autores» (refiriéndose a Russell y a Whitehead, aunque sólo Russell fue responsable de los cambios) tenían «una gran deuda contraída» con Ramsey.

Para Wittgenstein, sin embargo, Ramsey era bastante mordaz con el proyecto.

Tienes razón en que no tiene ninguna importancia; a todo lo que se llega realmente es a probar de manera inteligente la inducción matemática sin utilizar el axioma de reduccionibilidad. No hay cambios fundamentales, la identidad igual que siempre. Yo creo que él es demasiado viejo: parece comprender y decir «sí» a cada cosa por separado, pero no le deja huella alguna, pues tres minutos más tarde sigue hablando según su argumentación anterior. De toda tu obra parece ser que ahora sólo acepta esto: que es absurdo poner un adjetivo allí donde un sustantivo es de más utilidad para su teoría de los tipos.

La nueva edición, de hecho, pareció no complacer a nadie. Mientras que Wittgenstein y Ramsey creían que Russell prestaba poca atención a las críticas del primero, Whitehead lo consideraba demasiado wittgensteiniano, y publicó un artículo disintiendo de las nuevas ideas que Russell había incluido.

Ramsey fue a Viena en marzo. Viajó con Thomas Stonborough, y durante el viaje este último le puso al corriente acerca de algunos hechos sobresalientes de la familia de Wittgenstein: que tres de sus hermanos se habían suicidado, y que tenía tres hermanas y otro hermano, todos ellos residentes en Viena. Tras conocer a Thomas Stonborough, Ramsey debió de pensar que su afirmación de que Wittgenstein era «muy pobre» había de enmendarse ligeramente. En París fue presentado a Jerome Stonborough, el padre de Thomas, el cual, le dijo a su madre, «parecía un próspero norteamericano».

En Viena Ramsey vio por sí mismo el grado de riqueza de la familia Wittgenstein cuando trabó conocimiento con Margaret, que en esa época

vivía en el palacio Schönbrunn: «Debe de ser colosalmente rica.» Al sábado siguiente fue invitado a una cena en el palacio: «Por lo que pude averiguar, los asistentes a la cena eran principalmente los miembros de la familia Wittgenstein —en su mayor parte mujeres—, profesores, y amigos de Tommy, el hijo —estos últimos, en su mayor parte hombres—. De manera que había una gran mayoría de hombres.» La música corrió a cargo de un cuarteto de cuerda profesional, que interpretó primero a Haydn y luego a Beethoven. Ramsey prefería a Haydn, pero se le dijo que eso lo delataba: «lo cual no me importó, pues tarde o temprano había de ocurrir». Tras la cena charló con Paul Wittgenstein: «su hermano, un famoso pianista que perdió un brazo en la guerra y que ahora toca con una mano. Lionel había oído hablar mucho de él sin relacionarlo con Ludwig», y fue invitado a salir a almorzar con Paul y Hermine.

Una vez hubo conocido a la familia, Ramsey se formó una idea más cabal de que la situación de Wittgenstein había sido completamente provocada por él. Escribió a Keynes para explicarle que probablemente no era bueno «intentar conseguirle una vida más agradable, o detener el ridículo desperdicio de su energía y su cerebro».

Ahora lo veo claramente tan sólo porque he trabado amistad con una de sus hermanas y conocido al resto de su familia. Son muy ricos, y están del todo ansiosos de darle dinero o de hacer algo por él, pero Ludwig rechaza todos sus intentos; incluso devuelve los regalos de Navidad o la comida que le llevaron cuando estuvo enfermo. Y eso no se debe a que no estén en buenas relaciones, sino que no desea ningún dinero que no haya ganado, excepto para algún propósito muy específico, como venir a verte a ti. Creo que trabaja de maestro para ganar dinero, y sólo dejará de hacerlo si encuentra otra manera de ganarlo que le sea más satisfactoria. Y tiene que ganárselo realmente, pues de ninguna manera aceptaría ningún empleo que pareciera en lo más mínimo amañado para él. Es una verdadera lástima.

Ramsey propuso incluso una explicación psicológica: «Parece ser el resultado de una educación terriblemente estricta. Tres de sus hermanos se suicidaron, al parecer debido a la desproporcionada obligación de estudio a que su padre los sometía: en una ocasión entre los ocho niños tenían veintiséis tutores privados; y su madre no sentía el menor interés por ellos.»

Al final de su primera semana en Viena, Ramsey viajó a Puchberg para pasar un día con Wittgenstein. Su mente estaba principalmente centrada en su psicoanálisis, y no tenía intención de hablar con Wittgenstein ni de su trabajo ni de los fundamentos de las matemáticas. Sin embargo, parece ser que se esforzó en hacerlo, aunque la respuesta de Wittgenstein fue decepcionante. «Wittgenstein me pareció cansado», le escribió a su madre, «aunque no enfermo; pero realmente no le hace ningún bien que se le hable de filosofía, no escucha. Si le sugieres una cuestión no escucha

tu respuesta, sino que empiece a pensar por su cuenta. Y para él es algo tan difícil como empujar algo muy pesado colina arriba.»

Tras su visita a Puchberg, Ramsey escribió a Keynes subrayando la importancia de sacar a Wittgenstein del ambiente hostil en el que se encontraba.

... si saliera de este entorno y no estuviera tan cansado, y me tuviera a mí para estimularle, podría hacer un trabajo bastante bueno; y sería posible llevarle a Inglaterra con esa perspectiva. Pero mientras dé clase aquí no creo que pueda hacer nada, pues pensar es algo que se le hace tan terriblemente cuesta arriba como si estuviera exhausto. Si sigo aquí durante las vacaciones de verano, puede que intente animarlo.

Parece ser que Wittgenstein le había pedido a Ramsey que escribiera a Keynes explicándole su intención de visitar Inglaterra, convencido de que no podía expresar la cuestión adecuadamente en inglés, y de que Keynes no le entendería si escribía en alemán. «Wittgenstein», escribió Ramsey, «tiene serios recelos a la hora de ir a Inglaterra para renovar sus viejas amistades. Cree que ya no podrá hablar con Russell, y que la riña con Moore es una herida aún abierta; sólo le quedan Keynes y Hardy.» Sentía muchos deseos de reanudar su amistad con Keynes, pero sólo si seguía existiendo la intimidad de antes; no quería ir a Inglaterra y ver a Keynes de vez en cuando y mantener sólo una amistad superficial. Creía haber cambiado tanto desde la guerra que, a menos que pasara mucho tiempo con Keynes, éste jamás le comprendería.

Por tanto estaría dispuesto a ir a Inglaterra si Keynes estaba dispuesto a invitarle como huésped en su casa de campo, y deseaba pasar mucho tiempo con él a fin de que llegaran a conocerse bien de nuevo.

Ramsey acababa su explicación con una advertencia:

Me temo que te parezca algo difícil y agotador. Aunque le aprecio mucho, dudo que yo fuera capaz de disfrutar de su compañía más de un día o dos, a menos que tuviera gran interés en su trabajo, el cual constituye el sostén principal de nuestra conversación.

Pero, añadía, «me complacería que le hicieras venir y le vieras, y conseguiras sacarle de este pozo».

Mientras tanto, Keynes no respondió a la sugerencia de invitar a Wittgenstein a pasar el verano con él en el campo; posiblemente considerara que eso exigía demasiado. Sin embargo —el 29 de marzo, parece ser que antes de ver la carta de Ramsey— finalmente contestó a la carta de Wittgenstein del año anterior. Le explicó que la prolongada demora había sido causada por su deseo de entender el *Tractatus* antes de escribir: «y aun así mi mente se halla tan lejos de las cuestiones fundamentales que me es imposible aclararme sobre tales asuntos».

Todavía no sé qué decir de tu libro, sólo que estoy seguro de que se trata de una obra de extraordinaria importancia y genio. Acertada o errónea, domina todas las discusiones fundamentales de Cambridge desde que se escribió.

Le envió a Wittgenstein algunos de sus más recientes libros, incluyendo *Las consecuencias económicas de la paz*, y le instó a que fuera a Inglaterra, señalando: «Haría cualquier cosa a mi alcance con tal que pudieras proseguir tu trabajo.»

Esta última afirmación, al menos por el momento, pulsó la cuerda errónea. Wittgenstein no deseaba reanudar su obra filosófica, sino que sentía enormes deseos de reencontrarse con sus viejas amistades. No contestó hasta julio, medio en inglés medio en alemán, insistiendo en que no había nada que le capacitara para regresar a la filosofía:

... porque ya no poseo ese impulso interior hacia tal tipo de actividad. Todo lo que realmente *tenía* que decir, ya lo he dicho, y la fuente se ha secado. Esto suena raro, pero así están las cosas.

Por otro lado, le dijo a Keynes, si tuviera algún empleo en Inglaterra, aunque fuera barrer las calles o limpiar botas, «iría con gran placer». Sin un trabajo así, lo único que le haría regresar sería que Keynes estuviera dispuesto a verle de manera sistemática. Sería estupendo, decía, volver a ver a Keynes, pero: «estar en una habitación y tomar el té no sería lo *suficientemente estupendo*». Sería necesario, por las razones que Ramsey había subrayado, trabajar en serio para restablecer una relación íntima.

Hace once años que no nos vemos. No sé si has cambiado en este tiempo, pero desde luego *yo* he cambiado tremendamente. Siento decir que no soy mejor que antes, sino *diferente*. Y por tanto, si nos encontramos, puede que te encuentres con que el hombre que ha venido a verte realmente ya no es aquel a quien tenías intención de invitar. No hay duda de que, aun cuando *podamos* comprendernos el uno al otro, una charla o dos *no* serán suficientes para ese propósito, y el resultado de nuestro encuentro será decepcionante, y un disgusto por tu parte, así como disgusto y desesperación por la mía.

Finalmente no surgió ninguna complicación, pues no hubo invitación alguna. Wittgenstein pasó el verano en Viena.

Ya había decidido que el trimestre de verano de 1924 sería el último que pasaría en Puchberg, aunque parece haber sido relativamente feliz en esa época. Cuando Ramsey le visitó en mayo informó a su madre de que Wittgenstein le había parecido más animado: «se ha pasado semanas preparando el esqueleto de un gato para sus niños, y parecía disfrutar». «Pero», escribió, «no me sirve para mi trabajo.»

El respeto de Ramsey por Wittgenstein no había disminuido en absoluto. Posteriormente escribiría:

Realmente vivimos una gran época para el pensamiento, con Einstein, Freud y Wittgenstein todos vivos (y todos viviendo en Alemania o Austria, ¡esos enemigos de la civilización!).

Pero aunque se quedó en Viena todo el verano, no se esforzó mucho por ver demasiado a Wittgenstein. Cuando Ogden le escribió pidiéndole las correcciones al texto del *Tractatus* que había hecho durante las discusiones del año anterior, replicó que no volvería a ver a Wittgenstein hasta septiembre, poco antes de su regreso a Inglaterra. Parece ser que Ogden quería el material para el caso de que se publicara una nueva edición, pero en esa época tal cosa parecía improbable. La carta de Ramsey acaba: «¡Siento que se hayan vendido tan pocos!»

Ramsey pasó el verano completando su psicoanálisis y trabajando en su tesis. Mientras todavía estaba en Viena recibió la noticia de que, a la extraordinaria edad de veintiún años, iba a convertirse en *fellow* del King's College a su regreso a Cambridge. Antes de partir le hizo otra visita a Wittgenstein. Le avisó: «No quiero hablar de matemáticas, pues no he hecho gran cosa últimamente.»

Probablemente ésta era una manera amable de decir que, mientras Wittgenstein prosiguiera con «ese ridículo desperdicio de energía y cerebro», probablemente «no serviría» para el trabajo de Ramsey.

En lo que iba a ser su último intento de aumentar el nivel intelectual de los niños de la Austria rural, resistiéndose a la hostilidad de los padres y de sus colegas, Wittgenstein, en septiembre de 1924, comenzó a dar clase en otro pueblo, esta vez en Otterthal, una aldea vecina a Trattenbach.

Dada su experiencia en Trattenbach, puede resultar sorprendente que eligiera regresar a las montañas de Wechsel. Pero tenía alguna esperanza de poder disfrutar de mejores relaciones con sus colegas. Eso al menos pensaba Hermine. Casi tan pronto como Wittgenstein se trasladó a Otterthal, Hermine escribió a Hänsel preguntándole si había planeado visitar a su hermano. «Naturalmente», dijo, «me sentiría muy feliz de que alguien me pudiera decir cómo le va a Ludwig, me refiero a cómo van las relaciones con sus colegas.»

Creo que éstas *no pueden* carecer de fricciones, ya que su programa de enseñanza es muy distinto del de los otros maestros, aunque al menos se puede tener la esperanza de que esa fricción no le *haga trizas*.

El director de la escuela de Otterthal era Josef Putre, con quien Wittgenstein había tenido amistad mientras estaba en Trattenbach. Putre era

socialista, y entusiasta partidario del Movimiento de Reforma de la Escuela de Glöckel, y durante sus dos primeros años como maestro Wittgenstein se había dirigido a él con frecuencia pidiéndole consejo.

Naturalmente había diferencias de opinión entre él y Putre, en particular concernientes al papel de la religión en la educación. Mientras que Putre desaprobaba los rezos en la escuela, Wittgenstein rezaba con sus alumnos cada día. Cuando Putre destacó en una ocasión que estaba en contra de hablar del ideal de fe católica sin hacer nada práctico, y que lo consideraba absurdo, Wittgenstein replicó: «La gente se besa; y también eso se hace con los labios.»*

A pesar de su amistad con Putre, Wittgenstein sabía que al cabo de un mes se encontraría en Otterthal con las mismas dificultades con que se había tropezado en Trattenbach. «La cosa no va bien», le escribió a Hänsel en octubre, «y quizá ahora mi carrera como docente llegue a su fin.»

Me resulta demasiado difícil. No una, sino una docena de fuerzas están en mi contra, ¿y qué soy yo?

Fue mientras estaba en Otterthal, sin embargo, cuando Wittgenstein presentó lo que, de manera discutible, es su más perdurable contribución a la reforma educativa en Austria: una contribución que además se halla totalmente en línea con los principios del programa de Glöckel. Se trata de sus *Wörterbuch für Volksschulen*, un diccionario ortográfico para ser utilizado en las escuelas elementales. Su deseo de publicar tal libro parece haber surgido de su petición a Hänsel para que indagara el coste de los diccionarios que se utilizaban en las escuelas. En la carta a Hänsel citada anteriormente dice:

Jamás pensé que los diccionarios fueran tan terriblemente caros. Creo que si vivo lo suficiente prepararé un diccionario para las escuelas elementales. Me parece una necesidad urgente.

La necesidad de tal diccionario fue reconocida por las autoridades. En esa época sólo había dos diccionarios a la venta, ambos con la finalidad de enseñar ortografía a los estudiantes. Uno era demasiado grande y demasiado caro para ser utilizado por los niños de escuelas rurales. El otro era demasiado pequeño y mal encuadernado, y contenía demasiadas palabras extranjeras que los niños probablemente jamás utilizarían, omitiendo muchas que los alumnos siempre escribían con faltas. En Puchberg, Wittgenstein había superado esta dificultad haciendo que los niños elaboraran sus propios diccionarios. Durante las clases de alemán y de gimnasia, cuando el tiempo les impedía salir al exterior, Wittgenstein escribía palabras en la pizarra, y los niños las copiaban en su propio libro

* El juego de palabras se pierde en castellano: *to pay lip-service* es alabar un ideal pero sin hacer nada práctico; y *lip* es labio. (N. del T.)

de vocabulario. Posteriormente esos libros eran cosidos y encuadernados con tapas de cartón, y constituían el diccionario acabado.

Wittgenstein compiló su propio diccionario y consiguió publicarlo. En el prefacio señala:

El que trabaja en un nivel práctico es capaz de comprender las dificultades de este trabajo. Puesto que el resultado debería ser que cada estudiante recibiera una copia limpia y, a ser posible, correcta del diccionario, a fin de alcanzar esa meta el maestro tiene que controlar casi cada palabra escrita por el estudiante. (No es suficiente tomar muestras. Ni siquiera quiero mencionar la enorme disciplina que eso exige.)

Aunque comenta la asombrosa mejora que tuvo lugar en la ortografía de sus alumnos («¡La conciencia ortográfica había despertado!»), estaba claro que no deseaba repetir lo que obviamente había sido una tarea ardua y exigente. El *Wörterbuch* fue contemplado como una solución más práctica al problema, tanto por él mismo como por los demás maestros en su misma situación.

En contraste con el *Tractatus*, la publicación del diccionario llegó rápidamente y sin grandes problemas. En noviembre de 1924 Wittgenstein contactó con su antiguo director en el *Lehrerbildungsanstalt*, el doctor Latzke, para informarle del plan. Latzke se puso en contacto con la editorial vienesa Hölder-Pichler-Tempsky, que el 13 de noviembre escribió a Wittgenstein para decirle que estarían dispuestos a publicar el diccionario. El manuscrito fue entregado en las vacaciones de Navidad de 1924, y le enviaron las pruebas a Wittgenstein en febrero.

El prefacio de Wittgenstein está fechado el 22 de abril de 1925. En él explica la necesidad de tal diccionario, y las consideraciones que dictaron la selección de las palabras y su ordenación. Deja claro que estas consideraciones se basan en su propia experiencia como maestro. «Ninguna palabra es demasiado corriente como para figurar en él», dice, «pues he visto *wo* escrito con la "h" que indica una vocal larga, y *was* con "ss".» Resulta claro, a partir del prefacio, que la intención de Wittgenstein era adaptarse específicamente a las necesidades de las escuelas elementales de la Austria rural. De este modo, mientras que algunas palabras perfectamente alemanas se han omitido debido a que no se utilizan en Austria, se incluyen expresiones dialectales austríacas. El dialecto también se utiliza para explicar distinciones que, según su experiencia, con frecuencia eran confusas, tales como la diferencia entre *das* y *dass* y entre el acusativo *ihn* y el dativo *ihm*.

Antes de que los editores siguieran adelante con la edición del libro, necesitaban tener la seguridad de que su uso se recomendaría en las escuelas a las que se dirigía. Por tanto lo sometieron a la aprobación del Comité Provincial de Educación para la Baja Austria. El informe del comité fue escrito por el inspector de Distrito Escolar Eduard Buxbaum. En su informe, con fecha del 15 de mayo, se muestra de acuerdo con Wittgenstein en la necesidad del diccionario, y llega a describir esta necesidad

como «la cuestión más acuciante en el momento actual». También está de acuerdo en el énfasis que pone Wittgenstein a la hora de incluir palabras que pertenecen al «vocabulario corriente y cotidiano». Encuentra algún fallo, sin embargo, en la selección de palabras, criticando a Wittgenstein por omitir algunas como *Bibliothek* (biblioteca), *Brücke* (puente), *Buche* (haya), etc., y también desaprueba el prefacio de Wittgenstein. Dictar un diccionario a los estudiantes, comenta Buxbaum, es una extraña manera de controlar su ortografía. Cree que hubiera sido mejor haber dictado la ortografía correcta de las palabras sólo después de que los alumnos las hubieran utilizado por ellos mismos. También encuentra defectuoso el uso que el propio Wittgenstein hace de la lengua alemana: «De ninguna manera debe introducirse en la lengua alemana el error de escribir "*eine mehrmonatliche Arbeit*" en lugar de decir "*eine Arbeit von viele Monaten*" ["un trabajo de varios meses"]», ni siquiera en el prefacio.

Buxbaum concluye:

Se puede expresar la opinión de que el diccionario será una útil herramienta educativa para los cursos posteriores de las escuelas elementales y del *Bürgerschulen* una vez se hayan eliminado los citados defectos. La opinión del abajo firmante es que ningún comité de educación encontrará recomendable el diccionario en su forma actual.

Una vez omitido el prefacio de Wittgenstein e incluidas las palabras mencionadas por Buxbaum, el libro recibió la obligada aprobación oficial. En noviembre se redactó un contrato entre Wittgenstein y el editor, bajo cuyos términos Wittgenstein recibiría el diez por ciento del precio al por mayor de cada ejemplar vendido, y diez ejemplares gratis. El libro se publicó en 1926, y tuvo un cierto éxito. (Sin embargo no fue reeditado hasta 1977, época en la que sólo interesaba a los eruditos wittgensteinianos.)

Como hemos visto, poco después de llegar a Otterthal, Wittgenstein se dio cuenta de que no sería capaz de soportar por mucho más tiempo las presiones derivadas de intentar enseñar en un entorno hostil. En febrero de 1925 le escribió a Engelmann:

Sufro mucho por los seres humanos, o mejor dicho inhumanos, con los que vivo; ¡en resumen, como siempre!

Como en anteriores ocasiones, Wittgenstein encontró una respuesta entusiasta en un pequeño grupo de muchachos que se convirtieron en sus favoritos. Formaban un grupo especial que se quedaba después de las clases, y Wittgenstein los conocía por sus nombres de pila. Los llevaba de excursión a Viena y a pasear por los alrededores del pueblo, y les educaba en un nivel muy superior al esperado en una escuela rural elemental. Y, como en anteriores ocasiones, la entrega de los alumnos a la educación, y

la de Wittgenstein a ellos, despertaba la hostilidad de los padres, que desestimaron la sugerencia de Wittgenstein de que sus hijos deberían proseguir su educación en una escuela secundaria. Otra vez fueron las chicas las que resultaron más resistentes a los métodos de Wittgenstein, y se quejaban de que se les tirara del pelo o se les diera un cachete por ser incapaces o no estar dispuestas a cumplir las elevadas y poco realistas expectativas de Wittgenstein, especialmente en matemáticas.

En resumen, como siempre.

A Engelmann la vida también le resultaba dura en la Europa de la posguerra. Al igual que Wittgenstein, se sentía perteneciente a una época anterior, pero contrariamente a éste, caracterizaba esa época como esencialmente *judía*. En su semblanza de Wittgenstein, habla del «espíritu austro-judío» y de la cultura «judío-vieneses», que era la herencia que habían recibido él y Wittgenstein. Éste, como veremos, veía las cosas de modo distinto. Pero para ambos, cada cual a su manera, la conciencia de su condición de judíos se intensificó a medida que el antisemitismo europeo se hacía cada vez más virulento. En el caso de Engelmann, acabó haciéndose sionista y contemplando la creación del estado de Israel como una nueva patria que reemplazara a la que había sido destruida por la Primera Guerra Mundial. Para Wittgenstein, aunque jamás le atrajo el sionismo (las asociaciones religiosas de Palestina siempre tenían que ver, para él, más con el Nuevo Testamento que con el Viejo), encontró algo que aplaudir en el deseo de Engelmann de establecerse en Tierra Santa. «El que quiere ir a Palestina», escribió, «es una noticia que convierte tu carta en algo alegre y esperanzador.»

Puede que sea lo que hay que hacer, y puede que tenga un cierto efecto espiritual. Quizá me una a ti. ¿Me llevarías contigo?¹

Poco después de esta carta a Engelmann, Wittgenstein recibió, de manera totalmente inesperada, una carta de Eccles, su amigo de Manchester, de quien no sabía nada desde la guerra (contrariamente a Pinsent, Russell y Keynes, Eccles no era el tipo de persona que mantuviera correspondencia con un miembro del ejército enemigo). La carta de Eccles iba a proporcionar el catalizador que Wittgenstein necesitaba para convencerse de ir a Inglaterra. El 10 de marzo contestó con obvio placer ante ese restablecido contacto.

Querido Eccles:

Estuve más que complacido de saber de ti, por alguna razón estaba convencido de que o bien te habían matado en la guerra o bien, si estabas vivo, odiarías tanto a los alemanes y austriacos que ya no querías relacionarte más conmigo.

1. Con el tiempo, Engelmann abandonó Europa rumbo a Tel Aviv, y allí permaneció (después de 1948 como ciudadano israelí) hasta su muerte, en 1963. Nada más se menciona acerca de que Wittgenstein se uniera a él.

... Ojalá pudiéramos volver a vernos antes de que pase mucho tiempo, pero dónde y cuándo podrá ser sólo Dios lo sabe. Quizá podríamos concertar un encuentro durante las vacaciones de verano, pero no tengo mucho tiempo y *nada* de dinero para ir a Inglaterra, pues renuncié a *todo* mi dinero hace unos seis años. El verano pasado tenía que haber ido a Inglaterra a ver a un amigo mío, Mr. Keynes (puede que te suene su nombre), de Cambridge. Él tenía que pagar mis gastos, pero después de todo resolví no ir, pues mucho me temí que el largo tiempo transcurrido y los grandes acontecimientos (externos e internos) que habían ocurrido entre nosotros impedirían que nos comprendiésemos mutuamente. Sin embargo, ahora, o al menos *hoy*, siento que quizá podría hacer que mis viejos amigos me comprendieran, podría si tuviera una oportunidad. Si el tiempo lo permite iré a verte a Manchester.

En una carta posterior, del 7 de mayo, acepta la invitación de Eccles para quedarse en su casa de Manchester, mientras pone énfasis en la razón que le había impedido ir a visitar a Keynes el verano anterior (el hecho de que Keynes no le hubiera, de hecho, invitado, es despachado por Wittgenstein como irrelevante):

Puede que Inglaterra no haya cambiado desde 1913, pero *yo* sí. Sin embargo, no sirve de nada escribir acerca de ello, pues no podría explicarte la naturaleza exacta de ese cambio (aunque yo lo comprendo perfectamente). Lo verás por ti mismo cuando llegue. Me gustaría ir a finales de agosto.

En julio, Wittgenstein le escribió a Keynes acerca de su proyectada visita a Inglaterra, diciéndole que aún no había decidido si ir o no, e insinuando que la decisión final dependía de Keynes: «Me gustaría, si pudiera, verte durante mi estancia (a mediados de agosto). Por favor, hazme saber **FRANCAMENTE** si tienes el menor deseo de verme.» Evidentemente, Keynes respondió animándole a ir, e incluso le envió 10 libras para el viaje. Antes de partir, Wittgenstein escribió: «Siento una terrible curiosidad por ver cómo nos llevaremos. Será exactamente como un sueño.»

Wittgenstein llegó a Inglaterra el 18 de agosto, y se quedó con Keynes en su casa de campo de Lewes, Sussex, antes de viajar a Manchester para ver a Eccles. A pesar de que anteriormente le había insistido a Russell en que era mejor ser bueno que inteligente, estaba encantado con la perspectiva de sustituir la compañía de unos campesinos por la de una de las mentes más penetrantes de Inglaterra. Desde Lewes le escribió a Engelmann:

Sé que la inteligencia —los ricos de espíritu— no es el bien último, y, aun así, en la actualidad desearía morir en un momento de inteligencia.

Cuando fue a Manchester, tanto Eccles como su esposa se sorprendieron de verle tan cambiado. Fueron a esperarle a la estación, y en lugar de aquel joven inmaculadamente vestido, el «favorito de las damas», que habían conocido antes de la guerra, se encontraron con un figura desaharrada vestida con lo que parecía un uniforme de boy scout. El aspecto excéntrico se combinó con la impresión (falsa) por parte de Eccles de que Wittgenstein aún no había visto ningún ejemplar del *Tractatus*. Le pidió a Mrs. Eccles que le consiguiera un ejemplar, y tras haberlo buscado en vano en las librerías de Manchester, Eccles pidió prestado uno a la biblioteca universitaria. «Fue durante este período», afirma Mrs. Eccles confiada, aunque erróneamente, en su evocación, «cuando consiguió su primer ejemplar de la edición inglesa del *Tractatus*». Evidentemente, Wittgenstein tenía grandes deseos de que Eccles viera el libro, pero estaba demasiado azorado para admitir que ésa era la razón de la búsqueda.

Al final de su estancia en Inglaterra, Wittgenstein fue a Cambridge, donde finalmente se encontró con Johnson. «Dile a Wittgenstein», le escribió Johnson a Keynes, «que estaré muy complacido de volver a verle; pero debo pactar que no hablaremos de los fundamentos de la lógica, pues ya no tengo fuerzas suficientes como para que socaven mis cimientos.» También vio a Ramsey, con el cual, sin embargo, parece que riñó tan ásperamente que no volvieron a entablar relaciones hasta dos años más tarde.

A pesar de su discusión con Ramsey, el viaje de Wittgenstein fue un éxito. Le sirvió para el útil propósito de restablecer contactos con viejos amigos: contactos que tenía la intención de utilizar en el probable caso de que la vida en Otterthal se le hiciera insoportable. «En caso de necesidad probablemente iré a Inglaterra», le comunicó a Engelmann. En cartas a éste y a Eccles escritas al principio del curso escolar en septiembre, habla de *intentarlo una vez más* con su «antiguo empleo», como si ese año fuera a ser su último intento de enseñar en escuelas rurales. «Sin embargo», le dijo a Eccles, «ahora no me siento tan desgraciado, pues he decidido ir a tu casa si se llega a lo peor, cosa que desde luego ocurrirá tarde o temprano.» En octubre escribió a Keynes en un tono similar, diciéndole que seguiría siendo maestro «siempre y cuando crea que los problemas que me salen al paso me hacen algún bien».

Si uno tiene dolor de muelas, bueno es ponerse una botella de agua caliente en la cara, pero eso sólo será efectivo en la medida en que el calor de la botella provoque algún otro dolor. Tiraré la botella cuando encuentre que ya no me produce ese tipo peculiar de dolor que le hace bien a mi carácter. Es decir, si las gentes de aquí no me echan antes.

«Si dejo la enseñanza», añadió, «probablemente vaya a Inglaterra y encuentre un empleo allí, puesto que estoy convencido de que no puedo encontrar nada en *este* país. En ese caso necesitaré tu ayuda.»

Y con el tiempo llegó lo peor, y Wittgenstein tuvo que tirar la botella

de agua caliente quizá incluso antes de lo esperado. Abandonó Otterthal y dejó la enseñanza de modo muy repentino, en abril de 1926. El suceso que precipitó los hechos se comentó mucho en la época, y fue conocido por los aldeanos de Otterthal y de los alrededores como «*Der Vorfall Haidbauer*» («El caso Haidbauer»).

Josef Haidbauer era un alumno de Wittgenstein que tenía once años, cuyo padre había muerto y cuya madre trabajaba como sirvienta para un granjero de los alrededores llamado Piribauer. Haidbauer era un niño pálido y enfermizo que moriría de leucemia a la edad de catorce años. No era rebelde, pero posiblemente algo lento y reticente a responder en clase. Un día la impaciencia de Wittgenstein pudo más que él y golpeó a Haidbauer dos o tres veces en la cabeza, haciendo que el chico se desplomara. Acerca de la cuestión de si Wittgenstein golpeó al chico con una fuerza excesiva —si maltrató al muchacho—, August Riegler, un compañero suyo de clase, ha (con dudosa lógica) comentado:

No puede decirse que Wittgenstein maltratara al chico. Si el castigo de Haidbauer era un maltrato, entonces el ochenta por ciento de los castigos de Wittgenstein eran malos tratos.

Al ver desplomarse al chico, Wittgenstein fue presa del pánico. Envio a los alumnos a casa, llevó a Haidbauer a la sala del director a la espera de la llegada del médico del pueblo (que residía en la vecina aldea de Kirchberg) y a continuación abandonó la escuela apresuradamente.

Mientras salía tuvo la desgracia de encontrarse con Herr Piribauer, quien, parece ser, había sido reclamada por uno de los chicos. En el pueblo se recuerda a Piribauer como una persona pendenciera que albergaba un profundo rencor en contra de Wittgenstein. La propia hija de éste, Hermine, con frecuencia se había topado con el malhumor de Wittgenstein, y una vez la golpeó con tanta fuerza que sangró por la oreja. Piribauer recuerda que cuando se encontró con Wittgenstein por el pasillo estaba poseído por una cólera brutal: «Le puse verde. ¡Le dije que no era un maestro, sino un adiestrador de animales! ¡Y que iba a llevarle a la policía inmediatamente!» Piribauer fue a toda prisa a la comisaría para que arrestaran a Wittgenstein, pero su propósito se frustró al enterarse de que el único oficial a cargo de la comisaría se encontraba fuera. Al día siguiente volvió a intentarlo, pero el director le informó de que Wittgenstein había desaparecido esa noche.

El 28 de abril de 1926 Wittgenstein entregó su dimisión a Wilhelm Kundt, uno de los inspectores escolares de Distrito. Naturalmente, a Kundt ya le habían informado del «caso Haidbauer», pero tranquilizó a Wittgenstein diciéndole que no habría consecuencias. Kundt valoraba enormemente la capacidad de Wittgenstein como maestro, y no quería perderle. Le aconsejó que se tomara unas vacaciones para calmarse, y que luego decidiera si realmente quería dejar la enseñanza. Sin embargo, Wittgenstein estaba decidido. Nada le haría quedarse. En la vista que siguió,

tal como Kundt había previsto, fue absuelto de la acusación de mala conducta. Pero por entonces ya había dado por imposible seguir ejerciendo de maestro en la Austria rural.

Naturalmente, no fue el incidente Haidbauer la causa de su desesperación, sino simplemente el suceso que desencadenó su inevitable culminación en la renuncia de Wittgenstein. La desesperación poseía raíces más profundas. Poco antes del incidente, Wittgenstein había conocido a August Wolf, aspirante al cargo de director en Otterthal, y le había dicho:

Lo único que puedo aconsejarle es que retire su solicitud. La gente es aquí de miras tan estrechas que no se puede hacer nada.

10. FUERA DEL YERMO

En 1926, tras la crisis ocurrida en Otterthal, lo más natural para Wittgenstein habría sido aprovecharse de la hospitalidad de Keynes y regresar a Inglaterra. De hecho, había pasado más o menos un año desde que se pusiera en contacto con Keynes. Había pospuesto escribirle, explicó entonces, hasta que superara los problemas que sufría.

Aunque ya contaba con que tendría que abandonar Otterthal, así como su carrera como maestro, la manera en que lo hizo dejó a Wittgenstein completamente destrozado. El juicio había sido una gran humillación, y más si tenemos en cuenta que, al defenderse de los cargos de brutalidad, había sentido la necesidad de mentir en lo referente al castigo corporal que administraba a sus alumnos. La sensación de fracaso moral que tal cosa dejó en él le persiguió durante una década, y con el tiempo le condujo, como veremos, a tomar unos pasos muy drásticos para purgar la carga de esa culpa.

En ese estado no podía contemplar su regreso a Inglaterra. Ni tampoco, por el momento, se sentía capaz de regresar a Viena. En lugar de eso consideró retirarse de los problemas mundanos. Poco después de abandonar la enseñanza visitó un monasterio para informarse de la posibilidad de hacerse monje. Era una idea que ya se le había ocurrido en varias ocasiones en su vida, con frecuencia en períodos de gran desesperación. En esa ocasión, el padre superior, obviamente bastante intuitivo, le dijo que no encontraría lo que buscaba, y que, en todo caso, acudía impulsado por motivos que la orden no podía aprobar. Como alternativa encontró trabajo de jardinero de los monjes-hospitalarios de Hütterldorf, justo en las afueras de Viena, pernoctando durante tres meses en el cobertizo para las herramientas del jardín. Al igual que había ocurrido seis años antes, la jardinería resultó una terapia efectiva, y a final de verano se sintió capaz de regresar a Viena y enfrentarse a la sociedad.

El 3 de junio de 1926, mientras todavía trabajaba de jardinero, su madre, que había estado un tiempo enferma, murió en el hogar familiar de la Alleegasse, dejando a Hermine al frente de la familia. Si tal cosa facilitó o no el regreso de Wittgenstein a Viena, o si la muerte de su madre tuvo alguna influencia, es algo imposible de decir. Pero resulta sorprendente que a partir de ese momento exista un cambio en su actitud hacia su familia.

Las celebraciones navideñas de la familia, que en 1914 le habían llenado de tanto temor y provocado tal confusión, las esperaba ahora lleno de alegría e ilusión. Desde entonces y hasta el *Anschluss* de 1938, suceso que le impidió abandonar Inglaterra, le encontramos tomando parte en los preparativos con entusiasmo: distribuyendo regalos a los sobrinos y uniéndose a los cantos y cenas festivos sin que haya indicio de que eso comprometiera su integridad.

El regreso de Wittgenstein a Viena en el verano de 1926, por tanto, parece marcar el fin de un extrañamiento de su familia que se remonta al menos hasta 1913, fecha de la muerte de su padre. A su llegada a Viena se le ofreció una especie de terapia laboral que, contrariamente a su trabajo de jardinero, le imponía la obligación de colaborar con otras personas, a fin de ayudarlo a regresar a la sociedad. Además le daría la oportunidad de poner en práctica sus firmes opiniones acerca de estética arquitectónica. Se le pidió, tanto por parte de su hermana Gretl como por parte de Paul Engelmann, que colaborara con éste en el diseño y la construcción de la nueva casa de Gretl.

Engelmann ya había llevado a cabo algunos trabajos para la familia Wittgenstein. Se había encargado de la renovación de la casa familiar de la Neuwaldeggergasse, y había construido para Paul Wittgenstein una habitación en la Allee-gasse para que expusiera su colección de porcelana. A finales de 1925 Gretl le solicitó que fuera el arquitecto de una nueva casa en la ciudad, que sería construida en una parcela que había comprado en una de las zonas menos distinguidas de Viena, la Kundmann-gasse, en el Distrito Tres de Viena (cerca de la escuela de magisterio en la que Wittgenstein había estudiado). El proyecto rápidamente despertó el interés de éste, y durante su último año en Otterthal, siempre que regresaba a Viena, discutía con Gretl y Engelmann con mucha vehemencia e interés, de manera que a Engelmann le pareció que Wittgenstein comprendía los deseos de su hermana mejor que él mismo.

Los primeros planos fueron dibujados por Engelmann durante el último trimestre que Wittgenstein dio clases, pero cuando éste dejó Otterthal, le pareció natural invitarle a que se uniera a él como socio en el proyecto. A partir de entonces, dice Engelmann: «Él fue el arquitecto, no yo, y aunque la planta de distribución de la casa ya estaba hecha antes de que él se sumara al proyecto, considero que el resultado es un logro suyo y no mío.»

El plano definitivo está fechado el 13 de noviembre de 1926, y en él figura el sello: «P. Engelmann & L. Wittgenstein, Arquitectos.» Aunque jamás había estudiado arquitectura, y sólo colaboró en esta obra, hay indicios de que Wittgenstein comenzó a tomarse muy en serio esta denominación, y a ver en la arquitectura una nueva vocación, una nueva manera de volver a crearse a sí mismo. Durante años figuró en la guía de teléfonos de Viena como arquitecto profesional, y sus cartas de esa época están escritas en un papel de carta en el que se lee: «Paul Engelmann & Ludwig Wittgenstein, Arquitectos, Viena III, Parkgasse 18.» De todos modos,

quizá tal cosa no sea más que otra afirmación de su independencia: la insistencia en un estatus de profesional independiente y el rechazo de que la obra arquitectónica para su hermana hubiera sido una simple sinecura.

Su papel en la concepción de la casa se centró primordialmente en el diseño de las ventanas, puertas, cerraduras y radiadores. Tal cosa no resulta tan marginal como puede parecer en un principio, pues precisamente estos detalles son los que otorgan su distintiva belleza a una casa que de otro modo sería bastante vulgar e incluso fea. La falta absoluta de cualquier decoración exterior ofrece una severa apariencia, mitigada sólo por la elegante proporción y meticulosa ejecución de los diseños de Wittgenstein.

De este modo, los detalles lo son todo, y Wittgenstein supervisó su construcción con una exactitud casi fanática. Cuando un cerrajero le preguntó: «Dígame, *Herr Ingenieur*, ¿realmente importa tanto un milímetro aquí o allí?» Wittgenstein rugió: «¡Sí!» delante del hombre y no dijo nada más. Durante las discusiones con la empresa de ingeniería responsable de las altas puertas de cristal que Wittgenstein había diseñado, el ingeniero que llevaba las negociaciones se echó a llorar, desesperando de llegar a ejecutar alguna vez el encargo según los patrones de Wittgenstein. Se tardó un año en entregar los radiadores, aparentemente sencillos, pues nadie en Austria era capaz de construir lo que Wittgenstein tenía en mente. Las piezas fundidas de las partes se consiguieron en el extranjero, e incluso entonces lotes enteros fueron rechazados por inutilizables. Pero, tal como recuerda Hermine Wittgenstein:

Quizá la prueba más reveladora de la inflexibilidad de Ludwig a la hora de conseguir unas proporciones exactamente correctas sea el hecho de que hiciera levantar tres centímetros el techo de una de las habitaciones, que era lo suficientemente grande como para ser una sala, justo cuando ya era casi hora de comenzar a limpiar la casa.

Gretl pudo mudarse a la casa a finales de 1928. Según Hermine, se ajustaba a ella como un guante; la casa era una extensión de la personalidad de Gretl para quien «ya desde su infancia, todo lo que la rodeaba tenía que ser original e imponente». Por su parte, sin embargo, Hermine tenía algunas reservas:

... aunque yo admiraba la casa muchísimo, siempre supe que no quería ni habría podido vivir en ella. Me parecía más una residencia para dioses que para un pequeño mortal como yo, y al principio incluso tuve que superar una leve oposición interior a esa «lógica encarnada en casa», como yo la llamaba, a su perfección y a su monumentalidad.

Resulta fácil comprender ese ligero aborrecimiento. La casa fue diseñada prestando poca atención a las comodidades de los mortales ordinarios. Las cualidades de claridad, rigor y precisión que la caracterizan son

algo que uno buscaría en un sistema de lógica y no en un lugar de residencia. Al diseñar el interior, Wittgenstein hizo pocas concesiones al confort doméstico. Alfombras, candelabros y cortinas fueron severamente rechazados. Los suelos eran de una oscura piedra pulimentada, las paredes y el techo estaban pintados de un color ocre claro, el metal de las ventanas, los tiradores de las puertas y los radiadores quedaron sin pintar, y las habitaciones estaban iluminadas con bombillas desnudas.

Debido en parte a esta pura monumentalidad, y también en parte al triste destino de la propia Austria, la casa —que había consumido tanto tiempo, energía y dinero— ha tenido una historia desgraciada. Menos de un año después de que Gretl se mudara a ella, la Gran Depresión de 1929 (aunque de ninguna manera la dejó en la indigencia) la obligó a despedir a gran parte del personal que necesitaba para llevar la casa tal como se debía, y tenía que recibir a sus invitados no en la sala, sino en la cocina. Nueve años después, tras el *Anschluss*, huyó de los nazis para vivir en Nueva York, dejando la casa vacía al cuidado del único sirviente que le quedaba. En 1945, cuando los rusos ocuparon Viena, la casa fue utilizada como cuartel por los soldados rusos y como establo para los caballos, Gretl regresó en 1945 y vivió allí hasta su muerte, en 1958. La casa entonces pasó a ser propiedad de su hijo, Thomas Stonborough. Compartiendo las reservas de Hermine acerca de su idoneidad como residencia, Stonborough la dejó vacía durante muchos años hasta que, en 1977, la vendió a un constructor para que la demoliera. La salvó de este destino una campaña a favor de que se declarara monumento nacional, promovida por la Comisión Histórica de Viena, y ahora sobrevive como sede del departamento cultural de la Embajada de Bulgaria, aunque el interior ha sido sustancialmente alterado para adaptarse a este propósito. Si Wittgenstein la hubiera visto en su estado actual —tabiques para formar habitaciones en L, paredes y radiadores pintados de blanco, el vestíbulo alfombrado y forrado de madera—, probablemente habría preferido que la demolieran.

Mediante ese trabajo realizado para Gretl, Wittgenstein entró de nuevo en contacto con la sociedad vienesa, y, con el tiempo, con la filosofía. Mientras la casa de la Kundmanngasse era construida, Gretl y su familia continuaron ocupando la primera planta del Schönbrunn Palace. Su hijo mayor, Thomas, había regresado recientemente de Cambridge, y ahora estudiaba filosofía y letras en la Universidad de Viena. En Cambridge había conocido a una muchacha suiza llamada Marguerite Respinguer, y la había invitado a Viena. Con ella Wittgenstein inició una relación que llegó a considerar, al menos, como preliminar al matrimonio, y que iba a durar hasta 1931. Ella fue, que se sepa, la única mujer de la que se enamoró.

Marguerite era una joven vivaz, de aficiones artísticas, procedente de una familia rica, sin ningún interés por la filosofía y que carecía de la de-

vota seriedad que Wittgenstein solía exigir como requisito previo para la amistad. Es de presumir que su relación con Wittgenstein fuera alentada por Gretl, aunque algunos de sus otros amigos y parientes se sintieran bastante perplejos y menos que complacidos. Conoció a Wittgenstein cuando, tras un accidente en el solar, Wittgenstein se hirió un pie y se quedó con la familia de Gretl durante la convalecencia. Ella formaba parte del grupo de jóvenes —que incluía a Thomas Stonborough y a los hermanos Sjögren, Talle y Arvid— que se reunían alrededor de la cama de Wittgenstein para oírle leer. Lefía algo del escritor suizo Johann Peter Hebel, y cuenta ella: «Me sentí de nuevo a mis anchas, y emocionada al oírle leer con tan profunda comprensión.» En gran medida para el enojo —y quizá celos— de Arvid Sjögren, Marguerite atrajo la atención de Wittgenstein. En una ocasión similar, le preguntó al auditorio qué les gustaría que leyera, dirigiendo la pregunta a Marguerite en particular. «No importa lo que leas», comentó agriamente Arvid, «no lo entenderá.»

A pesar de la desaprobación de Sjögren, Wittgenstein y Marguerite comenzaron a verse casi a diario. Mientras estuvo en Viena, Marguerite asistió a la escuela de arte, y tras las clases iba al solar de la Kundmannngasse a encontrarse con Wittgenstein. A continuación iban juntos al cine a ver una película del Oeste, y luego entraban en cualquier café y comían juntos un sencillo plato de huevos, pan y mantequilla y un vaso de leche. No era el estilo al que estaba acostumbrada. Y una joven dama respetable y elegante como ella tenía que tener cierto valor para dejarse ver en compañía de un hombre como Wittgenstein, que invariablemente iba vestido con una chaqueta gastada en los codos, una camisa con el cuello abierto, pantalones anchos y botas recias. Además, él casi le doblaba la edad. En algunas ocasiones ella prefería la compañía de hombres más jóvenes y elegantes, como Thomas Stonborough y Talle Sjögren. Esto desconcertaba y enojaba a Wittgenstein. «¿Por qué», le exigía, «quieres salir con un joven como Thomas Stonborough?»

La cuestión que desconcertaba a sus respectivos amigos era por qué Wittgenstein y Marguerite querían salir el uno con el otro. Arvid Sjögren no era el único amigo íntimo de Wittgenstein que no se llevaba bien con ella. Otro era Paul Engelmann, a quien Marguerite tampoco apreciaba. Era, decía ella, «el tipo de judío que a uno no le gusta». Ese «uno» presumiblemente podía aceptar a los Wittgenstein a causa de su inmensa riqueza, su integración en la sociedad vienesa y porque ni religiosa ni «racionalmente» eran judíos. Pero Engelmann simplemente era *demasiado* judío. Puede que fuera o no una coincidencia el que la amistad de Wittgenstein con Engelmann se deteriorara a medida que sus relaciones con Marguerite iban a más, y que durante la época en que estuvo enamorado de ella la actitud de Wittgenstein hacia su propia condición de judío sufriera un profundo cambio.

Parece ser que la relación era alentada por Gretl porque consideraba que la compañía de Marguerite ejercía una influencia calmante y «normalizadora» en su hermano. Puede que esto fuera cierto, y puede que fuera la

misma falta de profundidad intelectual de Marguerite lo que le permitiera ejercer su influencia. Wittgenstein le pidió explícitamente que *no* intentara penetrar en su mundo interior de pensamiento: una solicitud que ella estaba más que feliz de atender.

Marguerite fue utilizada como modelo para un busto que Wittgenstein esculpió en esa época. El busto, ejecutado en el estudio de Michael Drobil, no es exactamente un retrato de Marguerite, pues aunque el interés de Wittgenstein se centró en la actitud y expresión de su cara, no era su expresión lo que pretendía captar, sino otra que él mismo estaba interesado en crear. Uno recuerda —como suele recordarse con tanta frecuencia al describir al Wittgenstein enamorado— lo que Weininger dice en *Sexo y carácter*.

El amor de una mujer sólo es posible cuando no se consideran sus cualidades reales, y de este modo se puede reemplazar la realidad física por una realidad diferente y bastante imaginaria.

Cuando el busto quedó acabado se lo dio a Gretl, quien lo exhibió en la casa de la Kundmanngasse; un lugar bastante apropiado, pues estéticamente es una pieza para esa casa. Wittgenstein dijo de su incursión en la arquitectura:

... la casa que construí para Gretl es el producto de un oído decididamente sensible y de la buena educación, la expresión de una gran *comprensión* (de una cultura, etc.). Pero la vida *primordial*, la vida salvaje pugnando por salir a la superficie..., eso es lo que falta. De modo que se puede decir que no es *saludable*.

También se puede decir de su escultura que carece de «vida primordial». De este modo, en los propios términos de Wittgenstein, no llega a ser una gran obra de arte. Pues: «Dentro de todo gran arte hay un animal SALVAJE: *domado*.» El propio Wittgenstein consideraba el busto poco más que una aclaración de la obra de Drobil.

Incluso en la música, un arte para el que Wittgenstein tenía una gran sensibilidad, mostraba sobre todo una gran perfección, aunque jamás dejó que se manifestara «la vida salvaje pugnando por salir a la superficie». Cuando tocaba con otras personas, como solía hacer durante ese período que pasó en Viena, su interés era hacerlo correctamente, utilizar su oído extraordinariamente sensible para imponer a los demás músicos una asombrosa exactitud en la expresión. Incluso se podría decir que no le interesaba crear música, sino re-crearla. Cuando interpretaba, no se expresaba a sí mismo, su propia vida primordial, sino los pensamientos, la vida de los demás. Hasta cierto punto, probablemente tenía razón en considerarse no creativo, sino reproductor.

A pesar del interés y la sensibilidad de Wittgenstein por las demás artes, sólo en la filosofía podía despertarse su creatividad. Sólo entonces, tal como Russell había observado mucho tiempo atrás, uno ve en él «la vida salvaje pugnando por salir a la superficie».

Fue mientras trabajaba en la casa de Gretl que Wittgenstein se sintió atraído de nuevo hacia la actividad en la que mejor podía expresar su peculiar genio. Gretl actuó como catalizador al hacer que Wittgenstein entrara en contacto con Moritz Schlick, profesor de filosofía de la Universidad de Viena.

Al reunirlos, Gretl tuvo éxito allí donde el propio Schlick había fracasado en más de una ocasión a lo largo de los años. Había llegado a Viena en 1922, el año de la publicación del *Tractatus*, y fue una de las primeras personas en Viena que lo leyeron y comprendieron su valor. En el verano de 1924, tras conocer a Frank Ramsey en casa de Gretl, escribió a Wittgenstein, remitiendo su carta a Puchberg:

Como admirador de su *Tractatus Logico-Philosophicus*, durante mucho tiempo he querido ponerme en contacto con usted. Mis obligaciones docentes y otros deberes son los responsables de que una y otra vez haya aplazado mis intentos, aunque casi han pasado cinco semestres desde que me trasladé a Viena para dar clases. Cada semestre invernal mantengo reuniones regulares con colegas y estudiantes interesados en los fundamentos de la lógica y las matemáticas, y su nombre ha sido mencionado con frecuencia en este grupo, en particular desde que el profesor Reidemaster, matemático y colega mío, nos puso al corriente de su obra en una conferencia que causó una gran impresión en todos nosotros. De modo que hay aquí ciertas personas —yo mismo uno de ellos— que están convencidas de la importancia y acierto de sus ideas fundamentales, y que sienten un fuerte deseo de hacer todo lo posible para que sus puntos de vista sean más ampliamente conocidos.

En la carta, Schlick sugería que le gustaría visitar a Wittgenstein en Puchberg. De hecho, en aquella época éste ya se había trasladado a Otterthal, pero con el tiempo la carta acabó llegándole, y en su respuesta aceptaba la posibilidad de una visita de Schlick. Éste no tardó en responderle, anunciando de nuevo su intención de acudir, pero no fue hasta abril de 1926, quince meses después, cuando Schlick, acompañado de algunos alumnos escogidos, hizo finalmente el viaje a Otterthal. La mujer de Schlick ha descrito el talante con el que su marido emprendió el viaje: «Era como si se preparara para ir a una peregrinación santa, mientras me explicaba, casi con un respeto reverencial, que W. era uno de los más grandes genios de la tierra.» Pero al llegar a Otterthal los peregrinos se quedaron profundamente decepcionados al enterarse de que Wittgenstein había renunciado a su puesto y había abandonado la enseñanza.

Así pues, Schlick se alegró sobremanera cuando, en febrero de 1927, recibió una carta de Gretl invitándole a cenar para que así conociera a

Wittgenstein. «De nuevo», recuerda Mrs. Schlick, «observé con interés la actitud reverencial del peregrino.» Mientras tanto, Schlick había enviado a Wittgenstein parte de su obra, y le había propuesto que se reuniera con él y otras personas para discutir problemas de lógica. En su carta de invitación, Gretl respondía en nombre de Wittgenstein. Le dijo a Schlick:

Me pide que le dé sus más cordiales saludos y que le presente sus excusas, ya que se siente bastante incapaz de concentrarse en problemas de lógica al tiempo que realiza su actual trabajo, que requiere todas sus energías. Desde luego sería incapaz de reunirse con un grupo de personas. Cree que si fuese sólo con usted, querido profesor Schlick, quizá fuera capaz de discutir tales temas. Cree que entonces vería si en la actualidad es capaz de serle de utilidad por lo que a eso respecta.

Tras conocer a Wittgenstein, recuerda su esposa, Schlick «regresó en un estado extático, hablando muy poco, y me pareció que no debía preguntarle nada». Al día siguiente Wittgenstein le dijo a Engelmann: «Cada uno de nosotros creía que el otro debía de estar loco.» Poco después, Wittgenstein y Schlick comenzaron a reunirse regularmente para hablar de lógica. Según Engelmann: «Wittgenstein encontraba a Schlick un interlocutor distinguido y comprensivo, y apreciaba la personalidad enormemente cultivada de Schlick.» Pero no se pudo convencer a Wittgenstein de que asistiera a las reuniones del «Círculo» de Schlick, un grupo de filósofos y matemáticos, unidos en su visión positivista de los problemas filosóficos y su *Weltanschauung* científico, que se reunían los jueves por la noche para tratar de los fundamentos de la matemática y la ciencia, y que posteriormente evolucionaría hasta convertirse en el Círculo de Viena. Wittgenstein le dijo a Schlick que sólo podía hablar con alguien que le «cogiera de la mano».

Sin embargo, en el verano de 1927, Wittgenstein se reunía regularmente con un grupo que se encontraba los lunes por la noche y del que formaban parte, además del propio Schlick, unos cuantos miembros cuidadosamente escogidos del Círculo de Viena. Entre éstos estaban Friedrich Waismann, Rudolf Carnap y Herbert Feigl. El éxito de estas reuniones dependía de cómo la sensibilidad de Schlick manejara la situación. Carnap recuerda que:

Antes de la primera reunión, Schlick nos previno de que no comenzáramos una discusión de las que estábamos acostumbrados a mantener en el Círculo, porque bajo ninguna circunstancia Wittgenstein descaba nada de eso. Debíamos ser cautos al hacer preguntas, porque Wittgenstein era muy sensible y se molestaba fácilmente con una pregunta directa. Lo mejor, dijo Schlick, sería dejar que Wittgenstein hablara, y luego preguntar sólo con mucha cautela para cualquier aclaración que fuera necesaria.

Para convencer a Wittgenstein de que asistiera a esas reuniones,

Schlick tuvo que asegurarle que la discusión no tenía por qué ser filosófica; podía discutir de lo que quisiera. A veces, ante la sorpresa de la audiencia, Wittgenstein les daba la espalda y leía poesía. En particular —como para poner énfasis, tal como le había explicado antes a Von Ficker, en que lo que no había dicho en el *Tractatus* era más importante que lo que había dicho— les leía poemas de Rabindranath Tagore, un poeta muy en boga en Viena en esa época, cuyos versos expresan una perspectiva mística diametralmente opuesta a la de los miembros del Círculo de Schlick. Pronto les resultó palmario a Carnap, Feigl y Waismann que el autor del *Tractatus Logico-Philosophicus* no era el positivista que habían esperado. «Anteriormente», escribe Carnap,

cuando leímos el libro de Wittgenstein en el Círculo, yo había creído erróneamente que su actitud hacia la metafísica era similar a la nuestra. No había prestado la suficiente atención a las afirmaciones sobre la mística que hay en el libro, porque sus sentimientos y pensamientos en ese campo eran demasiado divergentes de los míos. Sólo el contacto personal con él me ayudó a ver más claramente su actitud en este punto.

Para los positivistas, la claridad iba de la mano del método científico, y, para Carnap en particular, era un duro golpe darse cuenta de que el autor del libro que ellos veían como el paradigma de la precisión y la claridad filosófica era tan decididamente acientífico tanto en su temperamento como en su método:

Su punto de vista y su actitud hacia la gente y los problemas, incluso hacia los problemas teóricos, era más parecida a los de un artista creativo que a los de un científico; y podría decirse que parecida a los de un profeta religioso o un vidente. Cuando comenzaba a formular su punto de vista sobre algún problema filosófico específico, con frecuencia percibíamos la lucha interna que tenía lugar en él en ese mismísimo momento, una lucha mediante la cual intentaba ir de la oscuridad a la luz bajo una tensión intensa y dolorosa, que era incluso visible en su rostro, de lo más expresivo. Cuando finalmente, a veces tras un esfuerzo arduo y prolongado, surgía su respuesta, su afirmación permanecía ante nosotros como una obra de arte o una revelación divina de reciente creación. No es que afirmara sus opiniones de manera dogmática... Sino que a nosotros nos parecía que la intuición le llegaba por medio de la inspiración divina, de modo que no podíamos evitar la sensación de que cualquier comentario o análisis sobrio y racional sería una profanación.

En contraste con los miembros del Círculo de Viena, que consideraban la discusión de dudas y objeciones el mejor método para poner a prueba una idea, Wittgenstein, recuerda Carnap, «no toleraba el examen crítico por parte de los demás, una vez la intuición había sido alcanzada por un acto de inspiración».

A veces tenía la impresión de que la actitud deliberadamente racional y no emocional de los científicos, y, del mismo modo, cualquier idea que olierá a «ilustración», a Wittgenstein le resultaba repugnante.

A pesar de la diferencia de temperamento e intereses, Wittgenstein y los miembros del Círculo de Schlick fueron capaces de mantener un cierto número de provechosas discusiones en torno a temas filosóficos, uno de cuyos focos de interés lo suscitó un reciente artículo de Ramsey, «Los fundamentos de las matemáticas», que Ramsey había leído como conferencia en la Sociedad Matemática de Londres en noviembre de 1925, y que había sido publicado en las *Actas* de la Sociedad.

Con esta conferencia, Ramsey inició una campaña mediante la cual, utilizando los trabajos de Wittgenstein en el campo de la lógica, pretendía restaurar la credibilidad de la visión logicista que tenían Frege y Russell de los fundamentos de las matemáticas. Hasta su muerte prematura en 1930, a la edad de veintiséis años, el objetivo primordial y permanente de Ramsey fue reparar los agujeros teóricos de los *Principia* de Russell, y de este modo restablecer el dominio de la escuela logicista de pensamiento y cortar el brote de la alternativa más radical propuesta por la cada vez más influyente escuela intuicionista liderada por el matemático holandés L. E. J. Brouwer. En términos generales, la diferencia es que, mientras que Russell quería demostrar que todas las matemáticas podían reducirse a la lógica, y proporcionando así un riguroso fundamento lógico para los teoremas aceptados por los matemáticos puros, Brouwer —a partir de una concepción fundamentalmente distinta de la lógica y las matemáticas— quería *reconstruir* las matemáticas de modo que sólo se aceptaran aquellos teoremas que pudieran probarse desde dentro de su sistema. El resto, que incluía un buen número de teoremas muy conocidos, debían abandonarse como no probados.

Ramsey quería utilizar la teoría de las proposiciones del *Tractatus* para demostrar que las matemáticas consisten sólo en tautologías (en el sentido de Wittgenstein), y que, de este modo, las proposiciones matemáticas son simplemente proposiciones lógicas. Ésta no es la opinión del propio Wittgenstein. En el *Tractatus* distingue entre las proposiciones lógicas y las matemáticas: sólo las primeras son tautologías; las otras son «ecuaciones». (TLP 6.22).

El objetivo de Ramsey, por tanto, era demostrar que las ecuaciones son tautologías. En el centro de este intento estaba una definición de identidad que, utilizando una función lógica especialmente definida $Q(x, y)$ como sustituto de la expresión $x = y$, intenta afirmar, en efecto, que $x = y$ es o bien una tautología (si x e y tienen el mismo valor) o una contradicción (si x e y tienen valores diferentes). Sobre esta definición se erigía una teoría de las funciones que Ramsey esperaba utilizar a la hora de demostrar la naturaleza tautológica de las matemáticas. «Sólo así», creía, «podremos preservarlas [a las matemáticas] de la amenaza bolchevique de Brouwer y Weyl.»

El artículo llegó a Wittgenstein por medio de Schlick, a quien Ramsey había enviado una copia. (Ramsey no se la había enviado al propio Wittgenstein a causa de su riña en el verano de 1925.) Evidentemente, Wittgenstein leyó el artículo concienzudamente. El 2 de julio de 1927 le escribió a Ramsey criticando prolijamente su definición de identidad, y expresando la opinión de que tales teorías (las que afirman que las expresiones de identidad han de ser tautologías o contradicciones) no servían. El propio Wittgenstein —tal como Russell había descubierto para su consternación en 1919— no tenía el menor interés en acometer la empresa de fundamentar las matemáticas sobre la lógica. De hecho, consideraba la empresa equivocada. «La salida a todos estos problemas», le dijo a Ramsey, «es ver que ni $Q(x, y)$, aunque es una función muy interesante, ni cualquier otra función proposicional puede sustituir a $x = y$.»

Ramsey contestó dos veces a las objeciones de Wittgenstein, una a través de Schlick, y la otra directamente a Wittgenstein. El meollo de su defensa era que su intención no había sido proporcionar una *definición* de identidad, sino simplemente una función sustitutoria que se definía de modo que sirviera para las afirmaciones de identidad dentro de su teoría y diera el resultado lógico deseado.

El intercambio de correspondencia es interesante como ejemplo de las diferencias entre Wittgenstein y Ramsey, y de lo que Wittgenstein debía querer decir cuando describía a Ramsey como un pensador «burgués». Pues mientras que la objeción de Wittgenstein pretende ir directamente al corazón del asunto, y a demostrar que toda la empresa de Ramsey de reconstruir los fundamentos russellianos de las matemáticas era *filosóficamente* errónea, la réplica de Ramsey se refiere principalmente a la cuestión matemática y lógica de si su función servirá para la tarea para la que ha sido pensada. De este modo, según Wittgenstein, Ramsey era «burgués» en el sentido de que:

... pensaba con la intención de clarificar los asuntos de una comunidad particular. No reflexionaba acerca de la esencia del estado —o al menos no le gustaba hacerlo así— sino acerca de cómo *este* podía organizarse de manera razonable. La idea de que este estado pudiera no ser el único posible por una parte le inquietaba, y por otra parte le fastidiaba. Quería comenzar lo más rápidamente posible a reflexionar acerca de los fundamentos... de *este* estado. Eso era lo que realmente se le daba bien y lo que realmente le interesaba; mientras que la verdadera reflexión filosófica le molestaba hasta que desechaba su resultado (si tenía alguno) y lo declaraba trivial.

Naturalmente, la metáfora política alude al comentario de Ramsey acerca de la «amenaza bolchevique» de Brouwer, y podría pensarse que, al utilizar esta metáfora, Wittgenstein hace equivaler «reflexión filosófica verdadera» con bolchevismo. No es así. Wittgenstein no estaba interesado en la organización de los asuntos de *ese* estado (el logicismo russelliano),

ni tampoco en reemplazarlo por otro (el intuicionismo de Brouwer). «El filósofo no es un ciudadano de *ninguna* comunidad de ideas», escribió. «Eso es lo que le convierte en filósofo.»

Fue posiblemente este intercambio de correspondencia con Ramsey lo que por fin impulsó a Wittgenstein a escribir a Keynes. Era la primera vez que le enviaba una carta desde que dejara la enseñanza («No podía seguir soportando la botella de agua caliente», le explicó). Le escribió para darle las gracias por su libro, *A Short View of Russia*, y decirle que esperaba que la casa en la que estaba trabajando estaría acabada en noviembre de ese año (1927), y que a continuación le gustaría visitar Inglaterra, «si es que ahí hay alguien que tenga interés en verme».

«Acerca de tu libro», escribió Wittgenstein, «olvidé decirte que me gustó. Demuestra que sabes que hay más cosas entre el cielo y la tierra, etc.»

La extraña razón por la que le gustó esa visión de conjunto de la Rusia soviética se explica por el énfasis que pone Keynes en que hay que admirar el marxismo soviético por ser un nuevo tipo de religión, y no por sus innovaciones económicas. Desdeña los aspectos económicos del leninismo como «una doctrina que toma como biblia, por encima y más allá de toda crítica, un manual de economía obsoleto, que considero no sólo científicamente erróneo, sino carente de interés y aplicación en el mundo moderno». Pero encontró impresionante el fervor religioso que acompañaba a la doctrina:

... muchas personas, en esta época sin religión, tienden a experimentar una fuerte curiosidad emocional hacia cualquier religión que sea realmente nueva y no meramente una recrudescencia de las antiguas, y cuya fuerza motriz haya sido probada; y tanto más cuando esta cosa nueva surge de Rusia, el hijo más joven, hermoso e imprudente de la familia europea, aún con pelo en la cabeza, más cercano tanto del cielo como de la tierra que sus hermanos calvos del oeste, y que, habiendo nacido dos siglos antes, ha sido capaz de recoger la desilusión medieval del resto de la familia antes de haber perdido el genio de la juventud o de haberse vuelto adicto al confort y a sus hábitos. Simpatizo con aquellos que buscan algo bueno en la Rusia soviética.

La fe soviética es caracterizada por Keynes por tener en común con el cristianismo una actitud exaltada hacia el hombre corriente. Pero, en contraste con el cristianismo, hay algo en ella

... que puede, en una forma distinta y en un nuevo escenario, aportar algo a la nueva religión del futuro, si es que en el futuro hay alguna verdadera religión. *El leninismo es absolutamente, y de un modo desafiante, no-sobrenatural, y su esencia emocional y ética se centra en la actitud del individuo y de la comunidad hacia el Amor al Dinero.*

No resulta difícil adivinar por qué estos pasajes se ganaron la aprobación de Wittgenstein, ni por qué la fe que hay en la descripción de Keynes le hizo merecedor de su respeto y, potencialmente, de su lealtad. El libro de Keynes, que fue escrito tras una breve visita a la Unión Soviética, marca un fuerte contraste con *Práctica y teoría del bolchevismo* de Russell, que fue publicado tras su propia visita en 1920. El libro de Russell no expresaba más que aversión hacia el régimen soviético. También él traza un paralelo con la cristiandad, pero precisamente utiliza ese paralelo para expresar su desprecio:

Alguien que, como yo, cree que el libre intelecto es el motor principal del progreso humano, no puede sino oponerse fundamentalmente al bolchevismo tanto como a la Iglesia de Roma. Las esperanzas que inspiran el comunismo son, en lo principal, tan admirables como las que infunde el Sermón de la Montaña, pero se esgrimen de una manera tan fanática que es probable que acaben haciendo el mismo daño.

El propio interés de Wittgenstein por la Rusia soviética data de poco después de la publicación del libro de Russell, casi como si creyera que si Russell lo odiaba tanto debía de haber algo bueno en ello. Desde 1922 (cuando le escribió a Paul Engelmann acerca de «la idea de la posible huida a Rusia de que hablamos»), Wittgenstein había sido uno de los que, en palabras de Keynes, «buscaban algo bueno en la Rusia soviética», y siguió sintiéndose atraído por la idea de vivir y trabajar en la Unión Soviética hasta 1937, cuando las circunstancias políticas imposibilitaron que así fuera.

Aunque Keynes se proclama no creyente, al presentar el marxismo soviético como una fe en la que se muestran *actitudes* fervientemente religiosas (hacia, por ejemplo, el valor del hombre corriente y la maldad del amor al dinero), pero no *creencias* sobrenaturales, constituye, en mi opinión, un importante indicio de lo que Wittgenstein esperaba encontrar en la Rusia soviética.

La insinuación de Wittgenstein a Keynes de que la casa de la Kundmannngasse estaría acabada para noviembre de 1927 era, por razones ya explicadas, irremediabilmente optimista, y no fue hasta un año más tarde cuando pudo considerar el proyectado viaje a Inglaterra.

Mientras tanto, tuvo la oportunidad de ver y oír por sí mismo la «amenaza bolchevique» que tanto había perturbado a Ramsey. En marzo de 1928 Brouwer fue a Viena para pronunciar una conferencia titulada «Matemáticas, ciencia y lenguajes», a la que Wittgenstein asistió en compañía de Waismann y Feigl. Después, los tres pasaron unas cuantas horas juntos en un café, y según informa Feigl:

... fue fascinante contemplar el cambio experimentado por Wittgenstein esa noche... se volvió extremadamente locuaz y comenzó a esbozar ideas que eran el inicio de sus últimos escritos... esa velada marcó el retorno de

Wittgenstein hacia el enorme interés que había sentido anteriormente por la actividad filosófica.

Sería erróneo inferir del relato de Feigl que Wittgenstein sufriera una súbita conversión al intuicionismo brouweriano, aunque no hay duda de que el escuchar a Brouwer constituyó un tremendo estímulo para él, y ese hecho bien pudo plantar una semilla que crecería en años posteriores. Viendo la obra anterior de Wittgenstein, no hay pruebas de que estuviera al corriente de las ideas de Brouwer, y es posible que oyera hablar de él por primera vez en la referencia hecha por Ramsey en su artículo de 1925. Pero las alusiones a Brouwer proliferan a partir de 1929, tanto que, cuando se invitó a Russell a que informara acerca del trabajo de Wittgenstein, en 1930, detectó lo que obviamente consideraba una influencia nada saludable:

... habla demasiado acerca del infinito, y siempre bordea el peligro de repetir lo que Brouwer ha dicho, y hay que frenarle en seco siempre que este peligro se hace patente.

Es probable, sin embargo, que la excitación de Wittgenstein tras la conferencia tuviera que ver tanto con los puntos en los que disenta con Brouwer como con aquellos en los que estaba de acuerdo. En esa conferencia hay muchos aspectos que colisionan con las propias opiniones de Wittgenstein, tanto en sus primeras obras como en las últimas. En particular, la noción kantiana de una «intuición matemática básica», que constituye el fundamento filosófico del intuicionismo, era algo con lo que Wittgenstein nunca había simpatizado en ninguna época de su vida. De hecho, su oposición a este punto se reforzó a medida que pasaba el tiempo, hasta que en sus conferencias de 1939 acerca de los fundamentos de las matemáticas le dijo terminantemente a su audiencia: «El intuicionismo está hecho de tonterías... enteramente.»

Sin embargo, en la visión de Brouwer hay ciertos elementos que estarían en consonancia con las opiniones de Wittgenstein, especialmente en sus divergencias con la perspectiva adoptada por Russell y Ramsey. Tales divergencias son más profundas que el punto concreto observado por Russell —el hecho de que Wittgenstein parecía aceptar el rechazo por parte de Brouwer de una serie infinita en extensión— y constituye una *actitud* filosófica que es fundamentalmente distinta de la mentalidad «burguesa» de Russell y Ramsey. En líneas generales podría decirse que la posición filosófica de Brouwer pertenece a la tradición del pensamiento antirracionalista continental, que uno asocia, por ejemplo, con Schopenhauer, y hacia la cual —como Carnap descubrió sorprendido— Wittgenstein sentía mucha simpatía. (Durante este período, Wittgenstein sorprendió a Carnap al defender a Schopenhauer contra las críticas de Schlick.) El Círculo de Viena, al igual que Russell y Ramsey, se ubicaban en una posición que nada tendría que ver con esta tradición antirracionalista.

Más concretamente, hay elementos en el desacuerdo de Brouwer con el logicismo de Russell que habrían despertado la simpatía de Wittgenstein. Brouwer rechazaba la idea de que las matemáticas podían o tenían que fundarse en la lógica. Además rechazaba la idea de que las comprobaciones lógicas fueran esenciales en matemáticas. También rechazaba la «objetividad» de las matemáticas en el sentido en que se entiende normalmente: por ejemplo, para Brouwer no hay una realidad matemática independiente de la mente acerca de la cual los matemáticos hagan descubrimientos. El matemático, en opinión de Brouwer, no es un descubridor, sino un creador: las matemáticas no son un corpus de hechos, sino una construcción de la mente humana.

Wittgenstein estaba de acuerdo en todos estos puntos, y en su obra posterior puede verse un desarrollo de estos pensamientos que le llevó muy lejos del atomismo lógico del *Tractatus*. Si este desarrollo no le acercó al intuicionismo, quizá le ayudó a cristalizar sus múltiples desacuerdos, generales y de detalle, con la visión logicista de las matemáticas propuesta por Russell y Ramsey, una visión que había guiado, aun cuando no lo hubiera dictado, el punto de vista que había expuesto en el *Tractatus*.

Puede que la conferencia de Brouwer no convenciera a Wittgenstein de que el *Tractatus* era un error, pero pudo haberle llevado a pensar que, después de todo, su libro no era la última palabra sobre el tema. De hecho, quizá había algo más que decir.

De este modo, en el otoño de 1928, cuando la casa estuvo acabada y sus pensamientos se dirigieron de nuevo a su visita a Inglaterra, contempló la idea de regresar al trabajo filosófico. Tal intención no resulta evidente en las cartas que escribió a Keynes. En noviembre le envió fotos de la casa —«à la Corbusier», tal como Keynes la describe de manera inexacta a su mujer, Lidia Lopokova— y le anunció su deseo de visitar Inglaterra en diciembre, lo que incluía unas breves vacaciones en su compañía. «Quiere quedarse conmigo unas dos semanas», escribió Keynes. «¿Seré lo suficientemente fuerte? Quizá, si no trabajo entre ahora y entonces.»

Pero la enfermedad retuvo a Wittgenstein en Viena durante todo diciembre, y cuando a principios de enero finalmente viajó a Inglaterra, fue (tal como Keynes describió sin, aparentemente, una gran sorpresa) no para disfrutar de unas vacaciones en Lewes, ni para buscar trabajo de barrero, sino para regresar a Cambridge y trabajar con Ramsey en filosofía.

III. 1929-1941

11. EL SEGUNDO ADVENIMIENTO

«Bueno, Dios ha llegado. Le encontré en el tren de las 5.15.»

De este modo anunciaba Keynes el regreso de Wittgenstein a Cambridge en una carta a Lidia Lopokova, fechada el 18 de enero de 1929. Wittgenstein había regresado a Inglaterra hacía unas pocas horas, y ya había informado a Keynes de su plan «de quedarse en Cambridge permanentemente»:

Hemos tomado el té y ahora me retiro a mi estudio para escribirte. Veo que a partir de ahora la fatiga va a ser abrumadora. Pero no debo darle hablar más de dos o tres horas al día.

Para Wittgenstein, la experiencia de regresar a una universidad que había permanecido sin ningún cambio a lo largo de unos años en los que él había sufrido una transformación fundamental —y, además, el hecho de ser recibido por algunas de las mismísimas personas que había dejado en 1913— era algo extraño, casi misterioso. Era, escribió en su diario, «como si el tiempo hubiera retrocedido». «No sé lo que me espera», pero cualquier cosa que resultara ser: «¡Probaré algo! Si el tiempo no se acaba»:

En este momento me encuentro vagando sin rumbo, presa de una gran inquietud, aunque todavía no sé alrededor de qué punto de equilibrio.

A su llegada hubo un intento, orquestado por Keynes, de hacer regresar a Wittgenstein al redil apostólico. Al segundo día de la llegada de Wittgenstein, Keynes organizó una cena especial con los Apóstoles para celebrar su vuelta. Entre los que asistieron estaban Richard Braithwaite, Frank Ramsey, George Rylands, George Thomson, Alister Watson, Anthony Blunt y Julian Bell: la flor y nata de la intelectualidad de Cambridge en esa época. En la cena, Wittgenstein fue elegido miembro honorario (en el lenguaje apostólico: un «ángel»), un gesto de perdón de la sociedad por su actitud hacia ellos en 1912. En la reunión siguiente se declaró que sería «formalmente absuelto de su excomunión en el momento apropiado».

La razón de esta humildad sin precedentes por parte de la sociedad

era que, en su ausencia, Wittgenstein se había convertido en una figura casi legendaria entre la élite de Cambridge, y el *Tractatus* era el núcleo alrededor del que giraba toda discusión intelectual de buen tono.

Pero si los Apóstoles esperaban acaparar a su «Dios» para ellos solos, iban a verse decepcionados. Wittgenstein asistió a pocas de sus reuniones, y en las cenas en la casa de Keynes de Gordon Square entró en contacto con unos cuantos miembros de lo que podía considerarse como la rama londinense de la Sociedad: el grupo de Bloomsbury. Pero había poco en común entre el esteticismo peculiarmente inglés y conscientemente «civilizado» que caracterizaba al grupo de Bloomsbury y a los Apóstoles y el carácter de Wittgenstein, caracterizado por su sensibilidad rigurosamente ascética y una honestidad en ocasiones implacable. Ambas partes se vieron sometidas a una fuerte colisión. Leonard Woolf recuerda que una vez se quedó horrorizado ante el trato «brutalmente grosero» dispensado por Wittgenstein a Lidia Keynes en el almuerzo. Durante otro almuerzo, Wittgenstein se marchó, escandalizado por una abierta discusión sobre sexo en presencia de las damas. Estaba claro que en la atmósfera de Bloomsbury no se sentía nada cómodo. Frances Partridge describe cómo, en contraste con los Bell, Strachey y Stephens, con los que ella se relacionaba, Wittgenstein parecía incapaz o poco dispuesto a discutir de asuntos serios con los miembros del sexo opuesto: «Cuando la compañía era mixta, su conversación era con frecuencia trivial en extremo, y salpicada de chistes malos acompañados de una sonrisa glacial.»

Es posible que, en las fiestas de Keynes, Wittgenstein y Virginia Woolf jamás llegaran a conocerse; y si se conocieron, parece ser que ninguno de los dos causó gran impresión en el otro. Tras la muerte de Virginia Woolf, Wittgenstein habló con Rush Rhees acerca del efecto que el entorno familiar de aquélla había tenido en su vida. Ella creció, dijo Wittgenstein, en una familia en la que la medida del valor de una persona la daba el hecho de que ésta se distinguiera en el campo de la literatura o en el del arte, la música, la ciencia o la política, y consecuentemente ella jamás se planteó que pudiera haber otros «logros». Esto podía basarse en el conocimiento personal, aunque también en rumores que había oído. No hay ninguna referencia a Wittgenstein en los diarios de Virginia Woolf, y sólo unas escasas menciones incidentales de él en sus cartas. En una carta a Clive Bell escrita unos pocos meses después de la llegada de Wittgenstein a Cambridge, le menciona en relación con el hijo de Bell, Julian:

... Julian, dice Maynard, es sin duda el estudiante más importante del King's, y puede que le den una beca, y Maynard parece muy impresionado con él y su poesía; por cierto, Julian dice que discutió con Maynard a propósito de Wittgenstein, pero que fue derrotado.

La referencia es interesante sólo por el hecho de que fue Julian Bell quien iba a proporcionar, en una extensa sátira a lo John Dryden publicada en la revista estudiantil *The Venture*, dirigida por Anthony Blunt,

una especie de réplica bloomsburiana a lo que algunos comenzaban a ver como el incivilizado salvajismo del estilo discutiador y dominante de Wittgenstein.

En el poema, Bell intenta defender el credo de Bloomsbury según el cual «la valía se conoce y se encuentra en los estados de ánimo», contrariamente a la visión del *Tractatus*, según la cual tales afirmaciones son absurdas. Seguramente, arguye Bell, Wittgenstein rompe sus propias reglas:

Pues él dice absurdos, numerosas afirmaciones hace,
siempre su voto de silencio rompe:
de ética y estética habla noche y día,
y de las cosas dice si son buenas o malas, erróneas o acertadas.

No es sólo que Wittgenstein hable de estas cosas, acerca de las cuales insiste en que hay que guardar silencio; domina *todas* las conversaciones sobre estos temas:

... ¿quién, en cualquier materia, ha visto alguna vez
a Ludwig abstenerse de sentar cátedra?
En todas las reuniones nos acalla a gritos,
y detiene nuestra frase tartamudeando la suya;
discute sin cesar, áspero, airado y con voz sonora,
seguro de que tiene razón, y de su rectitud orgulloso,
tales defectos son comunes, compartidos por todos en parte,
pero Wittgenstein pontifica sobre el Arte.

El poema fue escrito como epístola a un compañero apóstol, Richard Braithwaite, y expresaba la opinión de muchos de los jóvenes estetas apostólicos —«esos Julian Bells», como los llamaba despectivamente Wittgenstein—, quienes leyeron la misiva con mucho agrado. Cuando fue publicada, dice Fania Pascal, «las personas más amables gozaron con unas cuantas carcajadas; alivió la tensión acumulada, el resentimiento, incluso el miedo. Pues nadie era capaz de devolverle la pelota a Wittgenstein y pagarle con la misma moneda».

Si en aquella ocasión Wittgenstein no volvió completamente la espalda a los Apóstoles, fue porque entre sus miembros se contaba Frank Ramsey.

Durante su primer año en Cambridge, Ramsey no fue sólo el más valioso compañero en la discusión filosófica, sino también su mejor amigo. Durante las dos primeras semanas posteriores a su llegada vivió con los Ramsey en su casa de Mortimer Road. La mujer de Ramsey, Lettice, pronto se convirtió en una buena amiga y confidente: una mujer que, tal como Keynes lo expresaba: «al menos ha conseguido mitigar la fiereza del cazador salvaje». Poseía un acusado sentido del humor y una natural ho-

nestidad que relajaba a Wittgenstein, y que se ganó su confianza. Sólo con ella se sentía capaz de hablar de su amor por Marguerite, aunque, a partir de una carta de Frances Partridge a su marido Ralph, podemos deducir que no guardó el secreto de una manera estricta:

Hemos visto mucho a Wittgenstein; le ha confiado a Lettice que está enamorado de una dama vienesa, pero cree que el matrimonio es algo sagrado, y es incapaz de hablar de él a la ligera.

Lo que aquí resulta sorprendente no es que fuera incapaz de hablar a la ligera del matrimonio, sino que fuera capaz de hablar de ese tema. En esa época escribía a Marguerite de manera frecuente y regular, a veces diariamente, pero ella no se dio cuenta de que pretendía hacerla su mujer hasta unos dos años después, y cuando lo advirtió emprendió una premiosa retirada. Aunque halagada por sus atenciones, e intimidada por la fuerza de su personalidad, Marguerite no veía en Wittgenstein las cualidades que deseaba en un marido. Él era demasiado austero, demasiado exigente (y, uno sospecha, un poco demasiado judío). Además, cuando él dejó claras sus intenciones, también expresó que tenía en mente un matrimonio platónico, sin hijos... y eso no era para ella.

Durante sus dos primeros trimestres en Cambridge, el estatus oficial de Wittgenstein fue el de «estudiante avanzado» que prepara su licenciatura en filosofía y letras, con Ramsey, diecisiete años menor que él, de supervisor. En la práctica, él y Ramsey se reunían como iguales trabajando en problemas similares o relacionados, y buscaban la crítica, la guía y la inspiración el uno en el otro. Se reunían varias veces por semana, durante muchas horas seguidas, para discutir de los fundamentos de las matemáticas y la naturaleza de la lógica. Wittgenstein describía estas reuniones en su diario como «deliciosas discusiones»: «Hay algo juguetón en ellas, y creo que las llevamos a cabo con buen humor.»

No hay para mí nada más agradable que el hecho de que alguien me saque los pensamientos de la boca, y a continuación, por así decir, los extienda al aire libre.

«No me gusta pasear solo por los campos de la ciencia», añadía.

El papel de Ramsey en estas discusiones era similar al de cualquier otro supervisor: presentar objeciones a lo que Wittgenstein decía. En el prefacio a las *Investigaciones*, Wittgenstein dice que fue ayudado por las críticas de Ramsey —«hasta un punto que apenas puedo calcular»— para darse cuenta de los errores del *Tractatus*. En una entrada del diario que llevaba en esa época, sin embargo, adopta una perspectiva menos generosa:

Una buena objeción ayuda a seguir adelante, una objeción superficial, aunque sea válida, es agotadora. Las objeciones de Ramsey son de este

tipo. La objeción no ataja el asunto de raíz, donde está la vida, sino por un punto tan exterior que nada puede rectificarse, aunque sea erróneo. Una buena objeción ayuda a ir directamente hacia una solución, una superficial debe ser superada, y, a partir de entonces, puede ser dejada a un lado. Al igual que un árbol se dobla en un nudo del tronco para seguir creciendo.



A pesar del enorme respeto que sentían el uno por el otro, había grandes diferencias, tanto intelectuales como de temperamento, entre ellos. Ramsey era un matemático, insatisfecho con los fundamentos lógicos de la materia, y quería reconstruir las matemáticas sobre principios sólidos. Wittgenstein no estaba interesado en reconstruir las matemáticas; su interés estribaba en extraer la raíz filosófica de la que surgía la confusión acerca de las matemáticas. De este modo, aunque Ramsey podía dirigirse hacia Wittgenstein buscando inspiración y Wittgenstein a Ramsey buscando una crítica, las frustraciones entre los dos eran inevitables. En una ocasión, Ramsey le dijo claramente a Wittgenstein: «No me gusta tu manera de discutir», mientras que Wittgenstein escribía de Ramsey, en un comentario ya citado, que era un «pensador burgués» a quien le molestaba la reflexión filosófica *verdadera* «hasta el punto de menospreciar sus resultados (si es que tenía alguno) y declararlos triviales».

Un pensador «no burgués» cuya profunda influencia sobre el desarrollo de Wittgenstein data de ese primer año en Cambridge fue Piero Sraffa. Sraffa era un brillante economista italiano (de inspiración fuertemente marxista), e íntimo amigo de Antonio Gramsci, el líder comunista italiano que estaba encarcelado. Tras haber puesto en peligro su carrera en su país por haber publicado un ataque a la política de Mussolini, Sraffa fue invitado por Keynes a ir al King's para proseguir su trabajo, y se creó en Cambridge una cátedra de economía especialmente para él. Al ser presentados por Keynes, Wittgenstein y él se hicieron buenos amigos, y Wittgenstein quedaba con él al menos una vez por semana para charlar. Llegó a valorar estos encuentros mucho más que los que mantenía con Ramsey. En el prefacio a las *Investigaciones* dice de las críticas de Sraffa: «Las ideas más importantes de este libro están en deuda con *ese* estímulo.»

Ésta es una afirmación de peso, y —considerando lo completamente

distintas que eran sus preocupaciones intelectuales— también bastante desconcertante. Pero es precisamente porque las críticas de Sraffa no se referían a los detalles (pues, podríamos decir, no era filósofo ni matemático) por lo que podían ser de importancia. Contrariamente a Ramsey, Sraffa tenía el poder de obligar a Wittgenstein a revisar no sólo este o ese punto, sino toda su perspectiva. Una anécdota que ilustra este hecho fue comentada por Wittgenstein tanto con Malcom como con Von Wright, y desde entonces se ha contado muchas veces. Se refiere a una conversación en la que Wittgenstein insistía en que una proposición y lo que describe deben poseer la misma «forma lógica» (o «gramática», según la versión del relato). Ante esta idea, Sraffa hizo un gesto napolitano de pasarse las puntas de los dedos por la barbilla, preguntando: «¿Cuál es la forma lógica de *esto*?» Esto, según el relato, hizo que Wittgenstein abandonara la teoría, presente en el *Tractatus*, de que una proposición debía ser una «imagen» de la realidad que describe.

La importancia de esta anécdota no reside en que explique por qué Wittgenstein abandonó la teoría figurativa del significado (pues no lo explica), sino en que es un buen ejemplo de la manera en que Sraffa era capaz de conseguir que Wittgenstein viera las cosas de una manera nueva, desde una perspectiva distinta. Wittgenstein les dijo a sus amigos que sus discusiones con Sraffa le hacían sentirse como un árbol al que le han cortado las ramas. La metáfora está cuidadosamente elegida: podar las ramas muertas permite que crezcan otras nuevas y vigorosas (mientras que las objeciones de Ramsey dejaban la madera muerta sin podar, obligando al árbol a deformarse).

Una vez, Wittgenstein le comentó a Rush Rhees que lo más importante que le habían aportado sus conversaciones con Sraffa era una óptica «antropológica» para ver los problemas filosóficos. Este comentario explicaría en cierto modo por qué se atribuye a Sraffa haber ejercido una influencia tan importante. Uno de los aspectos más asombrosos en que la obra posterior de Wittgenstein difiere del *Tractatus* es en su visión «antropológica». Es decir, mientras que el *Tractatus* aborda el lenguaje aislándolo de las circunstancias en las que se utiliza, las *Investigaciones* ponen énfasis repetidamente en la importancia del «flujo de vida», que es lo que da significado a las manifestaciones lingüísticas: un «juego de lenguaje» no puede describirse sin mencionar las actividades y el modo de vida de la «tribu» que lo juega. Si este cambio de perspectiva deriva de Sraffa, entonces su influencia en su obra posterior es de una importancia fundamental. Pero en este caso, esa influencia debió de tardar años en fructificar, pues este rasgo «antropológico» del método filosófico de Wittgenstein no comienza a emerger hasta aproximadamente 1932.

Aparte de con Ramsey y Sraffa, Wittgenstein tenía poca relación con los otros catedráticos de Cambridge. Tras las primeras semanas, sus relaciones con Keynes se limitaron en gran parte a asuntos profesionales, y

aunque Keynes se convirtió en un inapreciable aliado siempre que Wittgenstein necesitaba solucionar algo con las autoridades, no era un amigo íntimo. Podemos deducir que éste era un papel que a Keynes le hacía bastante feliz; pues el ser *amigo* de Wittgenstein le exigía más tiempo y energía de los que podía o estaba dispuesto a sacrificar.

Dio la casualidad de que G. E. Moore iba en el mismo tren procedente de Londres que Wittgenstein tomó a su llegada a Cambridge, y su amistad, rota desde la brutal carta de Wittgenstein a Moore de 1914, se reanudó inmediatamente. Moore, que por entonces era profesor de filosofía en Cambridge, asumió la responsabilidad de conseguir las becas que permitieran a Wittgenstein proseguir su trabajo; aparte de esto, sin embargo, su amistad era más personal que filosófica. Aunque admiraba la exactitud en la expresión de Moore, y de vez en cuando se servía de ella para encontrar la palabra adecuada para expresar algo concreto, Wittgenstein no le consideraba un filósofo demasiado original. «¿Moore?», dijo una vez, «demuestra lo lejos que puede llegar un hombre que no posee la menor inteligencia.»

De manera parecida, con el lógico W. E. Johnson, por entonces ya mayor —otra figura de su primera época en Cambridge—, Wittgenstein mantenía una afectuosa amistad, a pesar de la distancia intelectual que existía entre ambos, Wittgenstein admiraba a Johnson más como pianista que como lógico, y asistía regularmente a sus «conciertos caseros» de los domingos por la tarde para oírle tocar. Por su parte, aunque Johnson apreciaba y admiraba a Wittgenstein, consideraba que su regreso era un «desastre para Cambridge». Dijo que Wittgenstein era «un hombre bastante incapaz de mantener una discusión».

Aunque se acercaba a su cuadragésimo cumpleaños, Wittgenstein extraña su círculo de amistades de entre la generación más joven de Cambridge: estudiantes (del tipo no apostólico) que asistían al Club de Ciencia Moral. Fue entre «los hijos de la clase media inglesa» que formaban esta sociedad de estudiantes de filosofía donde Wittgenstein, según Fania Pascal, encontró los dos rasgos que exigía en un discípulo: una inocencia infantil y una inteligencia de primera clase. Puede que esto sea así, pero creo que también es cierto que Wittgenstein simplemente se daba cuenta de que tenía más en común con la joven generación. En cierto sentido, él mismo era muy joven. Incluso lo parecía, y a sus cuarenta años con frecuencia le confundían con un estudiante. Pero más importante era el hecho de que poseyera el vigor intelectual y la flexibilidad de la juventud. «La mente», le dijo a Drury, «se entumece antes que el cuerpo»; y en este sentido él todavía era un adolescente. Es decir, que había muy poco en su actitud que se hubiera vuelto inflexible. Había llegado a Cambridge dispuesto a revisar todas las conclusiones que había alcanzado hasta entonces, dispuesto no sólo a considerar nuevas maneras de pensar, sino incluso nuevas maneras de vivir. Por ello estaba tan poco formado, tan poco sometido a ninguna pauta vital concreta, como cualquier estudiante.

Muchos de los que habían oído hablar de Wittgenstein como del autor

del *Tractatus Logico-Philosophicus* se lo imaginaban como un viejo y solemne académico alemán, y no estaban preparados para la figura vivaz y juvenilmente agresiva con que se encontraban en el Club de Ciencia Moral. S. K. Bose, por ejemplo, que posteriormente se convertiría en miembro del círculo de amigos y admiradores de Wittgenstein, recuerda:

«Mi primer encuentro con Wittgenstein tuvo lugar en una reunión del Club de Ciencia Moral, en el que leí una conferencia acerca de «La naturaleza del juicio moral». Fue una reunión a la que asistió bastante gente, y algunos se sentaron en la alfombra. Entre éstos había una persona desconocida para todos nosotros (excepto, naturalmente, para el profesor Moore y para algún que otro miembro de más edad). Cuando acabé la conferencia, el desconocido hizo algunas preguntas y objeciones de esa manera franca (pero nunca descortés) que posteriormente uno acabaría asociando con Wittgenstein. Nunca he sido capaz de borrar de mi memoria la vergüenza que experimenté al enterarme, un tiempo después, de quién había sido mi interlocutor, y darme cuenta de lo arrogante que yo había sido al abordar las preguntas y objeciones que él había planteado.

Wittgenstein llegó a dominar las discusiones del Club de Ciencia Moral de manera tan completa que C. D. Broad, profesor de filosofía moral, dejó de asistir. No estaba dispuesto, dijo, «a pasar varias horas cada semana en medio de una espesa atmósfera de humo de cigarrillos mientras Wittgenstein daba vueltas y más vueltas a sus ideas mientras sus fieles “le observaban maravillados con una estúpida expresión de reverencia”».

Desmond Lee, otro miembro del círculo de estudiantes amigos de Wittgenstein, le ha comparado, en su preferencia por las discusiones con jóvenes y por el efecto con frecuencia pasmoso que ejercía sobre ellos, con Sócrates. Ambos, señala, ejercían una influencia casi hipnótica sobre aquellos que caían bajo su hechizo. El propio Lee se liberó de este hechizo al abandonar Cambridge, y aunque profundamente influido por Wittgenstein, no se le puede considerar un discípulo propiamente dicho. Su contemporáneo Maurice Drury, sin embargo, se convirtió en el primero y quizá más perfecto ejemplo de los jóvenes discípulos descritos por Fania Pascal.

Tras su primer encuentro con Wittgenstein en 1929, casi todas las decisiones importantes de su vida fueron tomadas bajo la influencia de éste. Al dejar Cambridge, primero intentó ser ordenado sacerdote anglicano. «No creas que lo creo ridículo ni por un momento», comentó Wittgenstein al ser informado del plan, «pero no puedo aprobarlo; no, no puedo aprobarlo. Me daría miedo que un día ese cuello duro te asfixiara.» Esto ocurrió en la segunda o la tercera vez que se vieron. En la siguiente ocasión, Wittgenstein retomó el tema: «Simplemente piensa, Drury, en lo que significaría tener que pronunciar un sermón cada semana; no podrías hacerlo.» Tras un año en la facultad de teología, Drury estuvo de acuerdo con él, e, incitado por Wittgenstein, en lugar de eso consiguió un empleo

entre «personas corrientes». Trabajaba en proyectos para ayudar a los desempleados, primero en Newcastle y luego en Gales del Sur, después de lo cual, también incitado por Wittgenstein, cursó estudios de medicina. Tras la guerra se especializó en psiquiatría (una rama de la medicina sugerida por Wittgenstein), y desde 1947 hasta su muerte, en 1976, trabajó en el Hospital St. Patrick de Dublín, primero como psiquiatra residente y luego como especialista en psiquiatría. Su colección de ensayos acerca de los problemas filosóficos de la psiquiatría, *El peligro de las palabras*, fue publicada en 1973; aunque bastante olvidada, es quizá, en su tono y en sus preocupaciones, la obra más auténticamente wittgensteiniana publicada por cualquiera de los estudiantes de Wittgenstein. «¿Por qué me he decidido a reunir estas páginas?», se pregunta en el prefacio, y responde:

Sólo por una razón. El autor de estos textos fue una vez alumno de Ludwig Wittgenstein. Ahora es algo bien conocido que Wittgenstein animaba a sus alumnos (al menos a aquellos que consideraba que no tenían una gran originalidad en su capacidad filosófica) a apartarse de la filosofía académica y seguir alguna vocación concreta. En mi caso me incitó a que estudiara medicina, me dijo que en ningún caso «dejara de pensar», y que hiciera uso de lo que me había enseñado. Por tanto, y de manera un tanto vacilante, decidí publicar estos ensayos como ilustración de la influencia que Wittgenstein tuvo en el pensamiento de alguien que se enfrentó con unos problemas que poseían una inmediata dificultad práctica a la hora de abordarlos, así como una confusión filosófica aún mayor al reflexionar sobre ellos.

De igual modo, poco antes de su muerte, Drury publicó sus notas de las conversaciones con Wittgenstein para contrarrestar el efecto de «comentaristas bienintencionados» que «daban la impresión de que los escritos de Wittgenstein eran, por entonces, fácilmente asimilables dentro del medio intelectual contra el que precisamente eran en gran parte una advertencia». Estas notas proporcionan —quizá más que cualquier otra fuente secundaria— información acerca de las actitudes espirituales y morales que conformaban la vida y la obra de Wittgenstein. Drury es el primer discípulo, aunque de ningún modo el último, que ilustra el hecho de que existe un aspecto importante de la influencia de Wittgenstein que no es y no puede ser abordado por el gran corpus de la literatura académica que la obra de Wittgenstein ha inspirado. Podría decirse que la línea de sucesión apostólica se extiende más allá de los confines de la filosofía académica.

Uno de los estudiantes que más amistad tenía con Wittgenstein, de hecho, era un hombre que no sentía el menor interés por la filosofía. Gilbert Pattison conoció a Wittgenstein en el tren, durante su regreso de Viena tras las vacaciones de Semana Santa de 1929, y durante diez años los dos disfrutaron de una amistad afectuosa y estrictamente no filosófica, que llegó a su fin durante los tempestuosos años de la Segunda Guerra

Mundial, cuando Wittgenstein comenzó a tener la sospecha de que Patisson adoptaba una actitud patriotería respecto de la guerra. Patisson era (de hecho es) un personaje afable, inteligente y bastante mundano, muy opuesto a los inocentes y excesivamente tímidos discípulos descritos por Pascal. Al completar sus estudios en Cambridge (con un mínimo de esfuerzo académico y de entrega), se convirtió en contable diplomado de la City de Londres, y llevó el tipo de vida confortable que se correspondía con su clase social, crianza y educación. Con él Wittgenstein podía permitirse el gusto por lo que Frances Partridge había descrito como un humor trivial y ligero, y que el propio Wittgenstein solía calificar simplemente de «absurdo» [*nonsense*]. El tener a alguien con quien «hablar del absurdo por el patio», dijo, era una necesidad profundamente arraigada.

En Cambridge, Patisson y Wittgenstein podían leer juntos revistas como *Tatler*, disfrutando de la gran proporción de «absurdo», y en particular de los ridículos anuncios que solían aparecer en tales publicaciones. También eran ávidos lectores de las «Cartas de un cliente satisfecho», que solían exhibirse en los escaparates de Burton's, «El creador del buen gusto», y al cual Patisson y Wittgenstein prestaban una exagerada atención cuando iban a comprar ropa para Wittgenstein. (Puede que casi todo el mundo tuviera la impresión de que Wittgenstein siempre llevaba la misma ropa: una camisa abierta, pantalones de franela grises y zapatos recios; de hecho, estas prendas eran elegidas con meticuloso cuidado.)

Cuando Patisson abandonó Cambridge, él y Wittgenstein siguieron viéndose siempre que éste pasaba por Londres (y lo hacía con frecuencia, siempre que iba a Viena) para realizar lo que Wittgenstein denominaba su «ritual». Consistía en tomar el té en Lyons y luego ir a alguno de los cines que había en Leicester Square. Antes de ir a Londres, Wittgenstein le enviaba a Patisson una carta anunciándole su llegada, a fin de que éste hiciera los preparativos necesarios; por ejemplo: buscar en el *Evening Standard* un cine en el que proyectaran una «buena» película. Según el gusto de Wittgenstein, esto significaba una película americana, preferiblemente un western, o, en una época posterior, un musical o una comedia romántica, pero siempre algo sin pretensiones artísticas ni intelectuales. Quedaba entendido que, dentro de ese ritual, el trabajo de Patisson en la City quedaba relegado a un segundo plano: «Espero que no te hagas el imprescindible en tu oficina», le escribió una vez Wittgenstein, después de que Patisson se excusara diciendo que tenía exceso de trabajo. «Recuerda, hasta Bismarck podía ser sustituido.»

La correspondencia de Wittgenstein con Patisson consiste casi enteramente en el «absurdo». En casi todas las cartas hace uso del adjetivo «bloody» [maldito, puñetero, ensangrentado], que por alguna razón Wittgenstein encontraba inagotablemente divertido. Solía comenzar sus cartas con «Dear Old Blood», y acabarlas con «Yours bloodily» [Malditamente tuyo] o «Yours in bloodiness» [Puñeteramente tuyo]. Patisson le enviaba fotografías recortadas de revistas, que él denominaba sus «cuadros», a lo cual Wittgenstein respondía con un elogio exageradamente solemne: «Re-

conocería inmediatamente un Patisson aunque no estuviera firmado. Hay en él esa puñetería jamás expresada anteriormente por la brocha.» En respuesta, Wittgenstein le enviaba «retratos», fotografías de hombres de mediana edad de aspecto distinguido, recortadas de anuncios del periódico para cursos de cómo mejorarse uno mismo. «Mi foto más reciente», anunciaba, adjuntándole una de éstas. «La anterior sólo expresaba amabilidad paternal; ésta expresa triunfo.»

A lo largo de toda la correspondencia hay una amable ridiculización del lenguaje de la publicidad, y el absurdo del estilo se reproduce al utilizarlo simplemente como si fuera la manera normal en que dos amigos se escriben. Al enviarle a Wittgenstein una auténtica fotografía suya, Patisson escribe en el dorso: «Al otro lado puede verse uno de nuestros trajes 47/6.» «De una manera u otra», escribe Wittgenstein al final de una carta, «uno cree instintivamente que el Calcetín Quality Steeples N.º 83 es el calcetín del hombre de verdad. Es un calcetín de buen gusto: de vestir, elegante, cómodo.» En una postdata a otra, escribe:

Puede que a través de mi generosidad consiga usted, uno de estos días, una muestra gratuita de Glostora, la famosa gomina para el cabello, y puede que su cabello conserve para siempre ese brillo que es tan característico de los caballeros bien acicalados.

Algunas de las bromas contenidas en las cartas de Wittgenstein a Patisson son, de hecho, asombrosamente malas. Al adjuntar una dirección que acaba «W. C. I», dirige una flecha al «W. C.» y escribe: «Esto no significa "Lavabo".» Y en el dorso de una postal de la Catedral Iglesia de Cristo, en Dublín, escribe: «Si no recuerdo mal, esta catedral fue construida, en parte al menos, por los normandos. Naturalmente hace ya mucho tiempo y mi memoria ya no es lo que era.»

A los pocos meses de estar en Cambridge, pues, Wittgenstein estableció un círculo de amistades bastante amplio que, hasta cierto punto, mostraba su miedo a encontrarse desplazado en la sociedad. Y aun así seguía considerándose un extraño en Cambridge, le afectaba la ausencia de alguien como Paul Engelmann o Ludwig Hänsel, alguien con quien poder discutir sus pensamientos y sentimientos más íntimos en su propio lenguaje, y con la certeza de que sería comprendido. Quizá por esta razón, tan pronto como volvió a Cambridge, regresó a una práctica que no había llevado a cabo desde la publicación del *Tractatus*: comenzó a hacer anotaciones de diario de tipo personal en sus cuadernos. Igual que anteriormente, éstas estaban separadas de sus reflexiones filosóficas, y redactadas en un lenguaje cifrado que había utilizado de niño. En una de estas primeras anotaciones, comenta lo extraño que era: «Que durante todos estos años no haya sentido la menor necesidad de hacer anotaciones personales en mis cuadernos», y reflexiona acerca de la génesis de esta costumbre.

En Berlín, cuando comenzó a escribir sus pensamientos acerca de sí mismo, había surgido de la necesidad de preservar algo de su persona. Había sido un paso importante, y aunque había en ello algo de vanidad e imitación (de Keller y Pepys), aun así respondían a una verdadera necesidad; eran un sustituto de alguien en quien confiar.

Wittgenstein no confiaba plenamente en la gente de Cambridge, pues, dadas las diferencias lingüística y cultural de las que ahora era mucho más agudamente consciente de lo que quizá estaba dispuesto a reconocer, no podía estar seguro del todo de que le comprendieran. Siempre que surgía un malentendido se sentía inclinado a atribuirlo a estas diferencias. «Lo que una afirmación parece implicar para mí no es lo mismo que puede implicar para ti», le escribió a Ramsey después de uno de estos malentendidos. «Si alguna vez tuvieras que vivir entre extranjeros durante un período largo de tiempo y depender de ellos, comprenderías mi dificultad.»

La sensación de depender de la gente ante la que no podía hacerse entender le provocaba un intenso sufrimiento, en particular si de por medio había cuestiones de dinero. En mayo de 1929 le escribió una larga carta a Keynes intentando explicarle estas angustias. «Por favor, intenta comprender antes de criticar», rogaba, añadiendo: «Escribir en un idioma extranjero lo hace aún más difícil.» Se había llegado a convencer (como ya hemos visto, con alguna justificación) de que Keynes se había cansado de su conversación. «*Por favor, ahora no creas que eso me importa!*», escribió. «Por qué no deberías haberte cansado de mí, no creo ni por un momento que yo pueda ser divertido ni interesante.» Lo que más le apenaba era el miedo a que Keynes pudiera creer que cultivaba su amistad a fin de recibir ayuda financiera; en su angustia por este hecho, y por ser malinterpretado cuando hablaba en inglés, inventó una confirmación de sus temores completamente ficticia.

A principio de este trimestre fui a verte y quería devolverte un dinero que me habías prestado. Y debido a mi torpe manera de hablar prologué el acto de devolvértelo diciendo: «Oh primero quiero dinero» queriendo decir: «Primero quiero arreglar el asunto del dinero» o alguna frase parecida. Pero tú naturalmente me malinterpretaste, y consiguientemente pusiste una cara que era un poema. Y lo que siguió a esto, me refiero a nuestra conversación acerca de la sociedad [los Apóstoles], me mostró la cantidad de sentimientos negativos que has acumulado en mi contra.

Sin embargo, probablemente tenía razón en el hecho de que Keynes se viera a sí mismo antes como un benefactor que como un amigo. Pero, insistía, «no acepto que nadie que no sea mi amigo sea mi benefactor. (Por eso acepté tu ayuda hace tres años en Sussex)». Finalizaba: «Por favor, no contestes esta carta a menos que seas capaz de escribir una respuesta breve y amable. No te he escrito para pedirte explicaciones, sino

para informarte de lo que pienso. De manera que si no puedes escribir una respuesta amable en tres líneas, preferiré que no escribas ninguna.» La respuesta de Keynes es una obra maestra de tacto y sensibilidad:

Querido Ludwig:

¡Qué maniático eres! Naturalmente no hay ni un gramo de verdad en lo que dices del dinero. Jamás se me pasó por la cabeza que lo único que quisieras de mí fuera que te hiciera efectivo un cheque o algo parecido. Jamás pensé que pudieras querer dinero de mí, a no ser en circunstancias en las que me pareció apropiado dártelo. Cuando mencionaba tus finanzas en mi carta del otro día era porque había oído decir que estabas preocupado por tener que pagar unas elevadas e inesperadas tasas académicas, y yo quería, si tal cosa era cierta, examinar esa posibilidad que creo te sugerí la primera vez que apareciste, es decir, que sería factible obtener alguna ayuda del Trinity. Había considerado si sería bueno hacer algo sin consultarte, y había decidido que quizá fuera mejor que no lo hiciera así.

No..., no era un «tono de rencor» lo que me hizo hablar bastante hosca mente la última vez que nos vimos, era simplemente la fatiga o la impaciencia ante la dificultad, casi imposibilidad, cuando uno mantiene una conversación que le afecta personalmente, de conseguir transmitirle a su mente las impresiones verdaderas y mantener fuera las falsas. ¡Y luego vas y te inventas una explicación tan remota de lo que había en mi conciencia que nunca se me hubiera ocurrido precaverme de ella!

La verdad es que mi actitud se alterna entre mi aprecio y disfrute de tu compañía y tu conversación, y la posibilidad de que mis nervios queden destrozados por ambas cosas. ¡No es nada nuevo! Siempre la he tenido..., siempre durante estos veinte años. Pero «rencor», «falta de amabilidad»; si pudieras mirar en mi corazón, verías algo muy distinto.

Sin comprometerse a las tensiones de una amistad más íntima con Wittgenstein, Keynes consiguió suavizar las cosas hasta el extremo de que Wittgenstein aceptó sin problemas el que se convirtiera en un benefactor *amistoso*, cuya ayuda era ofrecida, y por tanto aceptada, de buen talante.

Sin algún tipo de ayuda financiera, Wittgenstein no habría sido capaz de proseguir su trabajo filosófico. A final del segundo trimestre, fueran cuales fueran sus ahorros (es de presumir que procedentes de sus ganancias como arquitecto), resultaban insuficientes para pagar las tasas de la universidad y dejarle algo de lo que vivir. La sugerencia de Keynes de que solicitara una beca de investigación del Trinity fue aceptada, pero hubo, de manera inevitable, complicaciones. Éstas surgieron del hecho de que a la universidad le resultaba difícil comprender por qué alguien que procedía de una familia tan rica como Wittgenstein necesitaba una de esas becas. ¿Tenía alguna otra fuente de ingresos?, le preguntó Sir James Butler, el tutor del Trinity. No, respondió. ¿No tiene parientes que puedan ayudarlo? Sí, respondió. «Como de algún modo parece que intentara ocultar algo», le escribió a Moore tras la entrevista, «aceptarás mi declaración escrita de que no sólo tengo un buen número de parientes ricos, sino que

además me darían dinero si se lo pidiera, PERO NO LES PEDIRÉ UN PENIQUE». Su actitud, como le explica a Moore en otra carta, era ésta:

Me propongo hacer un trabajo, y tengo una vaga idea de que el *college*, en algunos casos, alienta trabajos de este tipo por medio de becas de investigación, subvenciones, etc. Es decir, produzco un cierto tipo de bienes, y si el *college* tiene algún utilidad que dar a estos bienes, me gustaría que el *college* me permitiera producirlos, siempre y cuando *tenga* una utilidad para ellos, y siempre y cuando yo *pueda* producirlos.

Su solicitud de beca fue exageradamente apoyada por Frank Ramsey, quien en su papel de supervisor de Wittgenstein le escribió a Moore acerca de la necesidad de tal ayuda. «En mi opinión», escribió, «Mr. Wittgenstein es un genio filosófico distinto de todos los demás que he conocido.»

Esto se debe en parte a su gran talento para ver lo que es esencial en un problema, y en parte a su abrumador vigor intelectual, a la intensidad del pensamiento con el que persigue cualquier cuestión hasta el fondo, y a que nunca se queda contento con una simple hipótesis verosímil. De su trabajo, más que del realizado por ningún otro, espero una solución a los problemas que me confunden en el campo de la filosofía en general y en los fundamentos de las matemáticas en particular. Me parece, por tanto, algo extraordinariamente afortunado que haya vuelto para investigar.

El informe de Ramsey acerca de los «bienes» que Wittgenstein había producido hasta entonces, sin embargo, decepciona por su brevedad.

Durante los dos últimos trimestres he permanecido en estrecho contacto con su trabajo, y me parece que ha hecho progresos extraordinarios. Comenzó con ciertas cuestiones en el análisis de proposiciones, que ahora le han conducido a problemas acerca del infinito que se hallan en la raíz de las polémicas actuales acerca de los fundamentos de las matemáticas. Al principio yo temía que sus escasos conocimientos de matemáticas resultaran un serio obstáculo a su trabajo en este campo. Pero sus avances ya me han convencido de que no es así, y que probablemente llegará a hacer un trabajo de primera importancia.

«Ahora trabaja muy duro», añade Ramsey, «y, hasta donde yo puedo juzgar, va teniendo éxito. El que se viera interrumpido por falta de dinero sería una gran desgracia para la filosofía.»

Quizá a fin de acabar de convencer a las autoridades, a Wittgenstein se le concedió apresuradamente el título de doctor en Filosofía por su «tesis», el *Tractatus*, una obra que había estado en las librerías durante siete años y que muchos ya veían como un clásico de la filosofía. Los examinadores fueron Moore y Russell, y este último tuvo que ser arrastrado un

tanto a regañadientes desde su universidad, en Sussex. No había tenido ningún contacto con Wittgenstein desde su encuentro en Innsbruck en 1922, y su actitud era, naturalmente, aprensiva. «Creo», le escribió a Moore, «que a menos que Wittgenstein haya cambiado su opinión acerca de mí, no le gustará demasiado tenerme como examinador. La última vez que nos vimos estuvo tan dolido por el hecho de que yo no fuera cristiano que desde entonces me ha evitado; no sé si su dolor a este respecto ha disminuido, pero todavía debe de tenerme aversión, pues desde entonces nunca se ha comunicado conmigo. No quiero que salga corriendo de la sala en mitad del examen oral, cosa que creo es capaz de hacer.»

El examen oral quedó fijado para el 18 de junio de 1929, y fue dirigido con el aire de una farsa ritual. Cuando Russell entró en la sala del examen en compañía de Moore, sonrió y dijo: «No he visto nada más absurdo en toda mi vida.» El examen comenzó con una charla entre viejos amigos. A continuación Russell, paladeando lo absurdo de la situación, le dijo a Moore: «Vamos, tiene que hacerle algunas preguntas..., usted es el profesor.» Siguió una breve discusión en la que Russell expuso su opinión de que Wittgenstein era incoherente al afirmar que había expresado verdades intocables por medio de proposiciones sin sentido. Naturalmente fue incapaz de convencer a Wittgenstein, quien puso fin al acto palmeando el hombro de sus examinadores y comentando de modo consolador: «No os preocupéis, sé que jamás lo entenderéis.»

En su informe como examinador, Moore afirmaba: «Es mi opinión personal que la tesis de Mr. Wittgenstein es la obra de un genio; pero, sea como fuere, alcanza el nivel requerido para el título de Cambridge de doctor en filosofía.»

Al día siguiente de recibir su título, el Trinity College le concedió a Wittgenstein una beca de 100 libras: 50 para el verano y 50 para el trimestre siguiente.

Wittgenstein pasó la primera parte de sus vacaciones de verano en Cambridge, como inquilino de Maurice Dobb y su mujer en Frostlake Cottage, Malting House Lane. A este período pertenece una breve y difícil amistad con el renombrado crítico literario F. R. Leavis. Se conocieron en una de las «veladas» en casa de Johnson, y de vez en cuando daban largos paseos juntos. Wittgenstein admiraba la personalidad de Leavis más que su trabajo; de hecho, casi podría decirse que apreciaba a Leavis a pesar de su trabajo. Una vez le saludó con las palabras: «¡Abandona la crítica literaria!»: un consejo en el que Leavis, con sorprendente poco acierto, vio la mala influencia de Bloomsbury, suponiendo que Wittgenstein había aceptado a «Keynes, sus amigos y protegidos como esa élite cultural que pretendían ser».

Leavis recuerda que Wittgenstein trabajaba mucho en esa época, y que era frecuente que anduviera escaso de sueño. En una ocasión en que fueron a dar un paseo juntos hasta después de la medianoche, Wittgenstein

estaba tan agotado que de vuelta a Malting House Lane apenas podía caminar sin apoyarse en el brazo de Leavis. Cuando finalmente llegaron a Frostlake Cottage, Leavis le imploró que se fuera a la cama enseguida. «No lo entiendes», contestó Wittgenstein. «Cuando estoy enfrascado en alguna labor siempre tengo miedo a morir antes de acabarla. De modo que hago una copia en limpio de lo que he hecho durante el día y se la entrego a Frank Ramsey para que esté a salvo. Aún no he hecho la copia en limpio de hoy.»

La labor en la que estaba enfrascado era la redacción de un ensayo titulado «Algunos comentarios sobre la forma lógica», que posee la distinción de ser el único texto filosófico que publicó después del *Tractatus*. Se editó en las actas del congreso de la Sesión Anual de la Junta de la Sociedad Aristoteliana y la Mind Association, el congreso de filósofos profesionales más importante, que ese año se celebró en Nottingham entre el 12 y el 15 de julio. Como indicio de la rapidez con que funcionaba su pensamiento en esa época hemos de señalar que, en cuanto hubo enviado su ponencia para que se editara en las actas del congreso, la desestimó, considerándola sin valor, y en el congreso, del que supuestamente eran reflejo las actas, acabó leyendo algo bastante distinto: un ensayo acerca del concepto del infinito en matemáticas, que, consiguientemente, no ha quedado para la posteridad.

Sin embargo, «Algunos comentarios sobre la forma lógica» es interesante como constancia de una fase transitoria en el desarrollo de la filosofía de Wittgenstein, una fase en la que el edificio lógico del *Tractatus*, aunque agrietándose, todavía no se ha demolido del todo. El ensayo puede verse como un intento de responder a las críticas hechas por Frank Ramsey referentes a la exclusión del color en el *Tractatus*. Las objeciones de Ramsey fueron expuestas por primera vez al escribir la reseña del *Tractatus*; y no hay duda de que habían sido exploradas en discusiones posteriores entre ambos durante los dos primeros trimestres de 1929.

En la proposición 6.375 del *Tractatus*, Wittgenstein había insistido: «Al igual que sólo hay una necesidad *lógica*, sólo hay también una imposibilidad *lógica*», y en la siguiente proposición lo había aplicado a la imposibilidad de que algo sea, pongamos, rojo y azul al mismo tiempo.

Que por ejemplo dos colores estén a la vez en un lugar del campo visual es imposible y, a decir verdad, lógicamente imposible, puesto que ello viene excluido por la estructura lógica del color.

El problema aquí es que si tal cosa es así, entonces la afirmación «Esto es rojo» no puede ser una proposición atómica. En el *Tractatus* se afirmaba que las proposiciones atómicas son lógicamente independientes una de otra, con lo que resulta bastante claro que «Esto es rojo» *no* es independiente de «Esto es azul»: la verdad de una implica la falsedad de la otra. De este modo, las atribuciones de color tienen que ser complejas, susceptibles de un análisis posterior. En el *Tractatus*, Wittgenstein había apelado

al análisis del color en términos de las velocidades de las partículas como manera de salvar esta dificultad. De este modo, la imposibilidad de que algo sea al mismo tiempo azul y rojo aparece como la siguiente contradicción: «Una partícula no puede tener dos velocidades al mismo tiempo; es decir, no puede estar en dos lugares al mismo tiempo.» Pero, tal como insistía Ramsey, incluso en este análisis el problema reaparece:

... aun suponiendo que el físico nos proporcione un análisis de lo que queremos indicar con la palabra «rojo», Mr. Wittgenstein sólo reduce la dificultad a las proporciones *necesarias* de espacio, tiempo y materia o éter. Explícitamente hace que dependa de la *imposibilidad* que tiene una partícula de estar en dos lugares al mismo tiempo.

Y resulta difícil ver, dice Ramsey, cómo esto puede ser una cuestión lógica antes que física.

Los comentarios de Ramsey, así presentados, constituían un reto para Wittgenstein: o debía mostrar cómo las propiedades de espacio, tiempo y materia pueden ser necesidades *lógicas*, o proporcionar una explicación alternativa de la exclusión del color. En «Algunos comentarios sobre la forma lógica», Wittgenstein elige la segunda alternativa.

Abandona la afirmación de que las proposiciones atómicas son independientes; la verdad de una puede implicar de hecho la falsedad de la otra, y «Esto es rojo y azul al mismo tiempo» queda, por tanto, excluido. Pero si esto es así, entonces algo no va bien en el análisis de las reglas de la forma lógica que aparecía en el *Tractatus*. Pues, mediante las reglas del *Tractatus*, tales construcciones se excluyen sólo si pueden analizarse en formas del tipo «*p* y *no-p*», cuya contradicción puede demostrarse mediante el método de las Tablas de Verdad. El ensayo, por tanto, acaba de manera problemática.

La posibilidad de llegar a tales construcciones absurdas hemos de achacarla, naturalmente, a una deficiencia en nuestra notación, pues una perfecta notación tendrá que excluir tales estructuras mediante reglas definidas de sintaxis... Tales reglas, sin embargo, no pueden establecerse hasta que de hecho hayamos alcanzado el análisis definitivo del fenómeno en cuestión. Como todos sabemos, esto es algo que aún no se ha logrado.

En lo que escribió al año siguiente, Wittgenstein hizo algún intento de proporcionar «el análisis definitivo del fenómeno en cuestión», y durante este corto período su trabajo se convirtió, como él mismo lo describía, en una especie de fenomenología. Incitado por sus discusiones con Sraffa, sin embargo, pronto abandonó el intento de reparar la estructura del *Tractatus*, y abandonó del todo la idea de que *tenía* que existir una estructura común entre mundo y lenguaje. De hecho, el momento en que abandonó esa idea coincide quizá con el momento en que decidió no leer el ensayo preparado para el congreso de filósofos. Pues el ensayo no es tanto una

solución al problema suscitado por Ramsey como la admisión de que, dentro de los términos del *Tractatus*, Wittgenstein no tenía ninguna solución.

Habiendo decidido hablar acerca del concepto del infinito en matemáticas, le escribió a Russell pidiéndole que asistiera: «pues tu presencia mejorará inmensamente la discusión, y quizá sea la única manera de hacer que valga la pena». Fue la primera y única vez en su carrera como filósofo que Wittgenstein asistió a ese congreso, y, tal como le explicaba a Russell, no albergaba grandes esperanzas: «Temo que todo lo que uno diga o bien caiga en el vacío o bien despierte problemas irrelevantes en sus mentes.» Temía que lo que él tenía que decir acerca del infinito «les sonara a chino a todos».

El filósofo de Oxford John Mabbott recuerda que cuando llegó a Nottingham para asistir al congreso, conoció en la residencia de estudiantes a un joven que llevaba una mochila, pantalones cortos y una camisa abierta. Como nunca había visto antes a Wittgenstein, creyó que se trataba de un estudiante en vacaciones que no sabía que esa residencia estaba sólo destinada a los asistentes al congreso. «Me temo que esto es una reunión de filósofos», dijo amablemente. Wittgenstein replicó: «Yo también me temo lo mismo.»

Mientras tanto, Russell no asistió, y la conferencia sólo sirvió para confirmar el desprecio de Wittgenstein hacia tales reuniones. Una consecuencia positiva de ese encuentro, sin embargo, fue que allí inició su amistad con Gilbert Ryle, quien, tal como el propio Ryle escribe en su autobiografía, había sido «durante un tiempo un perplejo admirador» de Wittgenstein. Según éste, fue la expresión seria e interesada de Ryle durante su exposición lo que atrajo su atención y le impulsó a trabar amistad con él. Posteriormente, Ryle se convenció de que la influencia de Wittgenstein en los estudiantes era perjudicial, y Wittgenstein de que Ryle, después de todo, no era *serio*. Pero a lo largo de la década de los treinta los dos disfrutaron de una relación cordial, y de vez en cuando iban juntos de excursión cuando estaban de vacaciones. En tales paseos hablaban tanto de cine como de filosofía, Ryle resistiendo tenazmente la aseveración de Wittgenstein de que no sólo no se había hecho jamás una película inglesa que fuera buena, sino que tal cosa era una imposibilidad... casi, podría decirse (sometida a un posterior análisis), una imposibilidad *lógica*.

La convicción de Wittgenstein de que su ensayo acerca del infinito les sonaría a «chino» a los filósofos reunidos en Nottingham es una típica expresión de la recurrente sensación de que se le malinterpretaba. Creía estar rodeado de gente incapaz de comprenderle. Incluso Ramsey era incapaz de seguirle en sus desviaciones radicales de la teoría del *Tractatus*. En septiembre le encontramos quejándose en su diario de la falta de originalidad de Ramsey, de su incapacidad para ver las cosas desde una nueva perspectiva, de procurar abordar los problemas como si se enfrentara a ellos por primera vez. El 6 de octubre, a principios del

primer trimestre, anotaba un sueño que es una especie de alegoría de su situación, o al menos de cómo se sentía:

Esta mañana he tenido un sueño: hacía tiempo le había encargado a alguien que me construyera una rueda hidráulica, y ahora no la quería, pero esa persona ya estaba trabajando en ella. La rueda estaba ahí, pero mal hecha; tenía muescas en todo su perímetro, quizá a fin de poner las aspas (como en el motor de una turbina de vapor). Esa persona me explicaba que era una tarea pesada, y yo pensaba: yo había ordenado una sencilla rueda de paletas, que hubiera sido muy fácil de construir. Me atormentaba la idea de que el hombre era demasiado estúpido como para entenderlo y para hacer una rueda mejor, y la única alternativa era dejar que siguiera con el trabajo. Pensaba: Tengo que vivir con personas ante las que no logro hacerme comprender. Es éste un pensamiento que tengo con frecuencia. Y al mismo tiempo la sensación de que es culpa mía.

«La situación de ese hombre que trabaja de manera tan deficiente y absurda en la rueda hidráulica», añade, «era la mía propia cuando hice lo que, visto el asunto con cierta perspectiva, eran unos intentos hartamente infructuosos de construir una turbina de gas.» Pero, más que eso, el sueño es una imagen de su situación intelectual de entonces, una vez probado que el *Tractatus* era algo inadecuado. Ahí está: ineptamente construido e inadecuado para la tarea, y ese hombre (¿él mismo o Ramsey?) todavía tratando de enmendarlo, llevando a cabo la fastidiosa y absurda proeza de hacerlo más elaborado, cuando lo que realmente necesitaba era un tipo de rueda completamente distinta y más sencilla.

En noviembre, Wittgenstein aceptó una invitación de C. K. Ogden, el traductor del *Tractatus*, para que pronunciara una conferencia en The Heretics, una sociedad similar a los Apóstoles, aunque menos elitista y más dedicada a la ciencia. En la sociedad habían pronunciado anteriormente conferencias lumbreras tales como H. G. Wells, Bertrand Russell y Virginia Woolf (*Mr. Bennet and Mrs. Brown* está basado en la conferencia dada por Virginia Woolf en The Heretics). En esa ocasión prefirió no hablar en «chino», sino servirse de esa oportunidad para poner a prueba y corregir el malentendido más extendido y serio referente al *Tractatus*: la idea de que se trata de una obra escrita con un ánimo positivista y antimetafísico.

En lo que fue la única conferencia «popular» que Wittgenstein dio en su vida, eligió hablar de ética. En ella reiteró la visión dada en el *Tractatus* de que cualquier intento de decir algo acerca del sujeto-materia de la ética llevaría al absurdo, aunque intentó aclarar que su propia actitud hacia este hecho era radicalmente distinta de la de un positivista antimetafísico.

Mi único propósito, y creo que el de todos los hombres que han intentado hablar o escribir de ética o de religión, ha sido arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es algo perfecto y absolutamente desesperado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido de la vida, el bien absoluto, el valor absoluto, no puede ser una ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro saber en ningún sentido. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría.

También daba algunos ejemplos de su propia experiencia en esta tendencia a «arremeter contra las paredes de nuestra jaula».

Les describiré esta experiencia a fin de, si es posible, hacerles evocar experiencias iguales o similares, de modo que tengamos algún terreno en común en nuestra investigación. Creo que la mejor manera de describirlo es decir que cuando tengo tales experiencias me asombro de la existencia del mundo. Y que me siento inclinado a utilizar frases como «Qué extraordinario que las cosas existan» o «Qué extraordinario que el mundo exista». Mencionaré a continuación otra experiencia que conozco y que a algunos de ustedes les resultará familiar: se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de sentirse *absolutamente* seguro. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos obligados a decir: «Me siento seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme.»

Siguió explicando que las cosas que uno se sentía inclinado a decir después de tales experiencias eran un mal uso del lenguaje: no querían decir nada. Y aun así esas experiencias, en sí mismas, «les parecen a aquellos que las tienen, por ejemplo a mí, poseedoras de un valor intrínseco y absoluto». No pueden captarse por medio del lenguaje de los hechos precisamente porque su valor reside más allá del mundo de los hechos. En un cuaderno perteneciente a esa época, Wittgenstein escribió una frase que no incluyó en la conferencia, pero que ilustra perfectamente su actitud: «Lo que es bueno es también divino. Por extraño que pueda sonar, esto resume mi ética.»

Lo que quizá resulte más sorprendente de su conferencia, sin embargo, es que no trata de ética en absoluto, tal como suele entenderse el término. Es decir, no hace mención a problemas morales, o a cómo esos problemas pueden ser analizados o comprendidos. Para conocer los pensamientos de Wittgenstein en este sentido, hemos de dirigirnos a sus diarios y a sus conversaciones.

No hay duda de que, aunque veía la ética como un ámbito en el que no se podía decir nada, de hecho Wittgenstein pensaba y decía mucho acerca de estos problemas morales. De hecho, podría decirse que su vida estuvo dominada por una lucha moral: la lucha para ser *anständig* (de-

cente), que para él significaba, por encima de todo, superar las tentaciones originadas en el orgullo y en la vanidad de ser deshonesto.

No es cierto, tal como han insistido algunos amigos, que Wittgenstein fuera tan honesto que le resultara imposible decir una mentira. No es verdad que no hubiera en él ni rastro de la vanidad que siempre se estaba acusando de poseer. Naturalmente, decir esto no es afirmar que fuera, según los patrones ordinarios, ni deshonesto ni vano. Ciertamente no lo era. Pero es igualmente cierto que había ocasiones en las que su deseo de impresionar a la gente vencía su obsesión por decir estrictamente la verdad. En su diario dice de sí mismo:

Lo que los demás piensen de mí siempre me afecta hasta un grado extraordinario. Con frecuencia me preocupa causar buena impresión. Por ejemplo: con mucha frecuencia pienso en la impresión que causo en los demás, y resulta agradable si creo que es buena, y desagradable en caso contrario.

Y aunque al afirmar esto sólo esté haciendo un comentario acerca de algo que resulta una perogrullada para todos nosotros, también está llamando la atención hacia lo que consideraba como la mayor barrera entre él y la *anständigkeit...*, a saber, su vanidad.

Una impresión que Wittgenstein causaba con frecuencia, y que no hay duda que apelaba a su vanidad, era la de ser un aristócrata. F. R. Leavis, por ejemplo, una vez le oyó comentar: «En casa de mi padre hay siete pianos de cola», e inmediatamente se preguntaba si estaría emparentado con la princesa Wittgenstein que figura en los anales de la música. En efecto, era creencia extendida en Cambridge que pertenecía a la principesca familia alemana de los Sayn-Wittgenstein. Aunque bien es cierto que Wittgenstein no alimentaba este equívoco, no hacía nada para enmendar comentarios como el citado por Leavis (que, por cierto, es de una veracidad dudosa, pues sólo había tres o cuatro pianos de cola en la Alleegasse). Hay opiniones diversas respecto de hasta qué grado ocultaba cuál era su verdadero origen familiar.¹ Quizá el hecho más importante sea que el propio Wittgenstein tenía la sensación de que estaba ocultando algo, que dejaba que la gente creyera que era un aristócrata cuando de hecho era un judío. En diciembre anota un confuso sueño, que puede verse como expresión de esta angustia:

Un extraño sueño:

Veo una revista ilustrada con una foto de Vertsgat, que es un héroe del que se habla mucho hoy en día. La foto le muestra en su coche. La gente habla de sus hechos vergonzosos; Hänsel está de pie junto a mí y al-

1. Bartley afirma que Wittgenstein le suplicó a un primo suyo que vivía en Inglaterra que no revelara su ascendencia judía, mientras que casi todos sus amigos insisten en que no hacía nada para ocultar la verdad acerca de sus orígenes.

guien más, alguien que se parece a mi hermano Kurt. Este último dice que Vertsag [sic] es judío, pero que ha crecido en la casa de un rico lord escocés. Ahora es un líder obrero (*Arbeiterführer*). No ha cambiado de nombre porque aquí no es costumbre. Yo ignoraba que Vertsagt, que yo pronuncio con el acento sobre la primera sílaba, fuera judío, y veo que su nombre es simplemente *verzagt* [«pusilánime» en alemán]. No me sorprende que esté escrito con «ts», letras que veo impresas más oscuras que las demás. Pienso: ¿ha de haber un judío detrás de toda indecencia? Ahora Hänsel y yo estamos en la terraza de una casa, quizá la gran cabaña de madera del Hochreit, y por la calle viene Vertsag en su automóvil; tiene una expresión airada, el pelo claro ligeramente enrojecido, y un bigote de un color similar (no parece judío). Abre fuego con una ametralladora contra un ciclista que va detrás de él, que se retuerce de dolor y es inmisericordemente acibillado hasta caer al suelo tras varios disparos. Vertsag pasa junto a él y ahora aparece una muchacha joven de aspecto humilde, en bicicleta, y Vertsag también le dispara al pasar junto a ella. Y estos disparos, cuando le dan en el pecho, producen un sonido burbujeante, como una tetera casi vacía al fuego. Sentí lástima por la muchacha y pensé que sólo en Austria podía ocurrir que esta muchacha no encontrara ayuda ni compasión; que la gente se la quedara mirando mientras sufre y es asesinada. Yo mismo temo ayudarla porque tengo miedo de que Vertsag me dispare. Voy hacia ella, pero me acobardo y me oculto tras un tablón.

Luego me despierto. Debo añadir que en la conversación con Hänsel, primero en presencia de la otra persona y luego cuando ésta se ha ido, me siento avergonzado y no quiero decir que yo mismo desciendo de judíos, y que el caso de Vertsag es mi propio caso.

Las reflexiones de Wittgenstein al despertar del sueño tienen que ver en su mayor parte con el nombre de su personaje principal. Él creía, extrañamente, que se deletreaba *pferzagt* (que no significa nada) y también que era húngaro: «El nombre tenía para mí algo pérfido, rencoroso y muy masculino.»

Pero más pertinente es quizá su primer pensamiento: que el caso de Vertsag es también el suyo propio: el de un hombre que es visto como un héroe y que tiene el aspecto y la educación de un aristócrata pero que de hecho es un judío y un canalla. Y, lo que es peor, se sentía demasiado avergonzado, demasiado *verzagt*, como para confesarlo. El sentimiento de cobardía le acechó durante muchos años, y con el tiempo le condujo, siete años después de su sueño, a hacer una confesión formal de hasta qué punto descendía de judíos.

Lo que resulta más perturbador en el sueño, sin embargo, es el uso por parte de Wittgenstein de eslóganes nazis para expresar sus angustias internas. ¿Hay un judío tras cada indecencia? La cuestión podría haber aparecido en el *Mein Kampf*, tan adornado está el libro de la imagen nazi del judío engañoso y parasitario que oculta sus verdaderas intenciones y su verdadera naturaleza mientras extiende su veneno entre el pueblo alemán. Por suerte, el período durante el cual Wittgenstein se sintió inclinado a

adoptar esta imagen (o algo no muy distinto de ella) para describir y analizar su propio *unanständigkeit* es breve. Alcanza su punto culminante en una serie de comentarios acerca de lo que significa ser judío escritos en 1931, y después de eso llega a un abrupto final.

Una cuestión que surge de manera natural de ese sueño no es abordada por Wittgenstein: el hecho de que Vertsagt dispare a la chica inocente, ¿es un símbolo de su propia influencia corruptora sobre Marguerite? Naturalmente no hay modo de responder a la pregunta, pero creo que hay razones para pensar que sus planes de casarse con ella le incitaron a realizar esfuerzos aún más profundos y enérgicos para librarse de sus propias impurezas, para desenterrar todos los lados deshonestos de su naturaleza que prefería mantener ocultos, preparándose para su entrega al acto «sagrado» que había mencionado a Lettice Ramsey.

12. LA FASE VERIFICACIONISTA

Probablemente fue a finales de 1929 cuando Wittgenstein atisbó la ambivalencia de Marguerite en lo referente a sus relaciones y fue consciente de las dudas de ella a la hora de casarse con él. En esa época, poco después de que llegara a Viena para pasar las Navidades, Marguerite le anunció que ya no deseaba besarle. Le explicó que sus sentimientos hacia él no eran los más apropiados. Wittgenstein no entendió la indirecta. En las notas de su diario no se detiene a reflexionar acerca de los sentimientos de *ella*, sino que se demora en los suyos propios. Admitía que lo encontraba doloroso, pero al mismo tiempo no se sentía infeliz. Pues realmente todo dependía de su estado espiritual, y no de la satisfacción de sus deseos sensuales. «Pues si el espíritu no me abandona, entonces nada de lo que suceda es sucio y mezquino.» «Sin embargo», añadía, «tendré que ir con pies de plomo si no quiero fracasar.» El problema, tal como él lo veía, no era conquistarla a ella, sino derrotar a sus propios deseos. «Soy una bestia y eso no me hace infeliz», escribió el día de Navidad. «Corro el peligro de volverme aún más superficial. ¡Que Dios lo impida!»

Como técnica para evitar esta tendencia, o quizá a fin de desvelarla, concibió la idea de escribir una autobiografía. Y aquí, de nuevo, *todo* dependía del espíritu. El 28 de diciembre escribió:

El espíritu en el que uno puede escribir la verdad acerca de sí mismo puede tener las formas más variadas; de la más decente a la más indecente. Y según el que tome, puede ser muy deseable o muy erróneo escribir acerca de ello. De hecho, entre las verdaderas autobiografías que uno podría escribir hay toda una gradación que va de lo más elevado a lo más bajo. Yo, por ejemplo, no puedo escribir mi autobiografía en un plano más elevado que aquel en que existo. Y por el mismísimo hecho de escribirla no me vuelvo *necesariamente* superior; *puede* que incluso me vuelva más sucio de lo que era antes. Algo en mi interior habla en favor de que escriba mi autobiografía, y de hecho me gustaría tener algún tiempo para desplegar mi vida, a fin de tenerla claramente ante mí, y también ante los demás. No tanto para someterla a juicio como para, en cualquier caso, producir claridad y verdad.

Este plan no produjo ningún resultado, aunque durante los dos o tres años siguientes continuó tomando notas que intentaban revelar la «verdad desnuda» acerca de sí mismo y reflexionar sobre la naturaleza de una autobiografía que valiera la pena.

Cualquier autobiografía que pudiera haber escrito ciertamente habría tenido más en común con las *Confesiones* de San Agustín que con, pongamos, la *Autobiografía* de Bertrand Russell. El hecho de escribirla habría sido, fundamentalmente, un acto espiritual. Consideraba las *Confesiones* posiblemente «el libro más serio jamás escrito». En particular, sentía gran afición a citar un pasaje del Libro I, que reza: «¡Y ay de aquellos que nada dicen de ti! Porque incluso los más dotados con el poder de la palabra no pueden encontrar palabras para describirte», pero que Wittgenstein, al discutir con Drury, transformaba en: «Ay de aquellos que nada dicen de ti porque los charlatanes dicen montones de tonterías.»

En una conversación con Waismann y Schlick, el texto fue traducido aún más libremente: «¡Qué pasa, cerdo, que no quieres decir tonterías! ¡Sigue y di tonterías, no importa!» Estas traducciones libres, aunque no consigan captar el significado que pretendía dar Agustín a sus palabras, desde luego sí captan la opinión de Wittgenstein. Uno debería detener la absurda cháchara de los parlanchines, pero eso no significa que uno deba rechazar el decirse tonterías a sí mismo. Todo, como siempre, depende del espíritu con que se haga.

A Waismann y Schlick les repetía las líneas maestras de su conferencia sobre ética: la ética es un intento de decir algo que no se puede decir, un arremeter contra los límites del lenguaje. «Creo que resulta definitivamente importante poner punto final a toda la faramalla referente a la ética: si existe el conocimiento intuitivo, si existen valores, si lo bueno se puede definir.» Por otro lado, es igualmente importante darse cuenta de que esa inclinación a decir tonterías es indicativa de *algo*. Podía imaginarse, dijo, lo que Heidegger, por ejemplo, quería decir mediante la angustia y el ser (en frases como: «Que frente a lo que no siente angustia es ante Estar-en-el-mundo como tal»), y simpatizaba también con la frase de Kierkegaard de «este algo desconocido con que la Razón colisiona cuando está inspirada por su pasión paradójica».

San Agustín, Heidegger, Kierkegaard... no son nombres que uno espera escuchar en una conversación acerca del Círculo de Viena, a no ser como objeto de improperios. La obra de Heidegger, por ejemplo, era utilizada frecuentemente por los positivistas lógicos para proporcionar ejemplos de lo que querían decir al hablar del absurdo metafísico: lo que ellos pretendían condenar al cubo de la basura de la filosofía.

Mientras Wittgenstein estaba en Cambridge, el Círculo se había aglutinado en torno a un grupo conscientemente unido, que había hecho de la postura antimetafísica que les unía la base para una especie de manifiesto, publicado con el título de *Die Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis* («La visión científica del mundo: El Círculo de Viena»). El libro fue preparado y publicado como un gesto de gratitud hacia Schlick, que

fue reconocido como líder del grupo, y que ese año, a fin de poder quedarse con sus amigos y colegas de Viena, había rechazado una oferta para ir a Berlín. Al enterarse del proyecto, Wittgenstein le escribió a Waismann para expresarle su desaprobación:

Precisamente porque Schlick no es un hombre vulgar, se debería procurar no permitir que sus «buenas intenciones» le lleven, a él y al Círculo de Viena, al ridículo por medio de la jactancia. Cuando digo «jactancia» me refiero a cualquier tipo de postura autocomplaciente. «¡Renuncia a la metafísica!» ¡Como si eso fuera algo nuevo! Lo que la escuela de Viena ha logrado debería mostrarse, no decirse... El maestro debería ser conocido por su obra.

Aparte del esquema de los principios centrales de la doctrina del Círculo, su manifiesto también contenía el anuncio de la aparición inminente de un libro de Waismann titulado *Logik, Sprache, Philosophie*, que en aquella época fue descrito como una introducción a las ideas del *Tractatus*. A pesar de sus recelos respecto al manifiesto, Wittgenstein consintió en colaborar en el libro, y en reunirse regularmente con Waismann para explicarle sus ideas.

Las discusiones tenían lugar en la casa de Schlick. Waismann tomaba notas de lo que Wittgenstein decía, en parte para utilizarlas en su proyectado libro y en parte para mantener informados a los demás miembros del Círculo de Viena (con quienes Wittgenstein se negaba a reunirse) de los más recientes pensamientos de éste. A continuación, estos miembros citaban las ideas de Wittgenstein en las ponencias que presentaban en conferencias de filosofía, etc. De este modo, Wittgenstein mantuvo una cierta reputación como alguien que participaba de manera influyente, aunque en la sombra, en el debate filosófico austríaco. Entre algunos filósofos austríacos incluso se especuló con que ese «doctor Wittgenstein», acerca del cual oían hablar mucho pero del que no veían nada, no era más que una quimera de Schlick, un personaje mitológico inventado como figura emblemática del Círculo.

Ni Schlick ni Waismann —y aún menos los demás miembros del Círculo— advirtieron en 1929 lo rápida y radicalmente que las ideas de Wittgenstein se apartaban de las del *Tractatus*. En los años siguientes, la concepción del libro de Waismann tuvo que sufrir cambios fundamentales: de ser inicialmente una exposición de las ideas del *Tractatus* se convirtió, en primer lugar, en un resumen de las modificaciones de Wittgenstein a esas ideas, y finalmente en una afirmación de las ideas totalmente nuevas de éste. Tras haber llegado a su manifestación definitiva, Wittgenstein retiró su cooperación, y el libro nunca fue publicado.¹

1. Al menos no fue publicado ni en vida de Waismann ni de Wittgenstein. En 1965 apareció en inglés como *Principios de lingüística filosófica*, pero por entonces la publicación póstuma de la propia obra de Wittgenstein lo había vuelto más o menos obsoleto.

En sus discusiones con Schlick y Waismann durante las vacaciones de Navidad, Wittgenstein subrayó algunos aspectos en los que sus opiniones habían cambiado desde que escribiera el *Tractatus*. Les explicó su convicción de que todo lo expresado en el *Tractatus* referente a las proposiciones elementales era erróneo, y debía abandonarse, y, con ello, su antigua concepción de la inferencia lógica.

... entonces yo creía que toda inferencia estaba basada en la forma tautológica. En esa época aún no había visto que una inferencia puede tomar también la siguiente forma: Este hombre mide 2 metros, por tanto no mide 3 metros.

«Lo que era erróneo en mi concepción», les dijo, «era mi creencia de que la sintaxis de las constantes lógicas podía establecerse sin prestar atención a la relación interna de las proposiciones.» Sin embargo, entonces se daba cuenta de que las reglas de las constantes lógicas constituyen sólo una parte de «una sintaxis más global, acerca de la cual no sabía nada en esa época». Su tarea filosófica consistía pues en describir esta sintaxis más complicada, y en aclarar el papel de las «relaciones internas» en la inferencia.

En esa época, sus pensamientos acerca de cómo llevar a cabo su tarea estaban en un estado de flujo, cambiaban de una semana a la siguiente, e incluso de un día para otro. Un rasgo de estas conversaciones es que muy frecuentemente Wittgenstein comienza sus observaciones diciendo «Yo solía creer...», «Tengo que corregir mi opinión...», «Me equivoqué al presentar el tema de este modo...», refiriéndose, no a las posiciones que había adoptado en el *Tractatus*, sino a las opiniones que había expresado anteriormente ese mismo año, o quizá esa misma semana.

Como ejemplo de lo que quería decir con «sintaxis» y de las relaciones internas que establecía, se imaginaba a alguien diciendo: «Hay un círculo. Su longitud es de 3 centímetros, y su anchura de 2 centímetros.» A esto, dice, sólo podemos replicar: «¡Muy bien! ¿Entonces qué quiere decir con un círculo?» En otras palabras, la posibilidad de un círculo más largo que ancho queda excluida por lo que queremos decir con la palabra «círculo». Estas reglas las proporciona la sintaxis, o, como Wittgenstein dice también, la «gramática» de nuestro lenguaje, que en este caso establece una «relación interna» entre eso que llamamos círculo y el hecho de que posea sólo *un* radio.

La sintaxis de los términos geométricos prohíbe, *a priori*, la existencia de tales círculos, al igual que la sintaxis de nuestras palabras para el color niega la posibilidad de que algo sea al mismo tiempo rojo y azul. La relación interna establecida por estas distintas gramáticas permite el tipo de inferencias que habían eludido el análisis en términos de las tautologías del *Tractatus*, porque cada una de ellas forma un *sistema*.

Una vez escribí [TLP 2.1512], «Una proposición es como un patrón de

medida aplicado a la realidad...». Ahora prefiero decir que un *sistema de proposiciones* es como un patrón de medida aplicado a la realidad. Lo que quiero decir con ello es lo siguiente. Si aplico un patrón de medida a un objeto espacial, le aplico *todas las líneas graduadas* al mismo tiempo.

Si medimos un objeto y tiene diez pulgadas, podemos inferir inmediatamente que *no* tiene once pulgadas, etc.

Al describir la sintaxis de estos sistemas de proposiciones, Wittgenstein se acercaba, tal como Ramsey lo había expresado, a subrayar ciertas «propiedades *necesarias* de espacio, tiempo y materia». ¿Estaba entonces, en cierto sentido, haciendo física? No, replica, la física se centra en determinar la *verdad o falsedad* de estados de cosas; él se centra en distinguir el *sentido* del *sinsentido*. «Este círculo tiene 3 centímetros de largo y 2 centímetros de ancho» no es falso, sino absurdo. Las propiedades de espacio, tiempo y materia en las que estaba interesado no eran el tema de una investigación física, sino, tal como se sentía inclinado a expresarlo en esa época, un análisis *fenomenológico*. «La física», dice, «no proporciona una descripción de la estructura de los estados fenomenológicos de las cosas. La fenomenología es siempre una cuestión de posibilidad, por ejemplo, de sentido, no de verdad o falsedad.»

Esta manera de expresar las cosas tenía para Schlick un incómodo tono kantiano. Le parecía casi como si Wittgenstein, a la manera de la *Crítica de la razón pura*, intentara describir los rasgos generales y necesarios de la «estructura de la apariencia», y transitara por una carretera que condujera hasta Husserl. Con la fenomenología de Husserl en mente, le preguntó a Wittgenstein: «¿Qué respuesta puede darse a un filósofo que cree que las afirmaciones de la fenomenología son juicios sintéticos *a priori*?» A esto Wittgenstein replicó enigmáticamente: «Le contestaría que ciertamente es posible encontrar palabras para ello, pero que soy incapaz de asociarles ningún pensamiento.» En un comentario escrito en esa época es más explícito: su opinión de que sin duda existen reglas gramaticales que no son reemplazables por tautologías (por ejemplo, las ecuaciones aritméticas) «explica —creo— lo que Kant quiere decir cuando insiste en que $7 + 5 = 12$ no es una proposición analítica, sino sintética *a priori*. En otras palabras, su respuesta es algo que nos resulta familiar: que sus investigaciones *muestran* lo que Kant y los kantianos querían *decir*.

Aunque molestos por el talante pseudokantiano de las nuevas reflexiones de Wittgenstein, Schlick y (por tanto) los demás miembros del Círculo de Viena no hicieron mucho caso de eso. Más afín al tono empirista de su pensamiento fue otra opinión expresada por Wittgenstein en el curso de sus conversaciones. Se trataba de que, si una proposición ha de tener significado, si ha de decir algo, debemos tener alguna idea de cuál sería el caso si fuera cierta. Y por tanto debemos tener algún medio para establecer su verdad o su falsedad. Esto llegó a ser conocido en el Círculo de Viena como el «principio de verificación de Wittgenstein», y fue adoptado por sus miembros de una manera tan entusiasta que desde entonces

se ha considerado como la mismísima esencia del positivismo lógico. En inglés la afirmación más conocida y estridente de esta teoría se halla en *Lenguaje, verdad y lógica*, de A. J. Ayer (un título inspirado —si ésa es la palabra— por *Logik, Sprache, Philosophie* de Waismann), que fue publicado en 1936 y escrito después de que Ayer hubiera pasado algún tiempo en Viena asistiendo a las reuniones del Círculo.

El principio está expresado en la frase: «El sentido de una proposición es su medio de verificación», y fue explicado por Wittgenstein a Schlick de la siguiente manera:

Si yo digo, por ejemplo, «Sobre el armario hay un libro», ¿cómo puedo verificarlo? ¿Es suficiente echar un vistazo desde diferentes perspectivas, o he de tomarlo en mis manos, tocarlo, abrirlo, volver sus páginas, etcétera? Aquí hay dos concepciones. Una de ellas dice que aunque me lo proponga, nunca seré capaz de verificar la proposición completamente. Una proposición siempre mantiene abierta una puerta trasera, como si dijéramos. Hagamos lo que hagamos, nunca estaremos seguros de no habernos equivocado.

La otra concepción, la que quiero sostener, dice: «No, si nunca puedo verificar completamente el sentido de una proposición, entonces tampoco he querido decir nada con la proposición. La proposición no significa nada en absoluto.»

A fin de determinar el sentido de una proposición, debería conocer un procedimiento muy específico para poder afirmar que una proposición ha sido verificada.

Posteriormente, Wittgenstein negaría que la intención de este principio hubiera sido fundamentar una teoría del significado, y se distanció del dogmatismo con que los positivistas lógicos aplicaron ese principio. En una reunión del Club de Ciencia Moral de Cambridge dijo:

En una época yo solía decir que, a fin de comprender cómo se utiliza una frase, era una buena idea hacerse la siguiente pregunta: «¿Cómo se podría intentar verificar este aserto?» Pero ésta es sólo una manera como cualquier otra de comprender cómo la gente se sirve de una palabra o una frase. Por ejemplo, otra pregunta que con frecuencia resulta útil hacerse es: «¿Cómo se aprende esta palabra?» «¿Cómo lo haría uno para enseñar a un niño a utilizar esta palabra?» Pero algunas personas han convertido en un dogma la sugerencia de interrogarse acerca de la verificación: como si yo hubiera propuesto una teoría del significado.

Cuando a principios de la década de los treinta G. F. Stout le preguntó qué opinaba de la verificación, Wittgenstein le contó la siguiente parábola, el meollo de la cual parece ser que el descubrir que no hay manera de verificar una frase es comprender algo importante de ella, aunque eso no significa que no haya nada que comprender:

Imagínese que existe una ciudad en la que a la policía se le exige que obtenga información acerca de cada uno de sus habitantes, por ejemplo su edad, dónde ha nacido y en qué trabaja. Hay un registro de esa información y se utiliza. Ocasionalmente, cuando un policía interroga a un habitante, descubre que éste no trabaja en nada. El policía hace constar este hecho en su ficha, ¡porque también es una información útil respecto de ese hombre!

Y aun así, a pesar de estos rechazos, a lo largo de 1930 —en sus conversaciones con Schlick y Waismann, en una lista de «Tesis» dictada a Waismann, en sus propios cuadernos— encontramos este principio expresado por Wittgenstein en formulaciones que suenan tan dogmáticas como las del Círculo de Viena y las de Ayer: «El sentido de una proposición es la manera en que se verifica», «La manera en que se verifica una proposición es lo que dice...», la verificación no es *una* señal de la verdad, es *el* sentido de la proposición», etcétera. Parece ser que podemos hablar de una «fase verificacionista» en el pensamiento de Wittgenstein. Pero sólo si distanciamos el principio de verificación del empirismo lógico de Schlick, Carnap, Ayer, etc., y lo situamos dentro del marco más kantiano de las investigaciones «fenomenológicas» o «gramaticales» de Wittgenstein.

En 1930, cuando Wittgenstein regresó a Cambridge, se enteró de que Frank Ramsey estaba seriamente enfermo. Había sufrido un fuerte ataque de ictericia, y había sido ingresado en el Guy's Hospital para ser sometido a una operación que permitiera descubrir la causa. Tras la operación su estado se hizo crítico, y era evidente que se estaba muriendo. Frances Partridge, amiga íntima de los Ramsey, ha descrito cómo, la tarde anterior a la muerte de Ramsey, visitó la sala en que estaba ingresado y se encontró a Wittgenstein sentado en una pequeña habitación que se abría a esa sala, a poco más de un metro de la cama de Frank:

La amabilidad de Wittgenstein, y también su aflicción, resultaban de alguna manera evidentes tras su tono aparentemente ligero, casi jocoso, que yo encontré desconcertante. Frank había sufrido otra operación, de la que ya no se recuperaría del todo, y Lettice no había cenado, de modo que los tres fuimos a buscar algo de comer, y al final encontramos unos bocadillos de salchicha y jerez en el bar de la estación. Luego Wittgenstein se marchó y Lettice y yo regresamos al hospital.

Ramsey murió a las tres de la mañana del día siguiente, el 19 de enero. Tenía veintiséis años.

Al día siguiente Wittgenstein dio su primera clase. A finales del trimestre anterior, Richard Braithwaite, en nombre de la Moral Science Faculty, le había invitado a dar un cursillo. Braithwaite le preguntó bajo qué título deberían anunciarse las clases. Tras un largo silencio, Wittgenstein

replicó: «El tema de las clases será la filosofía. Qué otro título pueden tener las clases sino filosofía.» Y bajo este único título general se denominaron durante el resto de la carrera de Wittgenstein como docente.

Durante el segundo trimestre dio una hora de clase semanal en la sala de conferencias de la Escuela de Arte, que en un época posterior iría seguida por una discusión de dos horas que tenía lugar en una habitación del Clare College prestada por R. E. Priestley (posteriormente sir Raymond Priestley), el explorador. Posteriormente abandonaría la formalidad de la sala de conferencias, y las clases y las discusiones tendrían lugar en las habitaciones de Priestley, hasta 1931, cuando consiguió una serie de habitaciones propias en el Trinity.

Con frecuencia se ha descrito su manera de dar clases, y parece que era completamente distinta de la de cualquier otro profesor de universidad: enseñaba sin notas, y con frecuencia parecía estar simplemente de pie delante de su público, pensando en voz alta. De vez en cuando se detenía y decía: «Un momento, ¡dejadme pensar!», y se sentaba unos minutos, mirando su mano vuelta hacia arriba. A veces la clase comenzaba para dar respuesta a una pregunta procedente de un miembro de la clase particularmente valiente. Con frecuencia maldecía su propia estupidez, diciendo: «¡Qué idiota soy!», o exclamaba vehementemente: «¡Esto es endiabladamente difícil!» Asistían a las clases unas quince personas, casi todos estudiantes, pero entre los que se incluía también algún catedrático, siendo G. E. Moore el más notable. Éste solía sentarse en la única butaca disponible (los otros se acomodaban en sillas plegables) fumando en pipa y tomando abundantes notas. La manera de hablar sincopada y apasionada de Wittgenstein dejó una memorable impresión en todos aquellos que le oyeron, quienes son vívidamente descritos por I. A. Richards (el coautor, con C. K. Ogden, de *El significado del significado*) en su poema «El poeta extraviado»:

Tu voz y la suya oí en esas no-clases
—oblicuas sillas plegables extendiéndose;
Moore en la butaca inclinado y anotándolo todo—
todas las almas ansiosas de cualquier palabra tuya.

Pocos podían resistir mucho tiempo tu ojerosa belleza,
labios desdeñosos, grandes ojos iluminados de desprecio,
ceño fruncido, sonrisa franca, una devoción a tu deber
nacida de la aflicción, más allá del mundo.

Tal era el suplicio, los oyentes hechizados
contemplaban y aguardaban las palabras inminentes,
retenían y mordían su aliento mientras estabas mudo
angustiados, impotentes a la espera de los prisioneros ocultos.

¡Atiza otra vez el fuego! ¡Abre la ventana!
 ¡Calla! —paciente de pasos infructuosos,
 estériles las revelaciones del techo—,
 apresúrate a remover de nuevo las cenizas.

«¡Oh, está tan claro! ¡Está absolutamente claro!»
 Los nervios tensos se tensan aún más por toda la universidad;
 los lápices están en posición: «¡Oh, soy un maldito idiota!
 ¡Un perfecto idiota!» Así: sin embargo surge.

No es que el Maestro no sea pedagógico:
 ceños que se creían despreocupados se perlan mientras observan
 los corazones sangrar con él. Pero ¿querías un destello?
 ¡Intenta sugerirlo! ¿Quién será el siguiente en colocar un ladrillo?

La ventana otra vez abierta, el fuego atacado de nuevo
 (¡déjalo, pero deja lo que está fuera, ya hace mucho, solo!),
 una gran calma; una frase iniciada; luego el gruñido
 detiene los lápices. De nuevo al estribillo.

El título de Richards es adecuado, el estilo de dar clases de Wittgenstein, y desde luego su manera de escribir, casaban muy poco con su asinatura, como si un poeta se hubiera extraviado en medio del análisis de los fundamentos de las matemáticas y la teoría del significado. Él mismo escribió una vez: «Creo que resumí mi actitud respecto a la filosofía cuando dije: En realidad la filosofía debería escribirse como una *composición poética*.»

En estas clases Wittgenstein subrayó su concepción de la filosofía como «el intento de librarse de un particular tipo de confusión», por ejemplo, «confusiones del *lenguaje*». El método que utiliza es el de explicar detalladamente los rasgos de la gramática de nuestro lenguaje: la gramática nos dice lo que tiene sentido y lo que no: «nos lleva a hacer ciertas cosas con el lenguaje y no otras; fija el grado de libertad». El octaedro de color es, en este sentido, un ejemplo de gramática, porque nos dice que, aunque podemos hablar de un azul verdoso, no podemos hablar de un rojo verdoso. Por tanto se trata de posibilidad, no de verdad. En este sentido, la geometría es también parte de la gramática. «La gramática es un espejo de la realidad.»

Al explicar su opinión acerca de las «relaciones internas» establecidas por la gramática, Wittgenstein lo contrasta explícitamente con la visión causal del significado adoptada por Ogden y Richards en *El significado del significado* y por Russell en *El análisis de la mente*. Una relación causal es *externa*. En la perspectiva de Russell, por ejemplo, las palabras se utilizan con la intención de provocar ciertas sensaciones y/o imágenes, y una palabra es utilizada correctamente «cuando el oyente medio es afectado de la manera en que se pretendía». Para Wittgenstein, hablar de causa y efecto es abordar el problema de manera errónea. En sus notas ridiculiza la afir-

mación de Russell mediante la siguiente analogía: «Si quisiera comerme una manzana, y alguien me diera un puñetazo en el estómago, quitándome el apetito, entonces lo que yo quería originariamente era ese puñetazo.»

A final del trimestre se suscitó de nuevo la cuestión de cómo proporcionarle a Wittgenstein los fondos necesarios para proseguir su trabajo. Ya no le quedaba nada de la beca otorgada por el Trinity el verano anterior, y parece ser que la Junta de Gobierno de la Universidad tenía dudas acerca de si era merecedor de que se la renovaran. El 9 de marzo, por tanto, Moore le escribió a Russell, que estaba en su Universidad de Petersfield, para solicitarle si estaría dispuesto a echar un vistazo a lo que Wittgenstein estaba haciendo, e informar acerca de su valor a la Junta de Gobierno:

... pues parece que no hay otra manera de asegurarle una renta suficiente para que prosiga su labor, a menos que la Junta le dé una beca; y me temo que existen muy pocas probabilidades de que así sea, a menos que obtenga informes favorables de personas expertas de la materia; y tú eres, naturalmente y con mucho, la persona más competente para hacerlo.

Tal como Moore había previsto, Russell no se mostró muy entusiasmado. «No veo cómo puedo negarme», respondió.

Al mismo tiempo, ya que tal cosa implica discutir con él, tienes razón en decir que exigirá mucho trabajo. No conozco nada más agotador que disentir con él en una discusión.

El fin de semana siguiente Wittgenstein visitó a Russell en la Beacon Hill School, e intentó explicarle lo que estaba haciendo. «Naturalmente, no llegamos muy lejos en dos días», le escribió a Moore, «pero me parece que algo entendí.» Lo dispuso todo para ver a Russell después de las vacaciones de Semana Santa, a fin de entregarle una sinopsis de lo que había hecho desde que regresara a Cambridge. De este modo, Wittgenstein pasó esas vacaciones en Viena, inmerso en la tarea de dictar observaciones seleccionadas de sus manuscritos a un mecanógrafo. «Es un trabajo terrible, y me siento desgraciado haciéndolo», se quejó a Moore.

El resultado de esta tarea fue el mecanoscrito publicado recientemente con el título de *Observaciones filosóficas*. Con frecuencia se ha calificado de obra de «transición» —es decir, transición entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*—, y es la única obra que así puede calificarse sin confusión. Representa de hecho una fase muy transitoria en el desarrollo filosófico de Wittgenstein, una fase en la que buscaba reemplazar la teoría del significado del *Tractatus* por el proyecto pseudokantiano de «análisis fenomenológico» esbozado en sus discusiones con Schlick y Waismann. El

proyecto, como veremos, fue pronto abandonado, y con él la insistencia en el principio de verificación como criterio para poder afirmar que una proposición tiene sentido. Las *Observaciones filosóficas* son, hoy por hoy, el más verificacionista y al mismo tiempo el más fenomenológico de todos sus textos. Utiliza las herramientas adoptadas por el Círculo de Viena para una tarea diametralmente opuesta a la de éstos.

A su retorno de Viena, a finales de abril, Wittgenstein visitó a Russell en su casa de Cornualles para mostrarle el manuscrito. Desde el punto de vista de Russell, no era un momento apropiado. Su mujer, Dora, estaba embarazada de siete meses de otro hombre (Griffen Barry, un periodista norteamericano); su hija Kate tenía la varicela, y su hijo John el sarampión. Su matrimonio se derrumbaba a causa de las infidelidades mutuas, y él trabajaba mucho, escribiendo periodismo popular, conferencias y libros para ganarse la vida y pagar la sangría económica que le suponía su experimento de reforma educacional. En esa época soportaba tantas presiones que sus colegas de la Beacon Hill School consideraron seriamente que se estaba volviendo loco.

En tan atribuladas circunstancias, Wittgenstein se quedó un día y medio, tras lo cual el asediado Russell hizo un intento de resumir el trabajo de Wittgenstein en una carta a Moore.

Por desgracia he estado enfermo y por tanto he sido incapaz de ponerme al corriente tan rápido como esperaba. Creo, sin embargo, que en el curso de una conversación con él me hice una idea bastante buena de en qué está metido. Utiliza las palabras «espacio» y «gramática» en sentidos peculiares, más o menos relacionados el uno con el otro. Afirma que si es significativo decir «Esto es rojo», no puede ser significativo decir «Esto es ruidoso». Existe un «espacio» de colores y otro «espacio» de sonidos. A estos «espacios» parece ser que les da un *a priori* en el sentido de Kant, o quizá no exactamente eso, pero no algo muy distinto. Los errores de la gramática proceden de confundir los «espacios». Luego tiene mucho material acerca del infinito, y siempre bordea el peligro de repetir lo que Brouwer ha dicho, y hay que pararle en seco siempre que ese peligro se hace patente. Sus teorías son ciertamente importantes y ciertamente muy originales. Si son verdaderas o no, no lo sé; espero con devoción que no, pues convertirían las matemáticas y la lógica en algo casi increíblemente difícil.

«¿Te importaría decirme si esta carta será una opinión suficiente para la Junta?», le rogó a Moore. «La razón por la que te lo pido es que en este momento tengo tanto que hacer que el esfuerzo necesario para leer lo de Wittgenstein de arriba abajo es superior a mis fuerzas. Sin embargo, seguiré adelante con ello si crees que es realmente necesario». Moore no lo consideró necesario, aunque, por desgracia para Russell, consideró que la carta no era suficiente como informe para la Junta. Russell reescribió la carta, tal como él mismo lo expresó, «en un lenguaje más solemne, que

la Junta sea capaz de entender», y esa carta fue aceptada entonces como informe acerca del trabajo de Wittgenstein, y a su debido tiempo se le concedió una beca de 100 libras. «Creo que sólo puedo entender a Wittgenstein cuando estoy bien de salud», le explicó Russell a Moore, «cosa que no ocurre en el momento presente.»

Dada la letanía de problemas que Russell tenía en esa época, resulta sorprendente que fuera capaz de enfrentarse tan bien como lo hizo a los rigores de examinar el trabajo de Wittgenstein. Por su parte, Wittgenstein era un crítico desabrido de los trabajos de Russell. Aborrecía las obras populares de éste: *La conquista de la felicidad* era «vomitivo»; *Lo que yo creo* era «algo no del todo "inofensivo"». Y cuando, durante una discusión en Cambridge, alguien decidía defender los puntos de vista de Russell respecto del matrimonio, el sexo y el «amor libre» (expresados en *Matrimonio y moral*), Wittgenstein replicaba:

Si una persona me dice que ha estado en los peores lugares, yo no tengo derecho a juzgarla, pero si me dice que fue su superior sabiduría la que le permitió ir allí, entonces sé que es un fraude.

A su regreso a Cambridge, el 25 de abril, Wittgenstein había consignado en su diario los progresos realizados en su propia, y más reprimida, vida amorosa:

Llegada a Cambridge tras las vacaciones de Semana Santa. En Viena con frecuencia con Marguerite. El Domingo de Pascua con ella en Neuwaldegg. Nos estuvimos besando mucho durante tres horas y fue muy agradable.

Tras el último trimestre, Wittgenstein regresó a Viena para pasar el verano con su familia y con Marguerite. Vivía en la residencia familiar, el Hochreit, pero no en la casa grande, sino que prefería la casita del leñador, donde disfrutaba sin ninguna molestia de la paz, la quietud y el entorno que precisaba para su trabajo. Recibió la beca de 50 libras del Trinity College destinada a ayudarlo durante el verano, pero como le escribió a Moore: «Mi vida ahora es muy barata, de hecho mientras esté aquí no tendré ninguna posibilidad de gastar el dinero.» Una de las pocas pausas que se permitió en su trabajo fue escribir una breve y absurda carta a Gilbert Pattison:

Querido Gil (vieja bestia):

Tienes una meta ambiciosa; desde luego que la tienes; de otro modo serías una persona sin rumbo, con el espíritu de una rata en lugar del de un hombre. No te sientes satisfecho de quedarte donde estás. Quieres sacarle algo más a la vida. Mereces una posición mejor y mayores ingresos para tu propio beneficio y el de aquellos que dependen de ti.

¿Cómo, puedes preguntarte, puedo alzar me de las filas de los mal pa-

gados? Para pensar en estos problemas me he retirado a la dirección arriba indicada, que es una casa de campo situada a unas tres horas de Viena. He comprado un cuaderno nuevo y grande cuya etiqueta te adjunto y trabajo mucho. También te adjunto una foto mía tomada recientemente. La parte superior de mi cabeza ha sido eliminada, pues no la quiero para filosofar. Me he dado cuenta de que el pelmanismo* es el método más útil de organización del pensamiento. Estos pequeños cuadernos grises hacen que pueda convertir mi mente en un «fichero».

A principios de verano, Wittgenstein se reunió con Schlick y Waismann en la casa de Schlick de Viena, principalmente para preparar una conferencia que Waismann tenía que pronunciar en el próximo congreso acerca de la teoría del conocimiento en las ciencias exactas, que iba a celebrarse en septiembre en Königsberg. La conferencia de Waismann, «La naturaleza de las matemáticas: el punto de vista de Wittgenstein», sería la cuarta de un ciclo dedicado a las principales escuelas de pensamiento y su relación con el tema de los fundamentos de las matemáticas (las demás de esa serie serían: Carnap hablaría del logicismo, Heiting del intuicionismo y Von Neumann del formalismo). El punto central de la conferencia era la aplicación del principio de verificación a las matemáticas para constituir la regla básica: «El significado de un concepto matemático es la manera en que se utiliza, y el sentido de una proposición matemática es su método de verificación.» Pero resultó que la conferencia de Waismann y todas las otras intervenciones en el congreso quedaron ensombrecidas al exponerse allí por primera vez la famosa prueba de incompletitud de Gödel.¹

Durante el verano Wittgenstein también le dictó a Waismann una lista de «tesis», presumiblemente como prefacio al libro que iba a escribirse en colaboración. Estas tesis son, en su mayor parte, una reelaboración de las doctrinas del *Tractatus*, pero incluyen también un cierto número de «aclaraciones» sobre el tema de la verificación. Aquí el principio de verificación se afirma en su forma más general y directa: «El sentido

* Sistema de educación basado en el desarrollo de la mente y por consiguiente de la concentración. (N. del T.)

1. El primer y segundo teorema de incompletitud de Gödel afirman: 1) que dentro de cualquier sistema formal coherente existirá una frase de la que no podrá probarse ni su certeza ni su falsedad; y 2) que la coherencia de un sistema formal aritmético no puede probarse *dentro* de ese sistema. Mucha gente consideraba que el primero (con frecuencia conocido simplemente como el teorema de Gödel) demostraba que la ambición de Russell expresada en sus *Principia Mathematica*, de derivar todas las matemáticas de un solo sistema lógico es, en principio, algo irrealizable. Si Wittgenstein aceptaba o no esta interpretación del resultado de Gödel es una cuestión discutida. Sus comentarios acerca de la prueba de Gödel (ver *Comentarios sobre los fundamentos de las matemáticas*, Apéndice a la primera parte) parecen a primera vista, para alguien que posea ciertos conocimientos de lógica matemática, asombrosamente primitivos. La discusión mejor y más simpática que conozco en relación a estos comentarios se encuentra en «Comentarios de Wittgenstein acerca del significado del teorema de Gödel», de S. G. Shanker, en *Gödel's Theorem in Focus*, ed. de S. G. Shanker (Croom Helm, 1988), pp. 155-256.

de una proposición es la manera en que ésta se verifica», y se aclara de la siguiente manera:

Una proposición no puede decir más de lo que está establecido mediante su método de verificación. Si yo digo: «Mi amigo está enfadado» y lo establezco en virtud de que él ha mostrado un cierto comportamiento perceptible, lo único que quiero decir es que él muestra ese comportamiento. Y si quiero decir algo más con ello, no puedo especificar en qué consiste ese significado extra. Una proposición dice sólo lo que dice, y nada más allá de eso.

Casi tan pronto como esas tesis fueron escritas, Wittgenstein se sintió insatisfecho con su formulación, y llegó a considerar que compartían el erróneo dogmatismo del *Tractatus*. De hecho, Wittgenstein estaba desarrollando una concepción de la filosofía carente de cualquier tipo de tesis. Esto queda implícito en los comentarios en torno a la filosofía que aparecen en el *Tractatus*, especialmente en la proposición 6.53:

El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría la sensación de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.

Sin embargo, el propio *Tractatus*, con sus proposiciones numeradas, se aleja notoriamente de ese método. Insistir en que estas proposiciones no son realmente proposiciones, sino «pseudoproposiciones» o «aclaraciones», es una huida obviamente insatisfactoria de la dificultad central. Y está claro que una dificultad semejante acompañaba a esas tesis compiladas por Waismann. La claridad filosófica debe ser dilucidada de alguna otra manera que por medio de la aserción de doctrinas. En 1930, al mismo tiempo que Waismann preparaba su presentación de las «Tesis» de Wittgenstein, éste escribió: «Si uno intentara presentar tesis en filosofía, nunca sería posible debatirlas, porque todo el mundo estaría de acuerdo con ellas.»

Wittgenstein dio en pensar que, en lugar de enseñar doctrinas y desarrollar teorías, un filósofo debería proponer una técnica, un método de alcanzar la claridad. La cristalización de esta idea y sus implicaciones le supuso, tal como se lo expresa a Drury, «un verdadero descanso». «Sé que el método es correcto», le dijo a Drury. «Mi padre era un hombre de negocios, y yo soy un hombre de negocios: quiero que mi filosofía sea como un negocio, hacer algo, fundar algo.» La «fase de transición» de la filosofía de Wittgenstein llega con esto a su fin.

13. LA NIEBLA SE DISIPA

Cuando regresó a Cambridge, en el otoño de 1930, Wittgenstein había disfrutado de ese «verdadero descanso» que le menciona a Drury. Es decir, había llegado a una clara concepción del *método* correcto en filosofía. Sus clases del primer trimestre comenzaron, con una nota apocalíptica: «El nimbo de la filosofía ha desaparecido», anunció,

pues ahora tenemos un método para hacer filosofía, y podemos hablar de filósofos experimentados. Comparadlo con la diferencia entre la alquimia y la química: la química posee un método, y podemos hablar de químicos experimentados.

La analogía con la transición de la alquimia a la química en parte lleva a engaño. No es que el pensamiento de Wittgenstein hubiera reemplazado una pseudociencia mística por una ciencia verdadera, sino que había penetrado más allá de la nebulosidad y mística de la filosofía (su «nimbo») y descubierto que ahí detrás no había *nada*. La filosofía no puede transformarse en una ciencia, porque no tiene nada que descubrir. Sus problemas son consecuencia de un mal uso, de una mala comprensión de la gramática, y requieren no una solución, sino una disolución. Y el método para disolver estos problemas no consiste en elaborar nuevas teorías, sino en reunir recordatorios de cosas que ya conocemos.

Lo que descubrimos en la filosofía es trivial, no nos enseña nuevos hechos, sólo la ciencia lo hace. Pero la sinopsis adecuada de estas trivialidades es enormemente difícil, y tiene una inmensa importancia. La filosofía es, de hecho, una sinopsis de trivialidades.

En filosofía no estamos, como los científicos, construyendo una casa. Tampoco estamos colocando los cimientos de una casa. Simplemente estamos «limpiando una habitación».

Esta humillación de la «Reina de las Ciencias» es una ocasión tanto de triunfo como de desesperación; señala la pérdida de la inocencia, que es un síntoma de una decadencia cultural más general.

... una vez se ha encontrado un método, las oportunidades para expresar la personalidad se ven a su vez restringidas. La tendencia de nuestra época es la de restringir tales oportunidades; ésta es la característica de una época de declive cultural o de ausencia de cultura. Un gran hombre no tiene por qué ser menos grande en tales períodos, pero ahora la filosofía se ve reducida a una cuestión de destreza, y el nimbo del filósofo está desapareciendo.

Esta observación, al igual que gran parte de todo lo que Wittgenstein escribió y dijo en esa época, muestra la influencia de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler (1918; edición inglesa de 1926). Spengler creía que una civilización era una cultura atrofiada. Cuando una cultura entra en decadencia, lo que antes era un organismo viviente se convierte en una estructura rígida, mecánica, muerta. De este modo, a un período en el que las artes florecen le sucede otro en el que dominan la física, las matemáticas y la mecánica. Esta opinión general, especialmente al aplicarla al declive de la cultura europea occidental de finales del siglo XIX y principios del XX, armonizaba perfectamente con el propio pesimismo cultural de Wittgenstein. Un día que apareció en las habitaciones de Drury con un aspecto de terrible aflicción, le explicó que había visto una representación gráfica de la teoría de Spengler.

Iba caminando por Cambridge y pasé junto a una librería, y en el escaparate estaban los retratos de Russell, Freud y Einstein. Un poco más adelante, en una tienda de música, vi los retratos de Beethoven, Schubert y Chopin. Al comparar esos retratos sentí con toda intensidad la terrible degeneración que había invadido el espíritu humano en el curso de los últimos cien años.

En una época en que los científicos se convierten en grandes figuras, la gran personalidad —el «genio» de Weininger— carece de lugar en el flujo principal de la vida; se le fuerza a la soledad. Sólo puede ocuparse de fruslerías, como limpiar su habitación, y distanciarse de todas las cosas que se construyen a su alrededor.

Durante el primer trimestre de 1930, Wittgenstein escribió varios borradores del prefacio de un libro: no el libro en el que estaba trabajando con Waismann, sino el mecanoscrito que le había enseñado a Russell a principio de año. En cada borrador intentaba dejar explícito el espíritu que le inspiraba, distanciando su obra de la de los científicos y los filósofos de la ciencia: para dejar claro, como si dijéramos, que estaba trabajando dentro de los confines de su propia, pequeña y limpia habitación.

Pero de nuevo se enfrenta a un dilema familiar: de este modo, ¿a quién pretendía explicar su actitud? Aquellos que la comprendían, seguramente la verían reflejada en su obra, mientras que aquellos que no le

comprendían tampoco entenderían su explicación. Era un dilema que discutía consigo mismo en sus cuadernos: «No tiene sentido decirle algo a alguien que no lo entiende, aun cuando añadas que no lo entenderá. (Eso sucede con mucha frecuencia con alguien a quien amas)»:

Si tienes una habitación en la que no quieres que entren ciertas personas, pones una cerradura cuya llave no posean. Pero no tiene sentido hablarles de la habitación, ¡a menos que quieras que la admiren desde el exterior!

Lo más honrado sería poner una cerradura en la puerta que sólo sea vista por aquellos que pueden abrirla, y no por el resto.

«Pero», añadía, «resulta oportuno decir que creo que el libro no tiene nada que ver con la civilización centrada en el progreso característica de Europa y Estados Unidos. Y que mientras que puede que su espíritu se encuentre posiblemente sólo en las inmediaciones de esta civilización, sus objetivos son distintos.» En un primer borrador del prefacio habla explícitamente acerca de su obra en relación con la de los científicos occidentales:

A mí me da lo mismo que el típico científico occidental aprecie o no mi obra, ya que en cualquier caso no comprenderá el espíritu con que se ha escrito. Nuestra civilización se caracteriza por la palabra «progreso». El progreso consiste en su forma, y no en hacer progresar uno de sus rasgos. Es típico de ella construir. Está ocupada por un edificio de estructura cada vez más complicada. E incluso la claridad se persigue sólo como un medio para este fin, no como un fin en sí mismo. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, son valores en sí mismos.

No estoy interesado en construir un edificio, sino entender una perspectiva transparente de los cimientos de posibles edificios.

De modo que mi objetivo no es el mismo que el de los científicos, y mi manera de pensar es distinta de la suya.

En el borrador final no se menciona a la ciencia ni a los científicos. En lugar de eso, Wittgenstein habla del espíritu «que informa la vasta corriente de la civilización europea y norteamericana en que nos encontramos», e insiste en que el espíritu de su obra es diferente. Pero alcanza el mismo efecto al pulsar una nota religiosa.

Me gustaría decir «Este libro se ha escrito para la gloria de Dios», pero hoy en día eso sería un embuste, es decir, no sería correctamente entendido. Tal cosa quiere decir que el libro se ha escrito con buena voluntad, y en la medida en que no se haya escrito de este modo, sino producto de la vanidad, etc., el autor desearía verlo condenado. No puede librarlo de estas impurezas más de lo que él mismo está libre de ellas.

Una y otra vez, en sus clases, Wittgenstein intentaba explicar que él no ofrecía una *teoría* filosófica; él ofrecía la manera de escapar a cualquier *necesidad* de tal teoría. La sintaxis, la gramática de nuestro pensamiento no podía ser, como había pensado anteriormente, delineada ni revelada mediante el análisis: fenomenológico o de otro tipo. «El análisis filosófico», dijo, «no nos dice nada nuevo del pensamiento (y si lo hiciera no nos interesaría).» Las reglas de la gramática no pueden justificarse ni describirse mediante la filosofía. La filosofía no puede consistir, por ejemplo, en una lista de reglas «fundamentales» que determinen la «estructura profunda» (por utilizar los términos de Chomsky) de nuestro lenguaje.

En el curso de nuestra investigación jamás llegamos a ninguna proposición fundamental; llegamos a los límites del lenguaje, que nos impiden hacer más preguntas. No llegamos al fondo de las cosas, sino que alcanzamos un punto a partir del cual ya no podemos llegar más lejos, ya no podemos hacer más preguntas.

Las «relaciones internas» que se establecen mediante la gramática no pueden someterse a examen ni justificación; sólo podemos poner ejemplos de cuándo las reglas se utilizan correctamente y cuando no, y decir: «Mira..., ¿no ves la regla?» Por ejemplo, la relación entre una partitura musical y su interpretación no puede comprenderse de manera fortuita (como si encontráramos, de manera misteriosa, que una cierta partitura *nos hace* tocar de determinada manera), ni tampoco las reglas que relacionan partitura e interpretación pueden describirse de manera exhaustiva, pues, dada una cierta interpretación, podemos tocar de *cualquier* manera que concuerde con una partitura. Con el tiempo, sólo tendremos que *ver* la regla que hay en las relaciones entre interpretación y partitura». Si somos incapaces de verlas, ninguna explicación nos la hará comprensible; si la vemos, entonces llega un punto en que las explicaciones son superfluas: no precisamos de ningún tipo de explicación «fundamental».

La insistencia de Wittgenstein en este asunto marca el punto de inflexión entre su fase «de transición» y su madura filosofía posterior. El posterior desarrollo de este método, como por ejemplo, su utilización de los «juegos de lenguaje», son de una importancia menos decisiva. Estos desarrollos son de naturaleza heurística: reflejan las distintas maneras en que Wittgenstein intentaba hacer que la gente viera ciertas relaciones y diferencias: viera la manera de salir de los dilemas filosóficos. Pero el momento realmente decisivo llegó cuando tomó al pie de la letra la idea del *Tractatus* de que el filósofo no tiene nada que *decir*, sino sólo algo que *mostrar*, y aplicó esa idea con un completo rigor, abandonando completamente cualquier intento de decir algo con «pseudoproposiciones».

El énfasis en *ver* relaciones enlaza la posterior filosofía de Wittgenstein con *La decadencia de Occidente* de Spengler, y al mismo tiempo proporciona la clave para comprender la conexión entre su pesimismo cultural y los temas de su trabajo posterior. En *La decadencia de Occidente*,

Spengler distingue entre el Principio de Forma (*Gestalt*) y el Principio de Ley: al primero se ajustan la historia, la poesía, la vida; al segundo la física, las matemáticas y la muerte. Y en la base de esta distinción anuncia un principio general metodológico: «El medio por el que se identifican las formas muertas es la ley matemática. La manera por la que se comprenden las formas vivas es la analogía.» De este modo, Spengler estaba interesado en comprender la historia no basándose en una serie de leyes, sino viendo analogías entre distintas épocas culturales. Lo que más le interesaba combatir era una concepción de la historia como «ciencia natural disfrazada»: el «quedarse sólo con el significado literal de los acontecimientos político-espirituales tal como surgen a la superficie día tras día, y disponerlos en un esquema de "causas" y "efectos"». Abogaba en favor de una concepción de la historia que viera la labor del historiador no como un simple reunir hechos y proporcionar explicaciones, sino como una percepción de la significación de los hechos observando las relaciones morfológicas (o, como Spengler prefería decir, fisionómicas) entre ellos.

La noción del método fisionómico en la historia fue, tal como reconoce el mismo Spengler, inspirada por la idea de Goethe de un estudio morfológico de la naturaleza, como se ejemplifica en el poema *Die Metamorphose der Pflanze*, que sigue el desarrollo de la forma de la planta desde la hoja a través de una serie de formas intermedias. Al igual que Goethe estudió «el Destino en la Naturaleza, y no la Causalidad», dice Spengler, «aquí desarrollaremos el lenguaje de la forma de la historia humana». La morfología de Goethe tenía como motivación el disgusto que éste sentía respecto al mecanismo de la ciencia newtoniana; quería reemplazar ese estudio muerto y mecánico con una disciplina que buscara «reconocer las formas vivas como tales, ver en su contexto sus partes visibles y tangibles, percibir las como manifestaciones de algo interior».

El método filosófico de Wittgenstein, que reemplaza la teoría con «la sinopsis de trivialidades», se halla en esta misma tradición. «Lo que yo doy», dijo una vez en una clase, «es la morfología del uso de una expresión.» En *Logik, Sprache, Philosophie*, la obra en la que colaboró con Waismann, la relación se hace explícita:

Nuestro pensamiento en este punto corre parejo a ciertas opiniones expresadas por Goethe en la *Metamorfosis de las plantas*. Tenemos la costumbre, siempre que percibimos semejanzas, de buscarles algún origen común. El impulso de rastrear el fenómeno hasta su origen en el pasado expresa en sí mismo un cierto modo de pensar. Reconoce, por así decir, un solo esquema para tales similitudes, a saber: el ordenamiento de una serie en el tiempo. (Y esto probablemente va ligado a la unicidad del esquema causal.) Pero la visión de Goethe muestra que ésta no es la única manera posible de concebirlo. Su concepción de la planta original no implica ninguna hipótesis acerca del desarrollo temporal del reino vegetal, tal como hace Darwin. ¿Cuál es entonces el problema que soluciona su idea? Es el problema de la presentación sinóptica. El aforismo de Goethe «Todos los

órganos de la planta son hojas transformadas» nos ofrece un sistema en el que podemos agrupar los órganos de las plantas según sus similitudes, como si se dispusieran alrededor de algún centro natural. Vemos la forma original de la hoja metamorfoseándose en formas similares y afines, en las hojas del cáliz, las hojas del pétalo, en órganos que son medio pétalos, medio estambres, etcétera. Seguimos esta transformación sensorial del espécimen enlazando la hoja con los demás órganos de la planta a través de las formas intermedias.

Esto es precisamente lo que hacemos aquí. Cotejamos una manifestación del lenguaje con su entorno, o la transformamos en imaginación a fin de obtener una perspectiva de la totalidad del espacio en que existe la estructura de nuestro lenguaje.

Las afirmaciones explícitas de lo que Wittgenstein estaba intentando llevar a cabo en su obra filosófica son escasas, y quizá no resulta sorprendente, tal como lo expresó Drury, que «comentaristas bienintencionados» hayan dado la impresión de que los textos de Wittgenstein «eran ahora fácilmente asimilables para el medio intelectual contra el cual eran precisamente una advertencia». Pero, después de todo, cuando vemos a alguien limpiar una habitación, no le oímos hablar continuamente, explicando qué está haciendo y por qué lo está haciendo: simplemente sigue con su trabajo. Y, en general, era con esa actitud estrictamente «de hombre de negocios» como Wittgenstein pretendía hacer su trabajo.

Al final del primer trimestre de 1930, a Wittgenstein se le contrató como profesor del Trinity por un período de cinco años, y el texto mecanografiado que le había mostrado a Russell el año anterior (publicado después de su muerte como *Observaciones filosóficas*) fue aceptado como tesis, siendo Russell y Hardy los examinadores. Este hecho puso momentáneamente fin al problema de encontrar fondos para que siguiera con su trabajo filosófico, y le dio la oportunidad de desarrollar las consecuencias de su nuevo método, con la certeza absoluta de que existía una demanda para los «bienes» que él intentaba ofrecer. Al responder a las felicitaciones enviadas por Keynes, escribió: «Sí, es muy gratificante esto de que me hayan contratado como profesor. Esperemos que mi cerebro siga siendo fértil por algún tiempo. ¡Sólo Dios sabe si será así!»

El ataque de Wittgenstein a la teoría domina sus discusiones con Schlick y Waismann durante las vacaciones de Navidad de 1930. «Para mí», les dijo, «una teoría no tiene valor. Una teoría no me da nada.» Las teorías no servían para comprender la ética, la estética, la religión, las matemáticas y la filosofía. Ese año, Schlick había publicado un libro sobre ética en el que, al abordar la ética teológica, había distinguido entre dos concepciones de la esencia de lo bueno: según la primera, lo bueno es bueno porque Dios lo quiere; según la otra, Dios quiere lo bueno porque es bueno. La segunda, dijo Schlick, era la más profunda. Wittgenstein in-

sistía en que lo era la primera: «Pues cierra el camino a cualquier explicación de “por qué” es bueno, mientras que la segunda es la superficial y racionalista, que actúa “como si” pudieras dar razones de por qué algo es bueno»:

La primera concepción dice claramente que la esencia de lo bueno no tiene nada que ver con los hechos, y que por tanto no puede ser explicada mediante ninguna proposición. Si existe una proposición que pueda expresar precisamente lo que yo pienso, es la proposición «Lo que Dios ordena, eso es lo bueno».

De manera parecida, hay que cerrar cualquier camino que conduzca a una explicación del valor estético. ¿Qué tiene valor en una sonata de Beethoven? ¿La secuencia de las notas? ¿Los sentimientos de Beethoven cuando la compuso? ¿El estado de ánimo que provoca al escucharla? «Yo contestaría», decía Wittgenstein, «que, me digan lo que me digan, lo rechazo, y no porque la explicación sea falsa, sino por ser una *explicación*.»

Si se me dijera algo que fuera una *teoría*, yo diría, ¡No, no! Eso no me interesa: no sería exactamente lo que estaba buscando.

De manera parecida, la verdad, los valores, la religión, no pueden tener nada que ver con las *palabras* utilizadas. De hecho, no necesitan palabras en absoluto. «¿Es el hecho de hablar esencial a la religión?», preguntaba:

Bien puedo imaginarme una religión sin proposiciones doctrinales, en la que de este modo no hay palabras. Obviamente, la esencia de la religión no puede tener nada que ver con el hecho de que haya palabras o no, o mejor dicho: cuando la gente habla, entonces las palabras son parte de un acto religioso y no de una teoría. De este modo no importa en absoluto el que las palabras utilizadas sean verdaderas o falsas o absurdas.

Lo que se dice en religión no es tampoco *metafórico*; pues de otro modo habría sido posible decir lo mismo en prosa.

«Si tú o yo vamos a llevar una vida religiosa, no se trata de que hablemos mucho de religión», le había dicho anteriormente a Drury, «sino de que nuestra manera de vivir sea diferente.» Tras haber abandonado cualquier posibilidad de construir una teoría filosófica, este comentario apunta al tema central de su obra posterior. La frase del *Fausto* de Goethe, «*Am Anfang war die Tat*» («En el principio fue la acción»), podría servir, como él sugiere, de lema para la totalidad de toda su filosofía posterior.

La acción, la actividad, es primordial, y no recibe su fundamento o justificación de ninguna teoría que podamos tener. Esto es cierto tanto por lo que se refiere al lenguaje y a las matemáticas como por lo que res-

pecta a la ética, la estética y la religión. «Mientras pueda jugar a ese juego, puedo jugarlo, y todo está bien», les dijo a Waismann y Schlick,

la siguiente es una cuestión que constantemente discuto con Moore: ¿Puede el análisis lógico, por sí solo, explicar lo que quiero decir mediante las proposiciones del lenguaje corriente? Moore se inclina a creer que sí. ¿Acaso la gente, según esa opinión, ignora lo que quiere decir al afirmar «Hoy el cielo está más claro que ayer»? En este caso, ¿tenemos alguna necesidad del análisis lógico? ¡Qué idea tan horrible!

Por supuesto, no tenemos ninguna necesidad de él: «Naturalmente debo ser capaz de comprender una proposición sin conocer su análisis.»

Durante esas vacaciones, casi todas sus discusiones con Waismann y Schlick trataban de buscar una explicación de cómo este principio se aplica a la filosofía de las matemáticas. Mientras podamos utilizar los símbolos matemáticos correctamente —mientras podamos aplicar las reglas— no es necesaria ninguna «teoría» de las matemáticas; una justificación fundamental y definitiva de estas reglas no es posible ni deseable. Esto quiere decir que todo el debate acerca de los «fundamentos» de las matemáticas descansa sobre una concepción falsa. Podríamos preguntarnos, dada su spengleriana convicción de la superioridad de la música y las artes sobre las matemáticas y las ciencias, por qué Wittgenstein se preocupaba tanto por esa rama de la filosofía en particular. Pero debería recordarse que fue precisamente esa niebla filosófica la que le atrajo por primera vez hacia la filosofía, y disipar esa niebla fue, durante gran parte de su vida, el objetivo primordial de su obra filosófica.

Fueron las contradicciones en la lógica de Frege descubiertas por Russell lo que por primera vez excitó el entusiasmo filosófico de Wittgenstein, y el resolver estas contradicciones le había parecido, en 1911, la tarea fundamental de la filosofía. Ahora quería declarar triviales estas contradicciones, declarar que, una vez se había aclarado la niebla y estos problemas habían perdido su nimbo, podía verse que el problema fundamental no eran las contradicciones en sí mismas, sino esa imperfecta visión que las hacía parecer dilemas interesantes e importantes. Inventas un juego y descubres que dos reglas, en ciertos casos, pueden contradecirse mutuamente. ¿Y qué? «¿Qué hacemos en un caso como éste? Muy sencillo: introducimos una nueva regla y el conflicto queda resuelto.»

Habían parecido interesantes e importantes porque se había dado por sentado que Frege y Russell no estaban inventando un juego, sino desvelando los fundamentos de las matemáticas; si sus sistemas de lógica eran contradictorios, entonces daba la impresión de que todas las matemáticas descansaban sobre una base insegura y había que afirmar su base. Pero Wittgenstein insiste en que esto es una visión errónea del asunto. No necesitamos la lógica de Russell ni la de Frege para utilizar las matemáticas con confianza más de lo que necesitamos el análisis de Moore para ser capaces de utilizar el lenguaje de una manera corriente.

De este modo, las «metamatemáticas» desarrolladas por el matemático formalista David Hilbert son innecesarias.¹ Hilbert pretendía construir una «metateoría» de las matemáticas, buscando establecer unos fundamentos coherentes para la aritmética. Pero la teoría que ha construido, dijo Wittgenstein, no es una metamatemática, sino simplemente matemáticas: «Es otro cálculo, al igual que las demás.» Ofrece una serie de reglas y comprobaciones, cuando lo que se necesita es una *visión* clara. «Una prueba no puede disipar la niebla.»

Si no tengo clara la naturaleza de las matemáticas, ninguna prueba puede ayudarme. Y si no tengo clara la naturaleza de las matemáticas, entonces la cuestión acerca de su coherencia no puede suscitarse en absoluto.

La moraleja aquí, como siempre, es: «No puedes comprender los fundamentos de las matemáticas si te quedas esperando una teoría.» La comprensión de un juego no puede depender de la construcción de otro. La analogía con los juegos, con tanta frecuencia invocada en estas discusiones, prefigura el desarrollo posterior de la técnica de los «juegos de lenguaje», y reemplaza todo lo dicho anteriormente en los «sistemas de proposiciones». El meollo de la analogía es que resulta obvio que no puede plantearse la cuestión de *justificar* un juego: si uno juega, lo comprende. Y lo mismo ocurre con la gramática o la sintaxis: «Una regla de sintaxis corresponde a la configuración de un juego... La sintaxis no puede justificarse.»

Pero, preguntaba Waismann, ¿no podría existir la teoría de un juego? Existe, por ejemplo, una teoría del ajedrez, que nos dice si unos movimientos son posibles o no: si, por ejemplo, uno puede hacer jaque mate en ocho movimientos a partir de una posición determinada. «Entonces, si hay una teoría del ajedrez», añadía, «no veo por qué no tendría que haber una teoría del juego de la aritmética, o por qué no deberíamos utilizar las proposiciones de esta teoría para aprender algo sustancial acerca de las posibilidades de este juego. Esta teoría es la metamatemática de Hilbert.»

No, replica Wittgenstein, la así llamada «teoría del ajedrez» es en sí misma un cálculo, un juego. El hecho de que utilice palabras y símbolos en lugar de piezas de ajedrez reales no debe llevarnos a error: «La demostración de que puedo llegar allí en ocho movimientos consiste en que de hecho llegue allí en el simbolismo, de aquí el hacer con signos lo que, sobre un tablero de ajedrez, hago con trebejos... y estamos de acuerdo, ¿o no?, en que empujar pequeñas piezas de madera sobre un tablero de ma-

1. La visión formalista de Hilbert respecto de los fundamentos de las matemáticas fue expuesta en una conferencia titulada «De los fundamentos de la lógica y la aritmética», pronunciada en el Tercer Congreso Internacional de Matemáticos de Heidelberg de 1904, y desarrollada en una serie de ensayos publicados en la década de los veinte. Dos de los más importantes se han reeditado en las traducciones inglesas de Jean van Heijenoort, ed., *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic* (Harvard, 1967).

dera no es algo esencial.» El hecho de que en álgebra utilicemos letras y no números a la hora de calcular no convierte el álgebra en una teoría de la aritmética; es simplemente otro cálculo.

Para Wittgenstein, una vez disipada la niebla, las metateorías y las teorías de juegos no tenían ningún interés. Había sólo juegos y jugadores, reglas y sus aplicaciones: «Sólo podemos establecer una regla para aplicar otra regla.» Para relacionar dos cosas, no siempre necesitamos una tercera: «Las cosas deben relacionarse directamente, sin un cable, por ejemplo, ya deben estar en relación la una con la otra como los eslabones de una cadena.» La relación entre una palabra y su significado puede encontrarse no en una teoría, sino en la práctica, en el uso de la palabra. Y la relación directa entre una regla y su aplicación, entre la palabra y el hecho, no puede dilucidarse con otra regla; debe verse: «Ver las cosas resulta aquí esencial: hasta que no ves el nuevo sistema, no lo comprendes.» El abandono de Wittgenstein de la teoría no era, como pensaba Russell, un rechazo del pensamiento serio, del intento de comprender, sino la adopción de una idea diferente de lo que hay que comprender, una idea que, al igual que en los casos de Spengler y de Goethe, acentúa la importancia y necesidad de «esa comprensión que consiste en ver relaciones entre las cosas».

14. UN NUEVO PRINCIPIO

Para Wittgenstein, todo dependía del espíritu. Esto es tan cierto para su filosofía como para sus relaciones personales. Lo que distinguía su rechazo de la metafísica del de los positivistas lógicos era, sobre todo, el espíritu con que se daba tal rechazo. En el prefacio que había escrito durante el primer trimestre académico de 1930 había intentado dejar explícito el espíritu de su obra. En 1931 consideró otra posibilidad, una manera de *mostrar* lo que anteriormente había intentado decir. «Ahora creo», escribió, «que lo correcto sería comenzar mi libro con observaciones acerca de metafísica como si fueran algo mágico.»

Pero al hacer tal cosa no debo hablar en defensa de la magia ni ridiculizarla.

Hay que mantener lo profundo que hay en la magia.

En este contexto, de hecho, evitar la magia tiene en sí mismo un carácter mágico.

Pues cuando en mi libro anterior comencé a hablar del «mundo» (y no de este árbol o esta mesa), ¿intentaba hacer otra cosa que no fuera conjurar con mis palabras algo de un orden más elevado?

No estaba satisfecho con estas observaciones, y escribió «S» (de *schlecht* = malo) al lado. Pero sin embargo revelan sus intenciones. Dado que ahora no podía, como había hecho en el *Tractatus*, intentar «conjurar» con palabras algo de un orden más elevado, lo que pretendía hacer con la teoría era, como si dijéramos, *señalarlo*. Al igual que las palabras no son esenciales a la religión, del mismo modo las palabras no pueden ser esenciales a la hora de revelar lo que es verdadero o profundo en la metafísica.

De hecho, lo que es profundo en la metafísica, al igual que en la magia, es su expresión de un sentimiento fundamentalmente religioso: el deseo de arremeter contra los límites de nuestro lenguaje, deseo del que Wittgenstein había hablado en relación con la ética, el deseo de trascender los confines de la razón y dar el «salto por la fe» de Kierkegaard. Este deseo, en todas sus manifestaciones, era algo por lo que Wittgenstein sentía el más profundo respeto, ya fuera en la filosofía de Kierkegaard o Hei-

degger, en las *Confesiones* de San Agustín, las oraciones del doctor Johnson o la devoción de las órdenes monásticas. Su respeto tampoco se limitaba a las formas cristianas. *Todas* las religiones son maravillosas, le dijo a Drury: «Incluso las de las tribus más primitivas. La manera en que la gente expresa sus sentimientos religiosos difiere enormemente.»

Lo que Wittgenstein consideraba «profundo» en la magia era precisamente que se trataba de la expresión primitiva de un sentimiento religioso. En relación con esto, durante mucho tiempo quiso leer *La rama dorada*, la monumental narración de Sir James Frazer de la magia y los rituales primitivos, y en 1931 Drury tomó en préstamo el primer volumen de la biblioteca de la Cambridge Union. Hay trece volúmenes en total, pero Wittgenstein y Drury, aunque lo leyeron juntos durante algunas semanas, nunca avanzaron mucho en el primer tomo, tan frecuentes eran las interrupciones de Wittgenstein para explicar sus desacuerdos con la óptica de Frazer. No podía existir nada más adecuado para despertar su ira que la manera en que Frazer abordaba los rituales mágicos, como si se tratara de ciencia en un estado precoz. El salvaje que clava una aguja en la efigie de su enemigo lo hace, según Frazer, porque se ha formado la equívoca hipótesis científica de que su voluntad dañará a su oponente. Esto, en opinión de Wittgenstein, era «explicar» algo profundo reduciéndolo a algo incomparablemente más superficial. «¡Qué estrechez de miras encontramos en Frazer!», exclamaba. «Y como resultado: ¡cuán imposible le es comprender una manera de vivir diferente a la de la Inglaterra de su época!»

Frazer es incapaz de imaginar un sacerdote que no sea básicamente un párroco inglés de nuestro tiempo, con toda su estupidez y debilidad...

Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de salvajes, pues estos salvajes no estarían tan lejos de comprender temas espirituales como lo está un inglés del siglo XX. Sus explicaciones de las costumbres son mucho más crudas que las propias costumbres.

Wittgenstein opinaba que la riqueza de hechos que Frazer había recogido en relación a esos rituales habría sido más instructiva de haber sido presentados sin ningún tipo de comentario teórico y dispuestos de manera que pudieran *mostrarse* las relaciones de unos con otros —y con nuestros propios rituales—. Podríamos decir entonces, tal como Goethe había dicho de las formas de las plantas que había descrito en *Die Metamorphose der Pflanze*: «Und so deutet das Chor auf ein geheimnes Gesetz» («Y todo esto apunta a alguna ley desconocida»).

Puedo establecer esta ley mediante una hipótesis de evolución, o, de nuevo, mediante una analogía con el esquema de una planta, puedo aplicarle el esquema de una ceremonia religiosa, pero también puedo hacer lo mismo disponiendo los hechos de manera que puedan pasar

fácilmente de una parte a otra, y tener así una visión clara: mostrándolos de una manera transparente.

Para nosotros, la idea de una presentación transparente es fundamental. Indica nuestra forma de escribir acerca de las cosas, la manera en que vemos las cosas. (Una especie de *Weltanschauung* que parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler.)

La presentación transparente hace posible esa comprensión, que consiste justamente en el hecho de que «vemos las relaciones».

Una *morfología* de rituales mágicos, por tanto, preservaría lo que hay de profundo en ellos, sin ridiculizarlos ni defenderlos. De este modo tendría «un carácter mágico». De manera parecida, esperaba Wittgenstein, su nuevo método filosófico preservaría lo que tenía que ser respetado en las viejas teorías metafísicas, y tendría en sí mismo un carácter metafísico, sin intentar los trucos conjuratorios del *Tractatus*.

Existe aquí también una analogía con la proyectada autobiografía de Wittgenstein. Su intención era que ésta revelara su naturaleza esencial sin ningún tipo de explicación, justificación o defensa. Daba por sentado que lo que se revelaría sería una naturaleza «no heroica», quizá incluso «fea». Pero lo que le preocupaba por encima de todo, al dejar al descubierto su verdadero carácter, era no renegar de él, ni quitarle importancia ni, de un modo perverso, envanecerse de él.

Si puedo explicarlo mediante un símil: Si un vago callejero fuera a escribir su biografía, el peligro sería que

- a) negara que su naturaleza era lo que era,
- o b) encontrara alguna razón para envanecerse de ella,
- o c) presentara el asunto como si eso —el que él tuviera esa naturaleza— no tuviera consecuencia alguna.

En el primer caso miente, en el segundo imita un rasgo de la aristocracia natural, ese orgullo que es un *vitium splendidum*, y que realmente no puede poseer más de lo que un cojo posee una gracia natural. En el tercer caso se comporta, como si dijéramos, de manera parecida a la socialdemocracia, colocando la cultura por encima de las cualidades propias; pero esto también es un engaño. Él es lo que es, y eso es importante y significa algo, pero no hay razón para envanecerse, y por otro lado es siempre el objeto de su autorrespeto. Y yo puedo aceptar el orgullo aristocrático del otro y su desprecio hacia mi naturaleza, pues en eso sólo tengo en cuenta lo que es mi naturaleza y la del otro hombre como parte del entorno de mi naturaleza: el mundo con ese objeto quizá feo, mi persona, en su centro.

Tal como Rush Rhees ha señalado, hay algo weiningeriano en la concepción que tenía Wittgenstein de lo que era escribir una autobiografía, una concepción que parece casi un deber espiritual. «Componer una autobiografía completa», escribe Weininger en *Sexo y carácter*, «cuando la ne-

cesidad de hacerlo se origina en el propio hombre, es siempre señal de un ser humano superior»,

pues la raíz de la piedad reside en una memoria realmente fiel. Un hombre de verdadero carácter, enfrentado a la propuesta o a la exigencia de que abandone su pasado por algún beneficio material o por su salud, rechazaría tal cosa, incluso ante la perspectiva de los más grandes tesoros del mundo o de la propia felicidad.

Es en 1931, el año en que su planeada autobiografía recibió la mayor atención, cuando abundan las referencias a Weininger y a las reflexiones weiningerianas en los cuadernos y conversaciones de Wittgenstein. Recomendaba *Sexo y carácter* a sus amigos estudiantes, Lee y Drury, y a Moore. La respuesta de éstos fue, de manera comprensible, fría. La obra que había excitado la imaginación de la Viena de preguerra parecía, a la fría luz de la posguerra de Cambridge, simplemente extravagante. Wittgenstein se veía obligado a explicarlo. «Puedo imaginarme perfectamente que no admires demasiado a Weininger», le escribió a Moore el 28 de agosto, «a causa de esa horrible traducción y del hecho de que W. debe parecerte muy ajeno.»

Es cierto que es fantasioso, pero es que es grande y fantasioso. No es necesario, o mejor dicho, no es posible estar de acuerdo con él, sino que su grandeza reside en que no estemos de acuerdo con él. Por ejemplo, hablando *grosso modo*, si añades un ~ a todo el libro, éste dice una importante verdad.

Lo que quería decir mediante este elíptico comentario es algo oscuro. Sobre el tema central de Weininger, el hecho de que las mujeres y la feminidad sean las fuentes de todo mal, Wittgenstein admitía ante Drury: «Qué equivocado estaba, qué equivocado, Dios mío.» Pero esto apenas revela la importante verdad obtenida al negar la totalidad del libro. La negación de un absurdo no es una importante verdad, sino una perogrullada («Las mujeres *no* son la fuente de todo mal»). Quizá quería decir que Weininger había captado las características esenciales del Hombre y la Mujer, y que se había equivocado al presentar cargos solamente contra la mujer. En su sueño acerca de «*Vertsagt*», después de todo, la víctima es la mujer, mientras que quien perpetra el crimen es un hombre cuyo nombre posee una cualidad desagradablemente «masculina».

Ciertamente, en sus notas autobiográficas no hay nada que sugiera que su naturaleza «no heroica» y «fea» pudiera ser atribuible a ninguno de sus supuestos rasgos femeninos.

Sin embargo, hay varios comentarios que indican que se inclinaba a aceptar una concepción weiningeriana de lo que significa ser judío, y que al menos consideraba que algunas de sus características menos heroicas tenían que ver con sus antepasados judíos. Al igual que Weininger, Witt-

genstein estaba dispuesto a extender el concepto de lo judío más allá de los confines de tal ascendencia. Por ejemplo, creía que el carácter de Rousseau «tenía algo de judío». Y, al igual que Weininger, veía cierta afinidad entre las características de un judío y las de un inglés. De este modo: «Mendelssohn no es una cumbre, sino una planicie. Lo inglés que hay en él»; «La tragedia es algo no judío. Mendelssohn es, supongo, el menos trágico de los compositores.»

Pero —y en esto también sigue a Weininger— está claro que casi siempre que habla de «judíos» está pensando en un grupo racial concreto. De hecho, lo más asombroso de los comentarios de Wittgenstein es que utilice el lenguaje —en concreto, los eslóganes— del antisemitismo racial. El eco que realmente molesta no es el de *Sexo y carácter*, sino el del *Mein Kampf*. Muchas de las sugerencias más atroces de Hitler, su caracterización del judío como un parásito «que al igual que un bacilo nocivo se extiende tan pronto como encuentra un medio favorable», su afirmación de que la aportación de los judíos a la cultura carece de la menor originalidad, que «los judíos carecen de las cualidades que distinguen a las razas que son creativas, y por tanto culturalmente bienaventuradas», y, además, que su aportación se ha restringido al *refinamiento* cultural de una cultura distinta («ya que el judío... nunca estuvo en posesión de una cultura propia, las bases de su obra intelectual siempre fueron aportadas por otros»): toda esta letanía de lamentables sandeces encuentra su paralelo en las observaciones de Wittgenstein de 1931.

De no haber sido escritas por Wittgenstein, muchas de sus afirmaciones acerca de la naturaleza de los judíos serían vistas como poco más que el vocerío de un fascista antisemita. «Se ha dicho», comienza una, «que la naturaleza reservada y astuta de los judíos es resultado de haber sido perseguidos durante mucho tiempo.»

Esto es ciertamente falso; por otro lado es cierto que siguen existiendo a pesar de su persecución, sólo porque tienen una inclinación hacia tal reserva. Al igual que podríamos decir que este o ese animal han escapado a la extinción sólo a causa de su capacidad o habilidad para ocultarse. Naturalmente, esto no me parece un motivo para elogiar esa capacidad, de ninguna manera.

¿Huyen «ellos» de la extinción sólo porque evitan ser detectados? ¿Y por tanto son, producto de la necesidad, reservados y astutos? Se trata de la paranoia antisemita en su forma más concentrada: el miedo a —el disgusto hacia— el taimado «judío que vive entre nosotros». Al igual que cuando Wittgenstein adopta la metáfora de la enfermedad. «¡Contempla este tumor como una parte perfectamente normal de tu cuerpo!», se imagina que alguien sugiere, y contrataca con la pregunta: «¿Puede uno hacer eso, ordenarlo? ¿Tengo el poder de decidir a mi antojo el tener o no tener una concepción ideal de mi cuerpo?» Prosigue relatando esta hitleriana metáfora acerca de la posición de los judíos europeos:

Dentro de la historia de los pueblos de Europa, a la historia de los judíos no se le concede la importancia que se merece, y que es debida a su influencia en los asuntos europeos, pues dentro de esta historia se les ve como una especie de enfermedad, una anomalía, y nadie quiere poner la enfermedad al mismo nivel que la vida normal (y nadie quiere hablar de una enfermedad como si tuviera los mismos derechos que los procesos de un cuerpo saludable [incluso los dolorosos]).

Podemos decir: la gente sólo ve este tumor como una parte natural de su cuerpo si cambia toda su manera de percibir el cuerpo (si cambia la manera en que toda la nación percibe su cuerpo). De otro modo, lo mejor que pueden hacer es *aguantarse*.

Se puede esperar que un individuo muestre este tipo de tolerancia, o no hacer caso de estas cosas; pero no se puede esperar esto de una nación, pues lo que precisamente le da su carácter de nación es el no hacer caso omiso de tales cosas. Por ejemplo, existe una contradicción en esperar que alguien, *de manera simultánea*, conserve su antigua percepción estética del cuerpo y *también* dé la bienvenida al tumor.

Aquellos que buscan expulsar el «bacilo nocivo» de su entorno, parece a punto de sugerir, tienen derecho a hacerlo. O, al menos, uno no puede esperar que —como nación— hagan otra cosa.

Ni que decir tiene que esta metáfora no tiene sentido sin una concepción racial de lo judío. El judío, aunque «integrado», nunca será un alemán o un austríaco, porque no pertenece al mismo «cuerpo»: ese cuerpo lo percibe como un tumor, una enfermedad. La metáfora es particularmente adecuada para describir los miedos de los antisemitas austríacos, porque implica que cuanto más se integren los judíos, más peligrosa es la enfermedad que representan para la, de otro modo, saludable nación aria. De este modo, es bastante erróneo equiparar el antisemitismo implícito en los comentarios de Wittgenstein con el «autodio judío» de Karl Kraus. Los rasgos que desagradaban a Kraus, y que él asumía como judíos (la codicia, etc), los atribuía no a una herencia racial, sino al aislamiento social y religioso de los judíos. Lo que él atacaba principalmente era la «mentalidad de gueto» de los judíos; lejos de querer mantener separados a judíos y no judíos y de ver lo judío como un «tumor» en el cuerpo del pueblo alemán, mantenía una incansable campaña en pro de la completa asimilación de los judíos: «¡A la salvación a través de la disolución!»

Desde esta perspectiva, Kraus estaba en una situación mucho mejor que Wittgenstein para comprender el horror de la propaganda nazi, y, podríamos añadir, era más perspicaz a la hora de reconocer sus precedentes intelectuales. Wittgenstein, naturalmente, podía darse cuenta de que los nazis eran un bárbaro «grupo de gánsters», tal como se los describió a Drury, pero mientras que él recomendaba *La decadencia de Occidente* de Spengler como libro que podía enseñar algo acerca de la época en la que vivían, Kraus llamaba la atención hacia las afinidades entre

Spengler y los nazis, comentando que Spengler comprendía a los *Untergangsters* del oeste... y que ellos le comprendían a él.

Aunque alarmante, la utilización de los eslóganes racistas antisemitas por parte de Wittgenstein no establece ninguna afinidad entre él y los nazis. Sus comentarios acerca de lo judío eran fundamentalmente introspectivos. Representan el momento en que su sensación de decadencia cultural y su deseo de un Orden Nuevo (que es el sendero que conduce de Spengler a Hitler) se utilizan para describir su propia situación interior. Es como si, durante un breve tiempo (después de 1931, gracias a Dios, no hay más comentarios acerca de lo judío en sus cuadernos), se sintiera tentado a utilizar el lenguaje del antisemitismo, por entonces algo bastante corriente, como una especie de metáfora para sí mismo (al igual que, en el sueño de Vertsagt, la imagen del judío que propagaban los nazis —la de sinvergüenza astuto y engañoso que se oculta tras una capa de respetabilidad mientras comete los crímenes más terribles— encontraba una pronta respuesta en sus miedos acerca de su «verdadera» naturaleza). Del mismo modo que muchos europeos —y más que nadie, muchos alemanes— sentían la necesidad de un Orden Nuevo que reemplazara a su «cultura podrida», Wittgenstein se afanaba en encontrar un nuevo principio para su vida. Sus notas autobiográficas son esencialmente confesionales, y «una confesión», escribió en 1931, «tiene que formar parte de tu nueva vida». Antes de poder comenzar de nuevo, tenía que hacer inventario de la anterior.

Lo que quizá resulta más irónico es que, al tiempo que Wittgenstein comenzaba a desarrollar un método totalmente nuevo para abordar los problemas filosóficos —un método sin precedentes en la tradición de la filosofía occidental (a menos que se encuentre lugar para Spengler y Goethe en esa tradición)—, tenía que sentirse inclinado a juzgar su propia aportación filosófica dentro del marco en que se lanzaba la absurda afirmación de que el judío era incapaz de un pensamiento original. «Es típico de una mente judía», escribió, «comprender la obra de cualquier otra persona mejor de lo que (esa persona) la comprende.» Su propia obra, por ejemplo, era esencialmente una clarificación de las ideas de otros.

Entre los judíos, el «genio» se encuentra sólo en el hombre bendito. Incluso los más grandes pensadores judíos sólo tienen talento. (Yo mismo, por ejemplo.) Creo que hay cierta verdad en mi idea de que sólo pienso de manera reproductora. No creo haber *inventado* ni una línea de pensamiento. Siempre me he apoderado de lo de los demás. Simplemente me he valido de ello para mi trabajo de clarificación. Así es como Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa, me han influido. ¿Puede tomarse el caso de Breuer y Freud como un ejemplo de reproducción judía? Lo que yo invento son nuevos *símbolos*.

Este minimizar sus propios logros puede que fuera una manera de protegerse de su propio orgullo, de creer que realmente era, tal como se

había descrito él mismo a la ligera en una carta a Patisson, «el mayor filósofo que ha existido». Tenía clara conciencia de los peligros del falso orgullo. «Con frecuencia, cuando tengo un cuadro bien enmarcado o lo he colgado en el lugar adecuado», escribió, «me cojo *in fraganti*, sintiéndome tan orgulloso como si lo hubiera pintado yo mismo.» Y estaba tan en contra de ese orgullo que se sentía obligado a permanecer dentro de las limitaciones de su condición «judía».

El judío, en un sentido literal, debe procurar que «todas las cosas le sean indiferentes». Pero esto le resulta particularmente duro, ya que en cierto sentido no posee nada que sea realmente suyo. Es mucho más duro aceptar la pobreza con buena disposición cuando *tienes* que ser pobre que cuando también podrías ser rico.

Podría decirse (de manera errónea o acertada) que la mente judía no posee la capacidad de producir ni una menuda flor ni una diminuta brizna de hierba de las que han fructificado en el suelo de otra mente, pero sí de mostrarlas dentro de un contexto más amplio. No estamos señalando ningún defecto cuando decimos esto, y no hay nada malo en ello, siempre y cuando lo que se haga no se preste a malentendidos. El peligro sólo existe cuando la naturaleza de una obra judía se confunde con la de una no judía, especialmente cuando el autor de la obra judía cae él mismo dentro de esa confusión, cosa que puede ocurrir fácilmente. (¿Acaso no parece tan orgulloso como si hubiera producido la leche él mismo?)

Durante toda su vida, Wittgenstein no dejó de luchar contra su propio orgullo, ni de expresar dudas acerca de sus logros filosóficos y su decencia moral. Después de 1931, sin embargo, abandonó el lenguaje del antisemitismo como medio de expresar estas dudas.

Los comentarios de Wittgenstein de lo judío, al igual que su proyectada autobiografía, eran esencialmente confesionales, y ambos parecen, en cierto modo, vinculados a la «sagrada» unión que había planeado entre él y Marguerite. Coinciden con el año en que su intención de casarse con ella fue un objetivo perseguido con la mayor seriedad.

A principios de verano invitó a Marguerite a Noruega, para prepararla, creía él, para su futura vida juntos. Su intención, sin embargo, era que pasaran las vacaciones por separado, cada uno aprovechando el aislamiento para dedicarse a la seria contemplación, de manera que estuvieran espiritualmente preparados para la nueva vida que les esperaba.

Según esto, mientras él se alojaría en su propia casa, dispondría para Marguerite unas habitaciones en la granja de Anna Rebni, una robusta mujer de sesenta años que vivía con una madre ya centenaria. Durante las dos semanas que pasó allí, Marguerite vio muy poco a Wittgenstein. Cuando ella llegó a la granja, desempaquetó sus cosas para encontrarse con que Wittgenstein había colocado una Biblia entre ellas, junto con una

carta, de manera significativa adosada a Corintios I, 13: el discurso de San Pablo acerca de la naturaleza y virtud del amor. Era una indirecta muy clara de la que ella haría caso omiso. En lugar de meditar, rezar y leer la Biblia —actividades a las que Wittgenstein dedicaba casi todo su tiempo—, hizo lo que Pinsent había hecho en 1913, y aprovechó lo mejor que pudo los escasos entretenimientos que Skjolden tenía que ofrecerle. Paseaba por los alrededores de la granja, iba a nadar al fiordo, entablaba conocimiento con los aldeanos y aprendía un poco de noruego. Después de dos semanas se marchó a Roma para asistir a la boda de su hermana, con el convencimiento de que Ludwig Wittgenstein era el hombre con quien *no* iba a casarse. No sólo tenía la impresión de que ella jamás podría cumplir los requisitos que exigía una vida con Wittgenstein; además, e igualmente importante, sabía que Wittgenstein jamás sería capaz de ofrecerle la vida que ella deseaba. Él le había dejado claro, por ejemplo, que no abrigaba la menor intención de tener hijos, en la creencia de que hacer tal cosa sería traer a otra persona a una vida de desgracia.

Wittgenstein compartió con Gilbert Pattisson parte de ese verano. La visita de éste coincidió durante una semana con la de Marguerite, y sin duda fue Pattisson quien más contribuyó a alegrar el estado de ánimo de Wittgenstein durante las tres semanas que allí permaneció, aunque, como siempre, a Pattisson le era necesario alejarse de Wittgenstein de vez en cuando, yendo a Oslo a pasar una noche y «correrse una juerga de bar».

Puede que la visita a Noruega pusiera fin a cualquier idea que Wittgenstein pudiera haber albergado de casarse con Marguerite, aunque tal cosa no desembocó (o no inmediatamente) en una ruptura de su amistad. A finales del verano de 1931, y durante tres semanas, se vieron casi cada día en el Hochreit, donde Wittgenstein se alojó, como antes, en la cabaña del leñador, en los alrededores de la finca, mientras Marguerite era huésped de la residencia familiar. En un volumen de memorias escrito por sus nietos, ella comenta, en una frase que recuerda el papel jugado por David Pinsent: «Mi presencia le trajo la paz que necesitaba para nutrir sus ideas.»

En el Hochreit, Wittgenstein trabajó para completar su libro, que en esa época tenía el título provisional de *Gramática filosófica*, un título que, admitía, podía sonar a libro de texto, «pero eso no importa, porque detrás está el libro».

Wittgenstein tenía un método peculiarmente laborioso de componer sus libros. Comenzaba escribiendo observaciones en pequeñas libretas. Entonces seleccionaba las observaciones que consideraba mejores y las anotaba, quizá en un orden distinto, en grandes volúmenes manuscritos. A partir de éstos hacía una selección posterior, que dictaba a un mecanógrafo. El texto resultante era utilizado como base para otra selección, a veces recortando las observaciones y reordenándolas, y entonces todo el proceso comenzaba de nuevo. Aunque este proceso durara más de veinte

años, jamás culminaba en una ordenación de la que Wittgenstein se sintiera totalmente satisfecho, y de este modo, sus albaceas literarios han tenido que publicar bien lo que consideraban la versión más satisfactoria de los diversos manuscritos y mecanoscritos (*Observaciones filosóficas*, *Investigaciones filosóficas*, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*), bien una selección (o reordenación) hecha por los propios albaceas (*Gramática filosófica*, *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, *Observaciones*, *Zettel*). Es lo que ahora conocemos como las obras de Wittgenstein, aunque la verdad es que ninguna de ellas puede contemplarse como una obra acabada.

Esta frustrante circunstancia hemos de achacarla a su quisquillosidad a la hora de publicar, que tanto había enfurecido a Russell en 1913 y que pronto iba a exasperar aún más al infortunado Friedrich Waismann. Pues en 1931, mientras Wittgenstein comenzaba a formular una especie de presentación satisfactoria de su nuevo pensamiento, Waismann tenía la impresión de que su propia presentación de las ideas de Wittgenstein, el libro que en 1929 había sido anunciado con el título de *Logik, Sprache, Philosophie*, estaba casi acabado. El 10 de septiembre Schlick escribió a Waismann desde California, comentándole que daba por sentado que el libro aparecería impreso cuando regresara a Viena, en la Semana Santa del año siguiente.

Waismann, sin embargo, no había visto mucho a Wittgenstein ese verano. Poco antes del final de las vacaciones, Wittgenstein fue a verle a Viena para presentarle los últimos textos mecanografiados que había entresacado de entre su más reciente producción. Discutieron los cambios en el libro propuesto, que deberían hacerse a la luz de su nueva obra, y, basándose en esas discusiones, Waismann rescribió sus «Tesis» y le envió la nueva versión a Schlick. Wittgenstein, mientras tanto, estaba cada vez más preocupado porque Waismann pudiera transmitir equivocadamente su nuevo pensamiento. En noviembre le escribió a Schlick a propósito de «esa cosa que ha hecho Waismann», y se excusaba por tenerlo esperando una edición definitiva. Puso énfasis en que deseaba respetar sus compromisos con Schlick, pero: «No siento entusiasmo por la cosa en sí. Estoy convencido de que Waismann presentará muchas cosas de una manera completamente distinta de lo que yo considero correcto.»

El problema central era que el libro originalmente concebido era ahora superfluo. Las ideas de Wittgenstein habían cambiado de manera tan fundamental que ya no podía presentarlas en una forma que era en esencia una versión actualizada del *Tractatus*. «¡Hay!», le dijo a Schlick, «muchas, muchas afirmaciones en el libro con las que ahora no estoy de acuerdo!» Dijo que se había demostrado que todas las referencias del *Tractatus* a las «proposiciones elementales» y los «objetos» eran erróneas, y que no tenía objeto publicar una obra que simplemente repetía viejos errores. El análisis de la proposición del *Tractatus* debía reemplazarse por una «representación transparente» de la gramática que

arrojara por la borda «todas esas cosas dogmáticas que dije acerca de los “objetos”, las “proposiciones elementales?”, etc.»

Wittgenstein volvió a reunirse con Waismann en las vacaciones de Navidad de 1931, y fue entonces cuando le dijo claramente que había que cambiar la concepción global del libro. Le explicó las implicaciones de su nuevo pensamiento con respecto de las tesis filosóficas.

Si en la filosofía hubiera tesis, tendrían que ser tales que no dieran origen a disputas. Pues tendrían que expresarse de tal manera que todos dijeran, Oh, sí, naturalmente esto es obvio. Mientras exista la posibilidad de tener opiniones distintas y discutir acerca de esta cuestión, tal cosa indica que las cosas no se han expresado con la suficiente claridad. Una vez se haya alcanzado una formulación perfectamente clara —la claridad definitiva—, ya no será posible ver las cosas con renuencia ni pensárselas dos veces, pues esto siempre surge de la sensación de que, al haberse afirmado algo, no estoy seguro de si admitirlo o no. Sin embargo, si consigues que la gramática sea perfectamente clara, si se procede a pasos muy cortos de manera que cada paso sea perfectamente obvio y natural, no puede originarse ninguna disputa. La controversia siempre surge cuando se dejan de lado o no se afirman claramente ciertos pasos, dando la impresión de haber hecho una afirmación que puede discutirse.

Acerca del *Tractatus*, le dijo a Waismann que en él «actué de manera dogmática... Vi algo de lejos y de una manera indefinida, y quise aclararlo tanto como me fue posible». «Pero», añadía con firmeza, «una refundición de estas tesis ya no está justificada.» Insistía en que las notas tomadas por Waismann en estas discusiones deberían enviarse a Schlick, a California, y en que Waismann debía informar a Shlick del cambio en el plan, y explicarle sus razones.

Cuando Wittgenstein regresó a Cambridge, en el año nuevo de 1932, le escribió a Schlick preguntándole si había recibido las notas de Waismann, y si les «encontraba pies y cabeza». Schlick evidentemente creía que sí, pues siguió animando a Waismann para que siguiera con el proyecto. Al igual que Wittgenstein, Waismann así lo hizo en consideración a Schlick. Pues para «la cosa» en sí misma, podemos suponer que ya no tenía más interés que Wittgenstein. A la Semana Santa siguiente, su ya poco envidiable posición se hizo aún más difícil cuando Wittgenstein propuso un nuevo procedimiento: en lugar de que Waismann recibiera el material para el libro directamente de Wittgenstein, iba a depender de Schlick a la hora de recibir los textos mecanografiados que Wittgenstein le enviara. En otras palabras, Wittgenstein había perdido completamente la fe en Waismann como transmisor de sus ideas, y, por ejemplo, dejó de ser el responsable de presentar las nuevas ideas de Wittgenstein a los miembros del Círculo de Viena.

Casi todas las energías de Wittgenstein se dedicaban ahora a dar a la luz su propia presentación de sus nuevos pensamientos. Experimentaba con muchas formulaciones distintas: observaciones numeradas, párrafos numerados, un índice anotado, etc. En sus clases, como si se orientara dentro de la tradición occidental, estudiaba la taxonomía de estilos y teorías filosóficas de Broad, presentada en una serie de conferencias que Broad había pronunciado antes de graduarse con el título de «Elementos de filosofía». Rechazó el método de Hume y Descartes, pero dijo del método crítico de Kant: «Es una manera adecuada de abordar el problema.» Con respecto a la distinción entre los métodos deductivo y dialéctico de la filosofía especulativa —el primero representado por Descartes, el segundo por Hegel— se inclinaba, con reservas, del lado de Hegel:

... el método dialéctico es muy sólido y una manera de trabajar. Pero no debería intentar encontrar, a partir de dos proposiciones, a y b, una proposición más compleja, tal como queda implícito en la descripción de Broad. Su objeto debería ser descubrir dónde residen las ambigüedades de nuestro lenguaje.

Rechazaba las tres «teorías de la verdad» de Broad —la teoría de la correspondencia, la teoría de la coherencia y la teoría pragmática—: «La filosofía no es una elección entre “teorías” diferentes.»

Podemos decir que la palabra [«verdad»] tiene al menos tres significados distintos; pero es erróneo suponer que una de estas teorías puede darnos la totalidad de la gramática a la hora de utilizar la palabra, o esforzarse para que los casos que no están de acuerdo con ella encajen dentro de la teoría.

Lo que reemplaza a la teoría es la *gramática*. Durante esta serie de clases, Moore llevó a cabo un valiente intento de insistir en que Wittgenstein estaba utilizando la palabra «gramática» de una manera bastante extraña. Presentó un ensayo en la clase de Wittgenstein, en el que distinguía el sentido corriente de la palabra del uso que Wittgenstein hacía de ellas. De este modo, argüía, la frase: «Tres hombres está trabajando» es, de manera incontrovertible, un mal uso de la gramática, pero no está claro que: «Diferentes colores no pueden estar en el mismo lugar al mismo tiempo» sea una transgresión similar. Si a esto último también se le puede llamar un uso erróneo de la gramática, entonces «gramática» debe significar algo distinto en cada caso. No, replicó Wittgenstein. «La expresión correcta es “No tiene sentido decir...”» Ambos tipos de reglas eran reglas en el mismo sentido. «Sólo que algunas han sido objeto de discusión filosófica y otras no.»

Las reglas gramaticales son todas del mismo tipo, pero no se trata del mismo error si un hombre rompe una o si rompe otra. Si utiliza «está» en

lugar de «están» no provoca confusión; pero en el otro ejemplo la analogía con el espacio físico (cf. dos personas en la *misma* silla) provoca confusión. Cuando decimos que no podemos pensar en dos colores en el mismo lugar cometemos el error de creer que esto es una proposición, aunque no lo es; y nunca intentaríamos decirlo si no fuésemos engañados por una analogía. Resulta engañoso utilizar la expresión «no puede» porque sugiere una analogía errónea. Deberíamos decir: «No tiene sentido decir...»

Los errores gramaticales de los filósofos, por tanto, difieren de los errores normales mencionados por Moore sólo en que son más perniciosos. Por tanto, estudiar estos errores no tenía objeto, de hecho era peor que eso: podía ser dañino; el asunto no era estudiarlos, sino librarse de ellos. De este modo, a uno de sus estudiantes, Karl Britton, Wittgenstein le insistió en que no *podía* tomarse en serio la filosofía mientras estudiara para obtener un título en esa materia. Le instó a que dejara la carrera e hiciera otra cosa. Cuando Britton se negó, Wittgenstein sólo mantuvo la esperanza de que eso no matara su interés por la filosofía.

De manera parecida instó a Britton y a otros estudiantes para que evitaran convertirse en profesores de filosofía. Sólo había algo peor, y era ser periodista. Britton debería tener un empleo de verdad, y trabajar con gente corriente. La vida académica era detestable. Le dijo a Britton que cada vez que volvía de Londres y oía a un estudiante exclamar, «¡Oh, desde luego!» (*Oh, really!*), no le cabía la menor duda de que estaba de nuevo en Cambridge. El chismorreó de la persona que le hacía la cama en sus habitaciones de Cambridge era preferible a la engañosa inteligencia de profesores y catedráticos.

Maurice Drury ya había seguido el consejo de Wittgenstein, y trabajaba en Newcastle, con un grupo de constructores de buques en paro. A medida que el proyecto llegaba a su fin, sin embargo, se sintió tentado a solicitar un puesto de profesor de filosofía en el Armstrong College de Newcastle. Finalmente el puesto se concedió a Dorothy Emmett, y Drury se fue al sur de Gales para ayudar a gestionar un huerto comunal para los mineros en paro. «Tienes una gran deuda contraída con Miss Emmett», le insistía Wittgenstein; «ella te salvó de convertirte en filósofo profesional.»

A pesar de su desprecio por la profesión, mantuvo un ojo celoso y vigilante sobre el uso que los filósofos académicos hacían de su filosofía, y en el verano de 1932 se vio envuelto en lo que equivale a una *Prioritätstreit* con Rudolf Carnap. Fue ocasionada por un artículo de Carnap titulado «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», editado en *Erkenntnis*, una publicación del Círculo de Viena (posteriormente publicado en inglés como «La unidad de la ciencia»). El artículo es una argumentación a favor del «fiscalismo»: la opinión de que *todas* las afirmaciones, en la medida en que merezcan incluirse en un estudio científico, se pueden reducir en última instancia al lenguaje de la física, siempre que el estudio científico en cuestión trate de física, biología, psicolo-

gía o de los fenómenos sociales. Tal teoría está en deuda, tal como reconoce Carnap, con las opiniones de Otto Neurath, el positivista más riguroso de los filósofos del Círculo de Viena.

Wittgenstein, sin embargo, estaba convencido de que Carnap había utilizado las ideas que él mismo había expresado en conversaciones con el Círculo de Viena, y lo había hecho sin el reconocimiento adecuado. En agosto de 1932, en dos cartas a Schlick y de nuevo en una carta al propio Carnap, Wittgenstein insiste en que su enojo con el artículo de Carnap es una cuestión puramente ética y personal, y que de ningún modo tiene que ver con la autoría de los pensamientos dados a conocer por Carnap, o con su inquietud respecto a su reputación dentro de la comunidad académica. El 8 de agosto le escribió a Schlick:

... desde el fondo de mi corazón, me da lo mismo lo que los filósofos profesionales piensen hoy de mí; pues no es para ellos para quienes escribo.

Y aun así el meollo del asunto era que las ideas publicadas bajo el nombre de Carnap —acerca de, por ejemplo, la definición ostensiva y la naturaleza de la hipótesis— eran, en sentido estricto, *sus* ideas. Alegó que Carnap las había tomado de anotaciones realizadas durante sus conversaciones con Waismann. Cuando Carnap replicó que su argumento central se refería al *fisicalismo*, del que Wittgenstein no había dicho nada, éste objetó que la idea básica podía encontrarse en el *Tractatus*: «Que no haya tratado la cuestión del “fisicalismo” es falso (sólo que no bajo ese —horrible— nombre), y [lo hice] con la brevedad con la que está escrito todo el *Tractatus*.»

Con la publicación del artículo de Carnap, las conversaciones filosóficas de Wittgenstein con Waismann llegaron a su definitivo final. La última conversación de que hay constancia, de hecho, gira enteramente sobre el intento por parte de Wittgenstein de refutar la sugerencia, hecha por Carnap, de que la concepción que éste tiene de la hipótesis la había tomado de Poincaré y no del propio Wittgenstein. Después de esto, a Waismann no se le volvió a confiar el acceso privilegiado a las nuevas ideas de Wittgenstein.

La creciente desconfianza de Wittgenstein hacia Waismann, y su resentimiento hacia lo que consideraba una impertinencia por parte de Carnap, coincidieron con sus renovados esfuerzos por elaborar una presentación publicable de su trabajo.

Durante su estancia en el Hochreit del verano de 1932, le dictó a un mecanógrafo una extensa selección de observaciones entresacadas de los ocho volúmenes manuscritos que había escrito en los dos años anteriores. (En la carta a Schlick del 8 de agosto menciona que pasa hasta siete horas al día dictando.) El resultado fue lo que los estudiosos de Wittgenstein conocen como «el Gran Mecanoscrito». Éste, más que cualquier otro texto

mecanografiado dejado por Wittgenstein, tiene el aspecto de un libro acabado, con encabezamientos en los capítulos y un índice, y constituye la base de lo que se ha publicado como *Gramática filosófica*. Sin embargo, de ningún modo resulta idéntico al texto publicado.

En concreto, en la versión publicada se ha omitido un interesante capítulo titulado «Filosofía». «Todo lo que puede hacer la filosofía», dice en él, «es destruir ídolos.» «Y», añade, en una estocada al Círculo de Viena, «eso no significa erigir otros nuevos... a partir de la "ausencia de ídolos".» Pone énfasis en que no es en la vida práctica donde encontramos los problemas filosóficos, sino cuando somos llevados a conclusiones erróneas por ciertas analogías del lenguaje al preguntar cosas como «¿Qué es el tiempo?» «¿Qué es un número?», etc. Estas preguntas son insolubles, no a causa de su profundidad, sino porque son absurdas: un mal uso del lenguaje. De este modo:

El verdadero descubrimiento es el que me hace capaz de dejar de hacer filosofía cuando yo quiero, el que da paz a la filosofía, de manera que ya no esté martirizada por preguntas que la ponen a *ella misma* en duda. En lugar de eso, ahora daremos a conocer un método que funcionará por medio de ejemplos; y la serie de ejemplos podrá interrumpirse en cualquier momento. Se solucionan los problemas (se eliminan las dificultades), no un *solo* problema... «¡Pero entonces jamás llegaremos al final de nuestro trabajo!» Naturalmente que no, porque no tiene fin.

Esta concepción de la filosofía como una tarea de clarificación que no tiene fin, y cuyo principio es arbitrario, hace casi imposible imaginar que *pueda* escribirse un libro satisfactorio de filosofía. No hay que extrañarse pues de que Wittgenstein acostumbrara a citar con aprobación la sentencia de Schopenhauer de que un libro de filosofía, con principio y fin, es una especie de contradicción. Y no nos ha de sorprender que, tan pronto como hubo acabado el Gran Mecanoscrito, comenzara una dilatada revisión. La sección que menos revisó, sin embargo, era la que trataba de la filosofía de las matemáticas (de aquí la reproducción completa de esos capítulos en *Gramática filosófica*). Por desgracia, su trabajo en este campo no ha recibido la misma atención que sus observaciones sobre el lenguaje.

No sólo el propio Wittgenstein veía su trabajo en matemáticas como su aportación más importante a la filosofía; en su obra es también notoria la manera en que su perspectiva filosófica difiere radicalmente de la de los filósofos profesionales del siglo XX. Es aquí donde podemos ver con más claridad la certeza de su convicción de estar trabajando contra la corriente principal que guía a la civilización moderna. Pues el objetivo hacia el que se dirigen sus observaciones no es una visión particular de las matemáticas defendida por este o aquel filósofo; se trata, por contra, de demoler una concepción de esa disciplina asumida casi universalmente por todos los matemáticos, y que, además, ha sido dominante a lo

largo de toda nuestra cultura durante más de un siglo: la idea de que las matemáticas son una *ciencia*.

«Las confusiones en estos asuntos», escribe en el Gran Mecanoscrito, «son, enteramente, el resultado de tratar a las matemáticas como una especie de ciencia natural.»

Y tal cosa se relaciona con el hecho de que las matemáticas se han separado de la ciencia natural; pues, mientras se estudien en relación inmediata con la física, está claro que *eso* no es una ciencia natural. (De manera parecida, no te equivocas al considerar una escoba como parte del mobiliario de una habitación, siempre y cuando la uses para barrer el suelo.)

La filosofía de las matemáticas de Wittgenstein no es una aportación al debate sobre los fundamentos del tema, en el que durante la primera mitad del siglo se enfrentaron los logicistas (conducidos por Frege y Russell), los formalistas (acaudillados por Hilbert) y los intuicionistas (encabezados por Brouwer y Weyl). Es, por contra, un intento de socavar toda la base de ese debate; de socavar la idea de que las matemáticas *necesitan* unos fundamentos. Todas las ramas de las matemáticas que estaban inspiradas por la búsqueda de esos «fundamentos» —teoría de grupos, teoría de pruebas, lógica cuantificadora, teoría de la función recursiva, etc.— las veía basadas en una confusión filosófica. De este modo:

La claridad filosófica tendrá el mismo efecto en el desarrollo de las matemáticas que la luz del sol en el crecimiento de los brotes de patata. (En un sótano oscuro tienen metros de longitud.)

Naturalmente, Wittgenstein sabía que, por lo que se refería a las matemáticas, y también por lo que se refería a la totalidad de su empresa filosófica, estaba arremetiendo contra molinos de viento. «Nada me parece menos probable», escribió, «que el hecho de que un científico o un matemático que me lea pueda verse seriamente influido por mi obra.» Si, como repetía con énfasis, no estaba escribiendo para filósofos profesionales, todavía menos escribía para matemáticos profesionales.

15. FRANCIS

El quijotesco asalto de Wittgenstein a la posición de las matemáticas puras alcanzó su punto culminante durante el año académico de 1932-1933. Durante ese año dio una serie de cursos, uno titulado «Filosofía», y el otro «Filosofía de las matemáticas». En este último intentó combatir lo que veía como la funesta influencia de los libros de texto sobre los estudiantes. Les leyó extractos de *Matemática pura*, de Hardy (el texto utilizado en la universidad en esa época) y con ellos ilustró la niebla filosófica que según él rodeaba la totalidad de la disciplina de la matemática pura: una niebla que él creía debía ser disipada solamente desarraigando los supuestos comúnmente asumidos acerca de las matemáticas, tan profundamente incrustados como rara vez sometidos a examen.

El primero de éstos es que las matemáticas se asientan sobre los fundamentos lógicos que les habían otorgado Cantor, Frege y Russell, entre otros. Comenzó sus conferencias con una directa afirmación de su posición en este punto. «¿Existe un sustrato sobre el que descansan las matemáticas?», preguntó retóricamente:

¿Es la lógica el fundamento de las matemáticas? Desde mi perspectiva de lo que son las matemáticas, la lógica es simplemente una parte de ellas. El cálculo de Russell no es fundamental; es simplemente otro cálculo. No hay nada malo en hacer uso de una ciencia antes de poner los cimientos de ésta.

Otra de estas asunciones es la idea de que las matemáticas consisten en el descubrimiento de *hechos* que de alguna manera son objetivamente ciertos (acerca de una cosa u otra). *Qué* hay de verdad en ellas, y en qué consiste su objetividad, ha sido, naturalmente, el tema de la filosofía de las matemáticas desde la época de Platón, y los filósofos se han dividido tradicionalmente entre aquellos que dicen que las afirmaciones matemáticas son ciertas en cuanto se refieren al mundo *físico* (empiristas), y aquellos que, creyendo que esta visión no hace justicia a la inexorabilidad de las matemáticas, afirman la existencia del mundo *matemático*: el mundo eterno de las formas o las ideas de Platón (de aquí, platónicos). A esta división, Kant añadía una tercera opinión, que es la de que las afirmaciones

matemáticas son ciertas por lo que se refiere a la «forma de nuestra intuición», y ésta era, *grosso modo*, la opinión de Brouwer y la escuela intuicionista. Pero, para Wittgenstein, la idea de que la finalidad de las matemáticas era descubrir verdades constituía un error surgido del desarrollo de la matemática pura y de la separación de las matemáticas de la ciencia física (la escoba no utilizada que se toma por una parte del mobiliario). Si, dice Wittgenstein, vemos las matemáticas como una serie de *técnicas* (para calcular, medir, etc.), entonces la cuestión de *qué* tratan simplemente no se suscitará.

La concepción de las matemáticas que Wittgenstein ataca se concreta bastante sucintamente en una conferencia pronunciada por Hardy, publicada en *Mind* en 1929 con el título de «Prueba matemática». Hardy —que, según parece, veía su incursión en la filosofía como una especie de ligero desahogo en su trabajo más serio como matemático— afirma de manera inequívoca:

... ningún matemático puede ver con simpatía una filosofía que no admita, de una manera u otra, la validez inmutable e incondicional de la verdad matemática. Los teoremas matemáticos son verdaderos o falsos; su verdad o falsedad es absoluta e independiente de que los conozcamos o no. En *cierto* sentido, la verdad matemática es parte de una realidad objetiva... [las proposiciones matemáticas] son, en uno u otro sentido, y por muy elusivo y sofisticado que pueda ser ese sentido, teoremas que se refieren a la realidad... No son creaciones de nuestra mente.

Tanto el tono como el contenido de la conferencia enfurecieron a Wittgenstein, quien dijo a sus alumnos:

La cháchara de los matemáticos se vuelve absurda cuando abandonan las matemáticas, por ejemplo, la descripción que da Hardy de las matemáticas como algo que no es una creación de nuestras mentes. Él concebía la filosofía como una decoración, un ambiente, que se dispone alrededor de las severas realidades de las matemáticas y la ciencia. Se considera a estas disciplinas, por un lado, como artículos de primera necesidad, y a la filosofía como la decoración de ese cuarto. Hardy piensa en las opiniones filosóficas. Yo concibo la filosofía como una actividad de desbroce del pensamiento.

En relación a las matemáticas, en esa época Wittgenstein tenía una idea bastante clara de la manera en que quería presentar esa actividad de clarificación; era en la presentación de su posición filosófica más general donde todavía andaba a tientas hacia una formulación satisfactoria. Para él, la filosofía, al igual que las matemáticas, consistían en una serie de técnicas. Pero mientras que las técnicas matemáticas ya existían, y el papel de Wittgenstein radicaba en convencer al público de que las viera como técnicas (y no como proposiciones verdaderas o falsas), las técnicas filosó-

ficas que él deseaba fomentar eran de su propia creación, y estaban aún en sus inicios.

En la serie de conferencias titulada «Filosofía», Wittgenstein introdujo una técnica que iba a ser cada vez más crucial en su método filosófico: la técnica de inventar lo que él denominaba «juegos de lenguaje». Se trata de un método consistente en inventar situaciones imaginarias en las que el lenguaje se utiliza para un propósito práctico y bien definido. Puede consistir en unas cuantas palabras o frases de nuestro lenguaje o en un lenguaje totalmente ficticio, pero lo esencial es que, al describir la situación, el lenguaje no puede describirse sin mencionar el *uso* para el que sirve. La técnica es una especie de terapia, cuyo propósito es librarnos de las confusiones filosóficas que resultan de considerar el lenguaje aisladamente del papel que desempeña en el «flujo de la vida».

Como ejemplos del tipo de pensamiento de que intentaba librar a su público, Wittgenstein mencionaba su obra anterior y la de Russell. Ambos, decía, habían llegado a conclusiones erróneas al concentrarse en un tipo de lenguaje, la frase asertiva, al intentar analizar la totalidad del lenguaje como si sólo consistiera en frases de ese tipo, o como si los demás usos del lenguaje pudieran analizarse como variaciones de un tema básico. De este modo, habían llegado a una idea impracticable: la «proposición atómica»:

Tanto Russell como yo teníamos la esperanza de encontrar los primeros elementos, o «individuos», y así las proposiciones atómicas posibles, mediante el análisis lógico... Y los dos tuvimos la culpa por no dar ejemplos de proposiciones atómicas o de individuos. De manera diferente, los dos dejamos a un lado la cuestión de los ejemplos. No deberíamos haber dicho: «No podemos dar ejemplos porque el análisis no ha ido lo suficientemente lejos, pero con el tiempo ya llegaremos a eso.»

Él y Russell habían tenido una noción demasiado rígida de lo que era una proposición, y el propósito del método de los juegos de lenguaje era, por así decir, aflojar tales ideas. Por ejemplo, le pedía a su audiencia que considerara el juego de lenguaje que consistía en enseñarle el lenguaje a un niño señalándole cosas y pronunciando las palabras que les corresponden. En este juego, preguntaba, ¿dónde comienza el uso de una proposición? Si decimos: «Libro», y él nos trae un libro, ¿ha aprendido una proposición? ¿O ha aprendido proposiciones sólo cuando surge la cuestión de la verdad y la falsedad? Pero aún entonces, una palabra —por ejemplo, la palabra «Seis», en respuesta a la cuestión «¿Cuántas sillas hay?»— podría ser verdadera o falsa. ¿Y es, por tanto, una proposición? Wittgenstein da a entender que no importa cómo respondamos a estas preguntas; lo importante es que veamos lo arbitraria que sería *cualquier* respuesta, y de este modo lo fluidos que son los conceptos: demasiado fluidos como para ser encajados en el tipo de análisis por el que abogaban Russell y él mismo:

Por medio de los juegos del lenguaje he querido mostrar la manera tan vaga en que utilizamos «el lenguaje», «la proposición», «la frase». Existen muchas cosas, como por ejemplo las órdenes, que pueden o no ser llamadas proposiciones, y podemos llamar lenguaje a más de un juego. Los juegos de lenguaje son una clave para comprender la lógica. Ya que lo que llamamos proposiciones es algo más o menos arbitrario, lo que llamamos lógica juega un papel distinto del que Russell y Frege imaginaban.

Entre aquellos que asistían a las conferencias había un estudiante de matemáticas de veintiún años, que por entonces estaba en su tercer año en el Trinity, y que pronto se iba a convertir en la persona más importante en la vida de Wittgenstein: en su compañero inseparable, su confidente, e incluso en su más valioso colaborador en su trabajo filosófico.

Francis Skinner había llegado a Cambridge procedente de St. Paul's en 1930, y fue reconocido como uno de los matemáticos más prometedores de su edad. En su segundo año en Cambridge, sin embargo, su trabajo matemático comenzó a ocupar un lugar secundario, por detrás de su interés por Wittgenstein. Se dedicó a Wittgenstein de una manera total, acrítica y obsesiva. Qué había en él que atrajera a Wittgenstein, eso es algo acerca de lo que sólo se puede especular. Todos los que le conocieron le recuerdan como una persona tímida, modesta, bien parecida, y, sobre todo, extraordinariamente amable. Y ciertamente atraía a Wittgenstein. Al igual que con Pinsent y Marguerite, la mera presencia de Skinner parecía proporcionarle la paz que precisaba para llevar a cabo su trabajo. En 1932, Wittgenstein escribió una nota referente a la obra que por aquel entonces se esforzaba en concluir, en la que sugiere que veía la relación de Skinner con esa obra como algo paralelo a la de Pinsent con el *Tractatus*:

En caso de que muera antes de finalizar o publicar este libro, mis notas deben ser publicadas como fragmentos bajo el título de «Observaciones filosóficas», y con la dedicatoria: «A Francis Skinner.»

Wittgenstein conservaba las cartas de Skinner, y fueron encontradas entre sus posesiones tras su muerte, por lo que a partir de ellas podemos reconstruir cómo se desarrolló su relación. (Las cartas de Wittgenstein a Skinner fueron recuperadas por aquél tras la muerte de Skinner, y fueron, presumiblemente, quemadas.) La primera carta que sobrevive tiene fecha del 26 de diciembre de 1932, y está escrita en agradecimiento a Wittgenstein por haberle dado un árbol de Navidad. Dos días más tarde, Skinner escribe: «Me alegra leer que piensa en mí. Yo pienso mucho en usted.»

Pero no fue hasta la Semana Santa de 1933 cuando se convirtieron en «Ludwig» y «Francis», y cuando Skinner comenzó a expresarse en términos que sugieren que estaba escribiendo —aunque de manera nerviosa y cohibida— a una persona amada. El 25 de marzo, mientras estaba de vacaciones en Guernsey, escribió:

Querido Ludwig:

He pensado mucho en ti desde que te marchaste el sábado pasado. Espero pensar en ti de la manera adecuada. Cuando hablamos del estuche que tu hermana te había dado, sonreí varias veces, y dijiste que podías darte cuenta de que no era una sonrisa bondadosa. A veces, cuando pienso en ti, sonrío de la misma manera. Siempre supe que sonreír estaba mal, porque inmediatamente después intentaba sacármelo de la cabeza, pero no sabía lo poco bondadoso que era eso. ... Voy a quedarme un par de días en una isla del Canal, donde hay algunas personas que hablan francés. Recuerdo que una vez te pregunté si sabías hablar francés, y me dijiste que cuando eras pequeño te enseñó una señora que vivía en tu casa y que era muy amable. Cuando pensé en ello esta mañana, tuve la esperanza de que te complacería saber lo mucho que disfrutaba al ver que recordaba cosas como ésta, que tú me habías contado.

Francis

Debemos suponer que Wittgenstein encontraba simpática la simplicidad infantil —casi podría decirse la candidez— revelada en esta carta. Ciertamente, las cartas de Skinner no muestran nada del «ingenio» que a Wittgenstein tanto le desagradaba en muchos estudiantes y catedráticos de Cambridge. No era de esos a los que se oía decir: «¡Oh, desde luego!» Sus cartas tampoco muestran ni rastro de egotismo. En su devoción a Wittgenstein (que mantuvo durante el resto de su vida, trágicamente breve), Skinner renunció a su voluntad casi por completo. Todo lo demás resultaba secundario. Su hermana recuerda que cuando ella y su madre fueron al Trinity a ver a Francis, lo encontraron bajando las escaleras apresuradamente y haciéndolas callar: «Estoy ocupado. Tengo aquí al doctor Wittgenstein. Estamos trabajando. Volved más tarde.»

Skinner es el más perfecto ejemplo de la inocencia infantil y la inteligencia de primera clase que Fania Pascal había descrito como los requisitos necesarios para ser discípulo de Wittgenstein. Skinner procedía de una familia educada en el valor de los logros académicos. Su padre era físico en el Politécnico de Chelsea, y sus dos hermanas mayores habían estado en Cambridge antes que él, la primera estudiando clásicas, y la segunda, matemáticas. Todos esperaban —de hecho, lo veían como algo inevitable— que Francis siguiera ese mismo rumbo académico. Y de no haber sido por la intervención de Wittgenstein, así habría sido con toda certeza.

Tanto absorbió Wittgenstein a Skinner durante su último año como estudiante que, en el verano de 1933, cuando se graduó en matemáticas con la nota más alta y se le concedió una beca de posgrado, su familia tuvo la impresión de que lo único que le interesaba de todo eso era seguir trabajando con Wittgenstein. De hecho, la beca fue concedida por el Trinity a fin de que la utilizara para proseguir con su investigación en matemáticas.

Por esa época, a Skinner se le hacía difícil soportar las largas vacaciones de verano que Wittgenstein pasaba lejos de Cambridge. A final de ve-

rano escribió: «Me siento demasiado lejos de ti, y anhelo estar cerca de nuevo.» Le envió a Wittgenstein una serie de postales en las que aparecían fotos con escenas de su ciudad natal de Letchworth, en Hertfordshire. En las postales garabateaba comentarios ostensiblemente destinados a explicarle un poco la ciudad a Wittgenstein, pero que de hecho son muy reveladores del estado de ánimo de Skinner, y dejan entrever que, con Wittgenstein alejado cientos de kilómetros, Letchworth era el último lugar de la tierra en el que deseaba estar.

En una postal en la que aparece Howard Corner, le explicaba que el «Jardín de la Ciudad» de Letchworth había sido fundado por Sir Ebenezer Howard, quien deseaba que todo el mundo tuviera una oportunidad de vivir en el campo. «El resultado», escribe, «es algo increíblemente deprimente y terrible (para mí, en todo caso).» En una postal que muestra la calle Mayor: «Ésta es la carretera que va a la ciudad y a la estación. Hay una hilera de casas a este lado. Siempre hacen que me sienta desgraciado.» Sobre una foto del Spirella Works: «Ésta es la fábrica más grande de Letchworth..., el jardín me parece vulgar y siempre está descuidado.» Las dos últimas postales muestran Leys Avenue —«una calle muy sombría y deprimente. Todo el mundo va desagradablemente vestido y lleva una expresión tan mezquina en el rostro»— y East Cheap —«un nombre absurdo... Cuando estoy en estas calles me siento rodeado de habladurías».

Sus relaciones con Wittgenstein iban a proporcionarle una especie de escape a esta existencia «marchita» y «sombria», y, con el tiempo —en gran parte para consternación de su familia— una liberación de lo que se esperaba de él. También iban a proporcionarle una nueva serie de expectativas, a las cuales se amoldó celosamente. Durante los tres años en que disfrutó de su beca de posgrado trabajó asiduamente con Wittgenstein en los preparativos para la publicación de la obra de este último, y cuando llegó el momento abandonó del todo la vida académica para ejercer un empleo, algo que Wittgenstein consideraba más adecuado para él.

La convicción con que Wittgenstein aconsejaba a sus amigos y estudiantes que abandonaran la vida académica se basaba en su creencia de que ese ambiente estaba demasiado enrarecido para poder respirar adecuadamente. No hay oxígeno en Cambridge, le dijo a Drury. A él no le importaba: él fabricaba el suyo propio. Pero para las personas que dependían del aire que las rodeaba, era importante huir hacia un ambiente más saludable. Su ideal era un empleo en la profesión médica. Ya había empujado a Marguerite en esa dirección, y en aquella época se preparaba para ser enfermera en Berne, un proyecto en el que Wittgenstein se había tomado un interés personal. Sus relaciones habían perdido cualquier implicación romántica, y Marguerite se había enamorado de Talle Sjögren, aunque Wittgenstein viajaba de vez en cuando a Berne para ver cómo le iban los estudios a Marguerite.

En el verano de 1933, tras acabar su proyecto de trabajo con los mineros en paro de Gales, Drury decidió que él también quería ser enfermero. Se le dijo, sin embargo, que con la educación que había recibido sería más

útil si estudiaba medicina. Al ser informado de esto, Wittgenstein no tardó en encargarse personalmente del asunto. Lo dispuso todo para que Keynes y Gilbert Pattison le prestaran a Drury los fondos necesarios, y a éste le envió un telegrama: «Ven a Cambridge en seguida.» Drury apenas acababa de bajarse del tren cuando Wittgenstein le anunció: «Ya no va haber más discusiones a este respecto: está todo arreglado, vas a comenzar a estudiar medicina en seguida.» Posteriormente diría que, de todos sus estudiantes, su influencia en la carrera de Drury era la que más le llenaba de orgullo y satisfacción.

En más de una ocasión, el propio Wittgenstein consideró seriamente estudiar medicina, y escapar de la «falta de vida» de la filosofía académica. Puede que fuera capaz de generar oxígeno, pero ¿qué sentido tenía proporcionarle pulmones a un cadáver? Naturalmente, sabía que muchísimos filósofos deseaban conocer sus ideas más recientes, y en 1933 era de dominio público, particularmente en Cambridge y en Viena, que había cambiado radicalmente sus posiciones desde la publicación del *Tractatus*. Rehusaba decididamente aceptar que era para ellos —para los «periodistas filosóficos»— para quienes preparaba su nueva obra, y no podía soportar ver su propio oxígeno reciclado por esa gente. En marzo de 1933, le dolió ver un artículo de Richard Braithwaite en una serie titulada *Cambridge University Studies*, en el que Braithwaite esbozaba la impresión que varios filósofos, incluido Wittgenstein, le habían causado. El hecho de que pudiera considerarse a Braithwaite el encargado de presentar las opiniones que Wittgenstein sostenía entonces le empujó a escribir una carta a *Mind*, rechazando la paternidad de las opiniones que se le atribuían: «Parte de las afirmaciones (de Braithwaite) pueden tomarse por representaciones inexactas de mis opiniones», escribe, «otras las contradicen claramente.» Finalizaba diciendo:

Lo que retarda la publicación de mi obra, la dificultad de presentarla de una manera clara y coherente, me impide *a fortiori* expresar mis opiniones dentro del espacio de una carta. De manera que el lector debe suspender su juicio respecto de ellas.

En ese mismo número de *Mind* aparece una contrita disculpa de Braithwaite, de la que, sin embargo, lo mejor es el final: «Hasta qué punto he presentado de manera errónea las ideas del doctor Wittgenstein es algo que no podrá juzgarse hasta la aparición del libro que todos esperamos con impaciencia.»

16. JUEGOS DE LENGUAJE: LOS CUADERNOS AZUL Y MARRÓN

Tras el retorno de Wittgenstein a Cambridge para el curso académico de 1933-1934, él y Skinner estaban casi siempre juntos: los dos tenían habitaciones en el *college*; paseaban juntos, charlaban juntos, y toda la vida social que tenían (principalmente ir al cine a ver westerns y películas musicales) era compartida. Y por encima de todo, quizá, trabajaban juntos.

Wittgenstein comenzó el trimestre, tal como había hecho el año anterior, impartiendo dos cursos, uno titulado «Filosofía» y el otro «Filosofía para matemáticos». Este último, para su consternación, resultó estar bastante concurrido, y aparecieron entre treinta y cuarenta personas, demasiadas, con mucho, para el tipo de clase informal que él quería impartir. Tras tres o cuatro semanas asombró a su audiencia diciéndoles que ya no podía seguir dando clase de ese modo, y que proponía, como alternativa, dar sus clases a un pequeño grupo de alumnos, a fin de que éstos las copiaran y las entregaran a los demás. La idea, tal como posteriormente se la expresó a Russell, era que los estudiantes «tuvieran algo que llevarse a casa, si no en sus cerebros, sí al menos en sus manos». El grupo selecto incluía a sus cinco estudiantes favoritos: Skinner, Louis Goodstein, H. M. S. Coxeter, Margaret Masterman y Alice Ambrose. Esa duplicada serie de notas se encuadernó con tapas azules, y desde entonces se ha conocido como el *Cuaderno azul*.

Ésta fue la primera publicación del nuevo método filosófico de Wittgenstein, y como tal despertó un gran interés. Se hicieron y distribuyeron más ejemplares, y el libro llegó a un público más numeroso de lo que él esperaba..., mucho más, de hecho, de lo que hubiera deseado. A finales de la década de los treinta, por ejemplo, había sido distribuido entre muchos miembros de la facultad de filosofía de Oxford. De este modo, el *Cuaderno azul* fue el responsable de la introducción en el discurso filosófico de la noción de «juego de lenguaje» y de la técnica que, basándose en tal idea, utilizaba para disipar la confusión filosófica.

En muchos aspectos, el *Cuaderno azul* puede verse como un primer prototipo de las subsiguientes exposiciones de la filosofía posterior de Wittgenstein. Al igual que todos sus futuros intentos de ordenar su trabajo de manera coherente (incluyendo el *Cuaderno marrón* e *Investigaciones filosóficas*), comienza con «una de las grandes fuentes de confusión filosófica».

fica»: por ejemplo la tendencia a ser llevado por caminos erróneos al buscar algo que se corresponda con un sustantivo. De este modo, preguntamos: «¿Qué es el tiempo?», «¿Qué es el significado?», «¿Qué es el conocimiento?», «¿Qué es un pensamiento?», «¿Qué son los números?», etc, y se espera poder responder a estas preguntas al nombrar alguna *cosa*. La técnica de los juegos de lenguaje fue ideada para romper el predominio de esta tendencia.

En el futuro dirigiré vuestra atención una y otra vez a lo que llamaré juegos de lenguaje. Son maneras de utilizar los signos más sencillas que aquellas de que nos servimos en nuestro lenguaje cotidiano, mucho más complicado. Los juegos de lenguaje son las formas del lenguaje con las cuales un niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de las formas primitivas del lenguaje, o lenguajes primitivos. Si queremos estudiar el problema de la verdad y la falsedad, o de la manera en que las proposiciones concuerdan o no con la realidad de la naturaleza de la afirmación, la suposición y la pregunta, nos será muy provechoso observar las formas del lenguaje en que estas maneras de pensar aparecen, sin el confuso telón de fondo de procesos de pensamiento enormemente complicados. Cuando dirigimos nuestra mirada a estas formas simples del habla, desaparece la niebla mental que parece cubrir el uso ordinario de nuestro lenguaje. Vemos actividades, reacciones, que son nítidas y transparentes.

Relacionada con la inclinación a buscar una sustancia que corresponda a un sustantivo está la idea de que, para cualquier concepto dado, existe una «esencia»: algo común a todas las cosas englobadas bajo un término general. De este modo, por ejemplo, en los diálogos platónicos, Sócrates busca una respuesta filosófica a preguntas como: «¿Qué es el conocimiento?» buscando aquello que todos los ejemplos de conocimiento tienen en común. (En relación a esto, Wittgenstein dijo una vez que su método podía resumirse diciendo que era exactamente el opuesto del de Sócrates.) En el *Cuaderno azul* busca reemplazar la noción de *esencia* por la de *parecido de familia*.

Nos inclinamos a creer que debe de existir algo en común a todos los juegos, pongamos por caso, y que esta propiedad común es la justificación para aplicar el término «juego» a los diversos juegos; puesto que los juegos forman una *familia* cuyos miembros guardan cierto parecido. Algunos de ellos tienen la misma nariz, otros las mismas cejas, y otros la misma manera de andar; todas estas semejanzas se superponen.

La búsqueda de las esencia es, afirma Wittgenstein, un ejemplo del «anhelo de generalidad» que surge al querer imitar el método de la ciencia.

Los filósofos tienen constantemente presente el método de la ciencia y se sienten irresistiblemente tentados a plantear y responder preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es el verdadero origen de la metafísica, y lleva al filósofo a la oscuridad más completa.

El hecho de que Wittgenstein evitara esta tendencia —su absoluto rechazo a anunciar cualquier conclusión general— es quizá el rasgo principal que hace que su obra sea difícil de comprender, pues al no indicar la moraleja, por así decir, con frecuencia resulta arduo ver adónde apuntan sus observaciones. Como él mismo explicaba una vez en uno de sus cursos: «Lo que decimos será fácil, pero saber por qué lo decimos será muy difícil.»

Durante las vacaciones de Navidad de 1933, Skinner le escribía a Wittgenstein cada dos días, diciéndole lo mucho que le echaba de menos, cuánto pensaba en él y cómo ansiaba volver a verle. Recordaba con profundo afecto cada uno de los últimos momentos que había pasado con Wittgenstein.

En cuanto dejé de agitar mi pañuelo para despedirte, atravesé a pie todo Folkestone y tomé el tren de las 8.28 de vuelta a Londres. Pensé en ti, y en lo maravilloso que había sido cuando nos dijimos adiós... Fue tan bonito verte marchar. Te echo muchísimo de menos y pienso mucho en ti.

Con amor,
Francis

En las vacaciones de Navidad pasadas en familia en la Alleegasse, Marguerite (que seguía pasando las vacaciones en Viena como huésped de Gretl) causó bastante sensación al anunciar su compromiso con Talle Sjögren. Animada por Gretl, pero ante la desaprobación de su padre, Marguerite decidió que el noviazgo fuera breve, y ella y Talle se casaron la víspera de Año Nuevo. Al menos su padre estaba lejos, en Suiza, a una distancia segura. Wittgenstein, no. Al evocar el día de su boda, Marguerite escribe:

Mi desesperación alcanzó su cenit cuando Ludwig vino a verme el domingo por la mañana, una hora antes de la boda. «Te estás subiendo a una embarcación, el mar será bravío, permanece siempre pegada a mí a fin de no zozobrar», me dijo. Hasta ese momento no me había dado cuenta del profundo apego que me tenía ni de su gran decepción. Durante años había sido como una masilla blanda en sus manos, que él había trabajado para moldear a fin de hacerme mejor. Había sido como un samaritano que da una nueva vida a alguien que está desfalleciendo.

Resulta difícil creer que hasta ese día Marguerite no hubiera apreciado

lo profundo que era el apego que Wittgenstein sentía por ella. Sin embargo, el que ella creyera que sus relaciones tenían un propósito fundamentalmente *ético* es un rasgo común a muchas de las amistades de Wittgenstein. «Hacía que uno se viera a sí mismo desde una luz más favorable», tal como lo expresó Fania Pascal. Después de todo, el que ella hubiera elegido casarse con otra persona se debía en parte a que no quería aceptar ese tipo de presión moral.

Durante la mayor parte de 1934, Wittgenstein siguió trabajando en tres proyectos distintos pero relacionados, que intentaban solucionar el problema que había descrito en su carta a *Mind*: presentar su método filosófico «de manera clara y coherente». En Cambridge, como hizo mientras dictaba el *Cuaderno azul*, realizó numerosas revisiones del Gran Mecanoscrito: «Pasando el rato con él», tal como se lo expresó a Russell. (Los resultados de este «pasar el rato» habían sido incorporados a la primera parte de *Gramática filosófica*.) En Viena siguió cooperando (aunque con creciente reluctancia y cada vez más recelos) en el plan de publicar un libro con Waismann. En las vacaciones de Semana Santa de 1934, este plan dio un nuevo giro: entonces se propuso que Waismann y Wittgenstein fueran coautores, este último proporcionando el material en bruto y controlando la forma y la estructura, y Waismann encargándose de redactarlo de una manera clara y coherente. Es decir, Waismann se ocuparía de lo que el propio Wittgenstein consideraba la parte más difícil del trabajo.

A medida que la colaboración avanzaba, la actitud de Waismann parecía ir a peor. En agosto se quejaba a Schlick de las dificultades de escribir un libro con Wittgenstein:

Posee el enorme talento de ver siempre las cosas como por primera vez. Creo que eso te dará a entender lo difícil que es colaborar con él, ya que siempre sigue la inspiración del momento y destruye todo lo que anteriormente había bosquejado... lo único que se ve es la estructura destruida pedazo a pedazo, y que todo va tomando un aspecto del todo distinto, de manera que uno tiene la sensación de que da completamente igual que se reúnan o no esos pensamientos, pues al final no quedará nada de ellos.

La costumbre de Wittgenstein de seguir la inspiración del momento no sólo la aplicaba a su trabajo, sino también a su vida. En 1934, a pesar de que tenía entre manos sendos proyectos para publicar dos libros (*Logik*, *Sprache*, *Philosophie* en Viena y *Gramática filosófica* en Inglaterra), concibió la idea de abandonar la vida académica e irse con Skinner a vivir a Rusia, donde los dos buscarían trabajo como obreros manuales. La familia de Skinner mostró una natural aprensión hacia esa idea, pero para Skinner tenía la inapreciable ventaja de que estaría con Wittgenstein todo el tiempo. Comenzaba a considerar casi una necesidad el estar con Wittgenstein; lejos de él nada parecía igual, ni sentía del mismo modo. «Cuando estoy contigo», le escribió durante las vacaciones de Semana Santa, «soy

capaz de sentir con más profundidad.» Era un tema constante en sus cartas:

He pensado mucho en ti. Anhelaba tenerte conmigo. La noche era especialmente maravillosa y las estrellas particularmente hermosas. Anhelaba poder sentirlo todo de la manera en que lo sentiría si estuviera contigo. [25.3.34]

Anhelo estar contigo en cualquier espacio abierto. Pienso mucho en ti y en los maravillosos que eran nuestros paseos. Espero con una enorme ansiedad nuestra excursión de la semana que viene. Ayer me llegó tu postal de Semana Santa y fue encantadora. Pensé que las casas que se veían en la otra postal parecían muy hermosas. Me hubiera gustado mirarlas contigo. [4.4.34]

Skinner también enfatizaba en sus cartas la necesidad *moral* de tener a Wittgenstein a su lado, como si en su ausencia fuera a caer en manos del diablo. El ejemplo más destacable de ello aparece en una carta escrita el 24 de julio de 1934, el día después de que Skinner despidiera a Wittgenstein en Boulogne. La carta comienza con los comentarios ya acostumbrados acerca de lo «maravilloso y dulce» que había sido despedirle; entonces pasa a describir lo inhumano que se había sentido al quedarse solo en Boulogne. Había visitado un casino, perdido diez francos, y a pesar de sus buenos propósitos se había sentido tentado de regresar, perdiendo esta vez veinte francos. Disgustado consigo mismo, había hecho la promesa de regresar a Inglaterra en el barco de la tarde, pero, cuando había llegado el momento, de nuevo se había sentido atraído hacia el casino. Por entonces, era un alma perdida:

De nuevo comencé a jugar con mucho cuidado y reprimiéndome muchísimo. Entonces empecé a perder un poco, y de pronto perdí todo control y jugué más y más imprudentemente. En total perdí unos 150 francos. Primero perdí todo el dinero francés que tenía, unos 80 francos, luego cambié un billete de 10 libras en dinero francés y lo perdí, y entonces cambié todas las monedas sueltas inglesas que llevaba. Lo perdí todo. Me fui del casino más o menos a las cinco. Cuando salí al aire fresco me di cuenta de pronto de la manera antinatural y detestable en que me había comportado desde que comenzara a jugar. Me pareció horrible haber sentido esa avidez de ganar dinero. De pronto me di cuenta del asqueroso y mezquino estado de degradación en que había caído. Me sentí física y corporalmente excitado. Caminé por las calles sintiéndome muy desgraciado. Creí comprender por qué los jugadores con frecuencia se suicidan, pues el sentimiento de degradación es horrible. Me sentí como el más terrible filisteo. Sentí que me había destruido. Luego regresé al hotel y me lavé todo el cuerpo.

Skinner no es Dostoievski, y la descripción de su propia depravación

moral no parece muy convincente, aunque el efecto que intenta conseguir es seguramente parecido al de las novelas rusas que, sabía, Wittgenstein tanto admiraba. Su relato, con la evocación de la desesperada culpa suicida, parece apuntar inexorablemente hacia la necesidad de una religión redentora. De hecho, sigue describiendo cómo, tras lavarse, buscó la iglesia de Boulogne que había visitado con Wittgenstein. Dentro de la iglesia: «Pensé mucho en ti. Me sentí confortado por la iglesia, aunque apenas fui capaz de mirarla.» Añade: «Sentí que sería un terrible bribón y en absoluto merecedor de tu amor si te escribía sin mencionarte lo que había hecho.»

El tema religioso es retomado unas semanas más tarde, el 11 de agosto, cuando Skinner escribe citando el pasaje de *Ana Karenina* en el que Levin, a punto de suicidarse, dice: «No puedo vivir sin saber lo que soy.» El pasaje finaliza: «Pero Levin no se ahorcó, ni se pegó un tiro, sino que vivió y siguió luchando.» «Cuando leí esta última frase», le dice Skinner a Wittgenstein, en una frase que recuerda al propio Wittgenstein, «de pronto me di cuenta de que estaba leyendo algo tremendo»:

De pronto me pareció comprender qué significaba todo lo que había leído. Seguí leyendo los capítulos posteriores, y me parecieron escritos con enorme verdad. Me pareció leer capítulos de la Biblia. No lo comprendí todo, pero me pareció que era religión. Descaba tanto decirte esto.

Por esa época, Skinner y Wittgenstein habían comenzado a ir a clases de ruso para prepararse para su inminente visita a la Unión Soviética. Su profesora era Fania Pascal, la esposa de Roy Pascal, intelectual marxista y miembro del Partido Comunista. Al abordar los motivos por los que Wittgenstein quería ir a Rusia, Mrs. Pascal observa: «En mi opinión, su interés por Rusia tenía más que ver con las enseñanzas morales de Tolstói y las intuiciones espirituales de Dostoievski que con cualquier asunto social o político.» El tono y el contenido de las cartas de Skinner parecen confirmarlo. Y aun así no era la Rusia de Tolstói y Dostoievski la que ellos querían visitar, y en la que planeaban encontrar trabajo; era la Rusia de los Planes Quinquenales de Stalin. Y ninguno de los dos podía ser tan políticamente cándido o estar tan mal informado como para no reconocer la diferencia entre las dos.

Pascal posiblemente consideraba a Wittgenstein «un conservador anticuado» a causa de su hostilidad hacia el marxismo. Pero muchos de los demás amigos de Wittgenstein tenían una impresión muy distinta. George Thomson, por ejemplo, que conoció bien a Wittgenstein en la década de los treinta, habla de la «creciente conciencia política» de Wittgenstein durante esos años, y dice que, aunque no discutía de política con Wittgenstein con mucha frecuencia, sí «lo suficiente como para saber que Wittgenstein se mantenía informado de los acontecimientos del momento. Estaba al tanto de los males del desempleo y del fascismo, y del creciente peligro de guerra». Thomson añade, en relación a la actitud de Wittgenstein hacia el marxismo: «Era contrario a la teoría, pero lo apoyaba en la

práctica.» Esto nos recuerda un comentario que Wittgenstein le hizo en una ocasión a Rowland Hutt (un íntimo amigo de Skinner que entabló una relación con Wittgenstein en 1934): «Yo soy comunista, *en el fondo*.» También debería recordarse que muchos de los amigos de Wittgenstein en esa época, y en particular los amigos en quienes confiaba para que le proporcionaran información sobre la Unión Soviética, eran marxistas. Además de George Thomson estaban Piero Sraffa, cuya opinión en cuestiones de política valoraba por encima de cualquier otra, Nicholas Bachtin y Maurice Dobb. No hay duda de que durante los cataclismos políticos ocurridos a mediados de la década de los treinta, las simpatías de Wittgenstein estuvieron con la clase trabajadora y los desempleados, y que su lealtad, en términos generales, estaba con la izquierda.

Sin embargo, no deja de ser cierto que la atracción que Wittgenstein sentía por Rusia poco o nada tenía que ver con el marxismo como teoría política y económica, y mucho con el tipo de vida que él creía se llevaba en la Unión Soviética. Tal cosa quedó patente durante una conversación que Wittgenstein y Skinner mantuvieron con Maurice Drury en el verano de 1934, cuando pasaron unas vacaciones en la casa de campo del hermano de Drury en Connemara, en la costa oeste de Irlanda. A su llegada, Drury les preparó una comida bastante elaborada, consistente en pollo asado, puding y mermelada. Wittgenstein expresó su desaprobación, insistiendo en que si se quedaban en Connemara no debían comer nada más que gachas de avena para desayunar, hortalizas para almorzar y un huevo duro por la noche. Cuando surgió el tema de Rusia, Skinner anunció que quería hacer algo «apasionado», una manera de pensar que a Wittgenstein le pareció peligrosa. «Creo», dijo Drury, «que Francis quiere decir que no desea llevar consigo la mermelada.» Wittgenstein estuvo encantado. «Oh, es una expresión excelente: comprendo perfectamente lo que quiere decir. No, no queremos llevar la mermelada con nosotros.»

Es de suponer que, para Wittgenstein, la vida de un trabajador manual en Rusia era el epítome de una vida sin mermelada. Durante el año siguiente, para que Skinner se hiciera una idea de lo que sería esa vida, dispuso que éste, junto con Rowland Hutt, pasara seis semanas trabajando en una granja durante los meses de invierno. El propio Wittgenstein apareció un día a las seis de la mañana para ayudar en el trabajo.

Durante el curso de 1934-1935, Wittgenstein dictó lo que se conoce como el *Cuaderno marrón*. Éste, contrariamente al *Cuaderno azul*, no sustituye a una serie de conferencias, sino que en él intenta, en interés propio, formular los resultados de su trabajo. Fue dictado a Skinner y a Alice Ambrose, quienes se sentaban junto a Wittgenstein entre dos y cuatro horas al día durante cuatro días a la semana. El *Cuaderno marrón* se divide en dos partes, que corresponden, aproximadamente, al método y a su aplicación. La primera parte, que introduce el método de los juegos de lenguaje, se lee casi como un libro de texto. Tras un párrafo introductorio

que describe la narración de San Agustín de «Cómo, de niño, aprendió a hablar», consiste en setenta y dos «ejercicios» numerados, muchos de los cuales invitan al lector a, por ejemplo:

Imaginar a una persona en cuyo lenguaje no existen frases del tipo «el libro está en el cajón» o «el agua está en el vaso», pero que sin embargo puede utilizar las formas que dicen: «El libro puede sacarse del cajón», «El agua puede sacarse del vaso». [p. 100]

Imaginar una tribu en cuyo lenguaje hay una expresión que corresponde a nuestro «Él ha hecho esto y lo otro», y otra expresión correspondiente a nuestro «Él sabe hacer esto y lo otro», si bien esta última expresión sólo se utiliza allí donde su uso queda justificado por el mismo hecho que justificaría la expresión anterior. [p. 103]

Imaginar que seres humanos o animales son utilizados como máquinas de lectura; damos por supuesto que a fin de convertirse en máquinas de lectura necesitan una preparación especial. [p. 120]

El libro resulta difícil de leer porque la *finalidad* de imaginar estas variadas situaciones rara vez se explica. Wittgenstein simplemente lleva al lector a través de una serie de juegos de lenguaje cada vez más complicados, y de vez en cuando hace una pausa para comentar varios rasgos de los juegos que describe. Cuando hace explícito el objeto de estos comentarios, afirma que es para evitar pensamientos que puedan dar lugar a una confusión filosófica. Es como si pretendiera que el libro sirviera de texto en un curso destinado a cortar el brote de todo filosofar latente. De este modo, primeramente somos introducidos en un lenguaje que contiene sólo cuatro sustantivos —«cubo», «ladrillo», «baldosa» y «columna»— y que se utiliza en un «juego» de construcción (un obrero grita: «¡Ladrillo!», y otro le trae un ladrillo). En juegos subsiguientes, este protolenguaje se complementa con la adición primero de numerales, y luego de nombres propios, las palabras «este» y «allí», preguntas y respuestas, y finalmente las palabras que designan los colores. Hasta aquí, la única moraleja filosófica extraída es que, al comprender cómo se utilizan estos diversos lenguajes, no se necesita postular la existencia de imágenes mentales; todos los juegos pueden jugarse con o sin tales imágenes. El objeto no explícito de todo esto es librarnos de la idea de que las imágenes mentales están en concomitancia esencial con cualquier uso significativo del lenguaje.

Hasta haber pasado por una serie de juegos de lenguaje que introducen, en primer lugar, la noción de una serie infinita, y a continuación las ideas de «pasado», «presente» y «futuro», Wittgenstein no menciona explícitamente la relevancia que todo esto tiene para los problemas filosóficos. Tras describir una serie de juegos de lenguaje en los que aparecen diversas maneras más o menos primitivas de distinguir una hora del día de otra, las contrasta con nuestro propio lenguaje, que permite la construcción de preguntas como: «¿Adónde va el presente cuando se convierte en pasado,

y dónde está el pasado?» «Aquí», dice, «se encuentra uno de los terrenos más fértiles de confusión filosófica.» Para un lector que estudie el *Cuaderno marrón* como un libro de filosofía, esta afirmación, la única mención de la filosofía en las primeras treinta páginas del libro, resulta un alivio. Tales cuestiones, afirma Wittgenstein, surgen porque nuestra simbología nos lleva a conclusiones erróneas, que toman la forma de ciertas analogías concretas (en este caso, la analogía entre un acontecimiento del pasado y una *cosa*, la analogía entre decir ¿Ha sucedido algo?» y «Algo viene hacia mí»). De manera parecida: «Nos sentimos inclinados a decir que tanto “ahora” y “las seis” se refieren a momentos en el tiempo. Este uso de las palabras produce una confusión que se podría expresar en la pregunta: “¿Qué es el ‘ahora’?”, pues es un momento en el tiempo, y aun así no puede decirse que sea ni “el momento en el que hablo” ni “el momento en el que suena el reloj”, etc., etc.» Aquí, en relación con lo que es esencialmente el problema del tiempo en San Agustín, Wittgenstein enuncia finalmente el objeto de su manera de proceder:

Nuestra respuesta es: la función de la palabra «ahora» es enteramente distinta de la de una especificación de tiempo. Esto puede verse fácilmente si observamos el papel que esta palabra juega en nuestro uso del lenguaje, pero tal cosa queda oculta cuando en lugar de observar la *totalidad del juego del lenguaje*, observamos sólo ciertos contextos, las expresiones del lenguaje en donde se utiliza la palabra.

No hay indicios de que Wittgenstein pensara publicar el *Cuaderno marrón*. El 31 de julio de 1935 escribió a Schlick describiéndolo como un documento que muestra «la manera en la que creo que debe manejarse todo esto». Quizá, como por entonces planeaba dejar la filosofía completamente para dedicarse al trabajo manual en Rusia, esto fuera un intento de presentar el resultado de sus siete años de trabajo filosófico de manera que alguien (quizá Waismann) pudiera hacer uso de él.

Sin embargo, resulta improbable que hubiera dado por bueno cualquier intento de exponer fielmente sus ideas realizado por alguien que no fuera él. Una y otra vez hubo otras personas que intentaron presentar sus ideas, y una y otra vez él reaccionó de manera airada, acusando de plagio a todo aquel que hiciera uso de sus ideas caso de que no reconociera su deuda, o de exponerlas de manera errónea si lo hacían. Durante el dictado del *Cuaderno marrón*, fue Alice Ambrose quien tropezó con su ira en este punto. Alice planeaba publicar un artículo en *Mind* titulado «La infinitud en matemáticas», en la que presentaría lo que ella consideraba la visión de Wittgenstein sobre ese tema. El artículo enojó profundamente a Wittgenstein, e intentó convencerla con todo su esfuerzo de que no lo publicara. Cuando ella y G. E. Moore, que era el editor de la publicación, se negaron a ceder a la presión, Wittgenstein puso fin de manera abrupta a cualquier relación con Alice. Sin embargo, en la carta a Schlick mencionada anteriormente, él no la culpa a ella, sino a los académicos que la ani-

maron a seguir adelante con el artículo. Creía que la culpa recaía, primordialmente, en la curiosidad que los filósofos académicos sentían hacia sus nuevos trabajos antes de que él mismo se viera capaz de publicar sus resultados. Reluctante como era a la hora de arrojar margaritas a los cerdos, estaba decidido, sin embargo, a que tampoco se les ofrecieran falsificaciones.

17. CON LA TROPA

En su carta a Schlick del 31 de julio de 1935, Wittgenstein escribió que probablemente no iría a Austria ese verano:

A principios de septiembre quiero viajar a Rusia y quedarme allí, o, transcurridas más o menos dos semanas, regresar a Inglaterra. En este último caso, todavía no sé qué haré en Inglaterra, pero probablemente no seguiré con la filosofía.

A lo largo de todo el verano de 1935 ultimó los preparativos para su inminente viaje a Rusia. Se veía regularmente con aquellos de sus amigos, muchos de ellos miembros del Partido Comunista, que habían estado en Rusia o podían informarle de las condiciones de vida allí existentes, probablemente con la esperanza de que pudieran ponerle en contacto con alguien que, una vez allí, le ayudara a encontrar trabajo para él y para Skinner. Entre estos amigos encontramos a Maurice Dobb, Nicholas Bachtin, Piero Sraffa y George Thomson. La impresión que éstos tenían era que Wittgenstein deseaba establecerse en Rusia como trabajador manual, o quizá iniciar estudios de medicina, pero, en cualquier caso, abandonaría la filosofía. Una vez, hablando con George Thomson en el jardín de los *fellows* del Trinity, le explicó a éste que, puesto que había decidido abandonar el trabajo filosófico, tenía que decidir qué hacer con sus cuadernos. ¿Debía dejárselos a alguien o destruirlos? Habló largo y tendido con Thomson acerca de su filosofía, expresando algunas dudas acerca del valor de ésta. Sólo tras perentorias súplicas por parte de Thomson consintió en no destruir sus cuadernos, sino depositarlos en la biblioteca del *college*.

Wittgenstein no era la única persona en Cambridge que en esa época buscaba en la Rusia soviética una alternativa a los países de Europa occidental, amenazados como estaban por la aparición del fascismo y los problemas originados por el abundante desempleo. En el verano de 1935, y para los estudiantes de Cambridge, el marxismo se convirtió en la fuerza intelectual más importante de la universidad, y muchos estudiantes y catedráticos visitaron la Unión Soviética con el espíritu de una peregrinación. Fue entonces cuando Anthony Blunt y Michael Straight hicieron su fa-

moso viaje a Rusia, que condujo a la formación de la así denominada «Camarilla de Espías de Cambridge», y la Célula Comunista de Cambridge, fundada unos pocos años antes por Maurice Dobb, David Hayden-Guest y John Cornford, se amplió para acoger a la mayor parte de la élite intelectual de Cambridge, incluyendo a muchos de los miembros más jóvenes de los Apóstoles.

A pesar del hecho de que Wittgenstein jamás fue marxista, se le consideraba una figura simpatizante por parte de los estudiantes que formaban el núcleo del Partido Comunista de Cambridge, muchos de los cuales (Hayden-Guest, Cornford, Maurice Cornforth, etc.) asistían a sus clases. Pero las razones que tenía Wittgenstein para querer ir a Rusia eran muy distintas. Su visión de la decadencia de los países de Europa occidental era más spengleriana que marxista, y, como hemos señalado anteriormente, es probable que se sintiera muy atraído por el retrato de la vida en la Unión Soviética dibujado por Keynes en su *A Short View of Russia*, un retrato que, al tiempo que desaprobaba el marxismo como teoría económica, aplaudía su puesta en práctica en Rusia como una nueva religión que carecía de creencias sobrenaturales y a la vez mantenía actitudes profundamente religiosas.

Quizá por esta causa Wittgenstein creyó que Keynes le comprendería. «Estoy seguro de que en parte comprendes las razones por las que quiero ir a Rusia», le escribió el 6 de julio, «y admito que en parte son razones malas e incluso infantiles, pero también es cierto que detrás de todo eso hay razones buenas y profundas.» Keynes, de hecho, desaprobaba el plan de Wittgenstein, pero a pesar de ello hizo todo lo que pudo para que éste superara las suspicacias de las autoridades soviéticas. Wittgenstein tuvo una reunión en la embajada rusa con un funcionario llamado Vinogradoff, el cual, le dijo a Keynes, estuvo «excesivamente cauteloso en nuestra conversación... Naturalmente, sabía perfectamente que las recomendaciones podrían ayudarme, pero quedó claro que no iba a ayudarme a conseguir ninguna.» Como era típico de él, Keynes acudió directamente a los de arriba, y le proporcionó a Wittgenstein una carta de presentación para Iván Maïski, el embajador ruso en Londres: «Permítame que me atreva a presentarle al doctor Ludwig Wittgenstein... un distinguido filósofo [y] un viejo e íntimo amigo. Le agradecería enormemente cualquier cosa que hiciera por él.» Añadía: «Dejo que sea él quien le explique las razones por las que quiere ir a Rusia. No es miembro del Partido Comunista, pero siente una fuerte simpatía con el modo de vida que cree representado por el nuevo régimen que hay en Rusia.»

Durante su encuentro con Maïski, Wittgenstein tuvo mucho cuidado en adoptar una apariencia respetable y respetuosa. Keynes le advirtió que, aunque Maïski era comunista, eso no significaba que no le gustara que se dirigieran a él como «Excelencia», ni que se le tuviera menos respeto que a cualquier otro funcionario burgués por lo que se refería a la formalidad y a la cortesía. Wittgenstein se tomó la advertencia muy en serio. El encuentro fue una de las pocas ocasiones en que se puso corbata, y utilizó el

«Excelencia» tantas veces como le fue posible. De hecho, como le diría posteriormente a Gilbert Pattisson, estaba tan ansioso de mostrarse respetuoso con el embajador que se limpió a conciencia los zapatos con el felpudo, al salir de la habitación. Tras la reunión, Wittgenstein le informó a Keynes de que Maiski era: «sin duda amable, y al final me prometió enviarme algunas direcciones de personas que viven en Rusia y de las que podría obtener alguna información de utilidad. Le pareció que podía albergar alguna esperanza de poder obtener un permiso para establecerme en Rusia, aunque tampoco lo veía probable».

Además de estas reuniones —no demasiado alentadoras— en la embajada rusa, Wittgenstein también intentó establecer algunos contactos a través de la Sociedad de Relaciones Culturales con la Unión Soviética (SCR). La SCR fue fundada en 1924, y era (y de hecho es) una organización dedicada a mejorar los lazos culturales entre Gran Bretaña y la Unión Soviética. Organizaba conferencias, debates y exposiciones, y publicaba su propia revista, el *Anglo-Soviet Journal*, que en cada número de los aparecidos durante los años treinta llevaba un anuncio de viajes a Rusia organizados por *Intourist*, una agencia de viajes soviética («Si desea una experiencia única en su vida visite la URSS», etc.). Debido a que (contrariamente a su organización paralela, la Sociedad de Amigos de la Unión Soviética) sus objetivos eran más culturales que políticos, la SCR contaba entre sus miembros con muchos personajes no comunistas, como Charles Trevelyan, y, de hecho, con el propio Keynes. En 1935, sin embargo, la SCR estaba dominada por casi las mismas personas (Hayden-Guest, Pat Sloan, etc.) que la Sociedad de Amigos. El 19 de agosto, Wittgenstein acudió a las oficinas de la SCR para reunirse con Miss Hilda Browning, su vicepresidenta. Al día siguiente, informaba a Gilbert Pattisson:

Mi entrevista con Miss B. fue mejor de lo que esperaba. Al menos me enteré de algo útil: de que mi única oportunidad de obtener un permiso para establecerme en Rusia es ir allí como turista y hablar con los funcionarios; y que todo lo que puedo intentar es obtener cartas de presentación. Miss B. también me dijo que me daría dos cartas de presentación para dos sitios distintos. Esto, en suma, es mejor que nada. Sin embargo, tampoco arregla nada y estoy tan a oscuras como antes, no sólo respecto de lo que me permitirán hacer, sino también en cuanto a lo que quiero hacer. Es vergonzoso, pero cambio de opinión cada dos horas. Me doy cuenta de que en el fondo soy un perfecto asno y me siento bastante despreciable.

Los dos sitios para los que Miss Browning le proporcionó carta de presentación fueron el Instituto del Norte y el Instituto de las Minorías Nacionales. En ambos casos se trataba de institutos de educación dedicados a mejorar el nivel de alfabetización entre las minorías étnicas de la Unión Soviética. Aunque considerara que esto era «mejor que nada», Wittgenstein no deseaba un empleo de profesor. Pero, tal como le había dicho a

Keynes, era probable que sólo obtuviera permiso para establecerse en la Unión Soviética si recibía una invitación de alguna organización soviética: «Si fueras un técnico cualificado probablemente les serías de utilidad», le escribió Keynes, «eso no sería difícil. Pero sin ninguna cualificación, que bien podría ser una cualificación como médico, será difícil.» Wittgenstein, quien durante toda su vida cobijó el deseo de ser médico, consideró la posibilidad de estudiar medicina en Inglaterra con la intención de ejercer en Rusia, e incluso recibió de Keynes la promesa de financiar sus estudios de esa especialidad. Sin embargo, lo que deseaba era que le permitieran quedarse en Rusia como trabajador manual. Pero, como le resultaba cada vez más claro, era en extremo improbable que alguna organización soviética le invitara a ello. Lo que no faltaban en la Unión Soviética eran trabajadores no cualificados.

Para cuando puso rumbo a Leningrado, el 7 de septiembre, todo lo que había conseguido eran las cartas de presentación de Hilda Browning y unos pocos nombres y direcciones de personas que vivían en Moscú. Le fueron a despedir al muelle de Hay, en Londres, Gilbert Pattison y Francis, que estaba demasiado enfermo como para hacer el viaje. Sin embargo, quedaba entendido que, una vez allí, Wittgenstein buscaría trabajo tanto para él como para Francis. En el mismo barco viajaba el doctor George Sacks, quien recuerda que él y su mujer se sentaban delante de Wittgenstein durante las comidas. Junto a este último se sentaba un sacerdote griego ortodoxo. Wittgenstein, que parecía deprimido y preocupado, se sentaba mirando al vacío, sin hablar con nadie, hasta que un día se presentó él mismo al sacerdote levantando la mano y exclamando: «¡Wittgenstein!», a lo que el sacerdote replicó diciendo su propio nombre. No dijo más nada durante el resto del viaje.

Llegó a Leningrado el 12 de septiembre, y durante las dos semanas siguientes su agenda está llena de los nombres y direcciones de las muchas personas con las que contactó en su esfuerzo por conseguir una oferta de empleo. Una vez en Leningrado visitó el Instituto del Norte y a la profesora universitaria de filosofía Mrs. Tatiana Gornstein, quien le propuso dar un curso de filosofía en Leningrado. En Moscú conoció a Sofia Janovskaia, profesora de lógica matemática, con la que estableció una amistad que, de forma epistolar, se mantuvo hasta mucho después de su regreso a Inglaterra. De ella le atraía su enérgica manera de hablar. La primera vez que se vieron, tras conocerse, ella exclamó: «¿Qué, no será el gran Wittgenstein?», y durante una conversación acerca de filosofía ella le dijo sin ambages: «Debería leer más a Hegel.» A partir de sus discusiones filosóficas, la profesora Janovskaia creyó (una creencia seguramente falsa) que Wittgenstein estaba interesado en el materialismo dialéctico y en el desarrollo del pensamiento filosófico soviético. Parece ser que a Wittgenstein se le ofreció una cátedra de filosofía en la Universidad de Kazan, y luego un puesto docente en la Universidad de Moscú.

En Moscú, Wittgenstein también se encontró dos o tres veces con Pat Sloan, un comunista inglés que por entonces trabajaba como organizador del sindicato de trabajadores soviético (un período de su vida evocado en el libro *Russia Without Illusions*, 1938). Es probable que estos encuentros se centraran en las esperanzas que aún albergaba Wittgenstein de encontrar un empleo manual. Si es así, parece que no fueron fructíferos. George Sacks recuerda que en Moscú: «Nosotros [él y su mujer] oímos decir que Wittgenstein deseaba trabajar en una granja colectivizada, pero que los rusos le dijeron que su propio trabajo resultaba una útil contribución, y que debía regresar a Cambridge.»

El 17 de septiembre, mientras estaba todavía en Moscú, Wittgenstein recibió una carta de Francis instándole a que se quedara cuanto tiempo hiciera falta hasta encontrar trabajo. «Ojalá pudiera estar contigo y ver cosas contigo», escribió. «Pero tengo la sensación de estar contigo.» De esta carta parece seguirse también que Wittgenstein y Skinner planeaban pasar el siguiente año académico preparando el *Cuaderno marrón* para su publicación, hecho que habría de ocurrir con anterioridad, parece ser, a su establecimiento definitivo en la Unión Soviética. Esa intención resulta verosímil, pues el siguiente año académico, el año de 1935-1936, sería el último en que Skinner disfrutaría de su beca de posgrado, y el último de los cinco años que Wittgenstein pasaría como *fellow* en Cambridge. «Pienso mucho en el trabajo que vamos a hacer el año que viene», le dijo Francis. «Creo que el espíritu del método que utilizaste el año pasado es muy bueno»:

Creo que todo es absolutamente simple y aun así lleno de luz. Sería muy bueno seguir con eso y dejarlo a punto para la publicación. Creo que el método es muy valioso. Tengo muchas esperanzas de que podamos seguir con ello. Haremos todo lo que podamos.

«Me gustaría repetir», añadía, «que espero que te quedes en Moscú más tiempo del que habías previsto si crees que existe alguna oportunidad de que puedas aprender más. Sería de gran valor para los dos.»

Evidentemente, Wittgenstein no veía razón alguna para prolongar su estancia. Su visita sólo había servido para confirmar lo que le habían dicho antes de abandonar Inglaterra: que se le daba la bienvenida a la Unión Soviética si iba allí como profesor, pero no como obrero. El domingo antes de partir le escribió una postal a Patisson pidiéndole que se vieran en Londres:

¡Querido Gilbert!

Dejo Moscú mañana por la tarde (me alojo en las mismas habitaciones que Napoleón en 1812). Pasado mañana mi barco zarpa de Leningrado y sólo espero que Neptuno se apiade de mí al verme. Lo previsto es que mi barco llegue a Londres el domingo 29 [de septiembre]. ¿Podrías venir a esperarme al muelle o dejar un mensaje para mí en mi Palacio [general-

mente conocido como «Strand Palace»)? Desde luego tengo muchas ganas de volver a ver tu vieja y maldita cara. Siempre maldito.

Ludwig

P.D.: ¡Si el censor lee esto lo tiene bien merecido!

Tras su regreso a Inglaterra, Wittgenstein rara vez hablaba de su viaje a Rusia. Envio a Francis para que informara a Fania Pascal, a quien hablo de su encuentro con Mrs. Janovskaia y de la oferta de esta para que diera clases en Kazan, y concluyó con la afirmación de que: «No habia tomado ninguna decisión con respecto a su futuro.» Pero estos relatos nada dicen de las impresiones que Wittgenstein tuvo de la Rusia Soviética, ningún indicio de si le gustó o no lo que habia visto. Acerca de este tema, y dejando aparte algunos comentarios aislados, jamás dijo nada. La razón que dio a sus amigos de ese silencio fue que no deseaba que su nombre se utilizara, tal como habia ocurrido anteriormente con el de Russell (tras la publicación de *Teoría y práctica del bolchevismo*) para apoyar la propaganda antisoviética.

Todo esto sugiere que, de haber hablado abiertamente de la impresión que le habia producido la Unión Soviética, el cuadro hubiera sido poco liosniero. Un claro indicio de esta actitud lo encontramos quizá en el comentario que le hizo a Gilbert Pattison, en el sentido de que vivir en Rusia era como ser un soldado en el ejército. Le dijo que a las «personas que tiene una educación como la nuestra» les resultaba difícil vivir allí, debido al grado de mezquina deshonestidad que era necesario para procurarse la supervivencia. Si Wittgenstein consideraba la vida en Rusia comparable a su experiencia en el *Goaplana* durante la Primera Guerra Mundial, quizá no resulte sorprendente que mostrara tan escasa inclinación a establecerse allí tras regresar de su breve visita.

Sin embargo, repetidamente expresó su simpatía por el régimen soviético, y su creencia de que, puesto que las condiciones materiales del ciudadano medio soviético iban mejorando, el régimen era fuerte y resultaba improbable que se derrumbara. Hablaba con admiración del sistema educativo en Rusia, señalando que nunca habia visto personas tan ansiosas de aprender y tan atentas a lo que les decían. Pero, probablemente, la razón más importante de que simpatizara con el régimen de Stalin era el casi nulo desempleo que habia en Rusia. «Lo importante», le dijo una vez a Rush Rhees, «es que la gente tenga *trabajo*.» Cuando se le mencionaba lo excesivamente reglamentada que era la vida en Rusia, cuando se le señalaba que, aunque tuvieran empleo, los obreros no tenían libertad para abandonar o cambiar de trabajo, Wittgenstein no se inmutaba. «La tiranía», le dijo a Rhees encogiéndose de hombros, «es algo que no me indigna.» La sugerencia de que «gobernar mediante la burocracia» iba a acarrear distinciones de clase, sin embargo, sí despertaba su indignación: «Si algo puede destruir mis simpatías hacia el régimen soviético es el hecho de que surjan distinciones de clase.»

Durante los dos años que siguieron a su regreso de Rusia, Wittgen-

stein acarició la idea de aceptar el puesto docente que le habían ofrecido en Moscú. Durante esa época siguió manteniendo correspondencia con Sofía Janovskaia, y cuando se marchó a Noruega lo dispuso todo para que Fania Pascal enviara insulina a Janovskaia para su diabetes. En junio de 1937 comentaba en una carta a Engelmann: «Quizá vaya a Rusia.» Poco después, sin embargo, también el ofrecimiento de que diera clases en Rusia fue retirado, pues (según Piero Sraffa) por entonces, todos los alemanes (y austriacos) que había en Rusia se habían convertido en sospechosos.

Sin embargo, incluso después de los aparatosos procesos de 1936, del empeoramiento de las relaciones entre Rusia y Occidente y del pacto nazi-soviético, Wittgenstein siguió expresando sus simpatías hacia el régimen soviético, hasta el punto de que algunos estudiantes de Cambridge le tomaban por un «estalinista». Sin embargo, esta etiqueta es absurda. En una época en que casi todo el mundo veía solamente la tiranía del gobierno de Stalin, Wittgenstein ponía énfasis en los problemas con que Stalin tenía que enfrentarse, y la magnitud de sus logros al afrontarlos. La víspera de la Segunda Guerra Mundial le había dicho a Drury que Inglaterra y Francia, ni aun aliándose, podrían derrotar a la Alemania de Hitler; necesitarían el apoyo de Rusia. Le dijo a Drury: «La gente ha acusado a Stalin de traicionar la Revolución Rusa. Pero no tienen ni idea de los problemas que ha de afrontar; ni de los peligros que amenazan a Rusia.» Inmediatamente añadió, como si tuviera que ver con lo dicho: «Estaba mirando una foto del gabinete británico y me dije: "un montón de viejos ricachones".» Este comentario evoca las palabras de Keynes al caracterizar a Rusia como «el hermoso y necio benjamín de la familia europea, con pelo en la cabeza, más cerca del cielo y la tierra que sus hermanos calvos de Occidente». Las razones de Wittgenstein para querer vivir en Rusia, tanto las «malas e incluso infantiles» como las «buenas y profundas», tenían mucho que ver, creo, con su deseo de desembarazarse de los viejos de Occidente y de la desintegración y decadencia de la cultura occidental.

También, naturalmente, era una manifestación más de su perenne deseo de estar con la tropa. Las autoridades soviéticas sabían, al igual que las autoridades austríacas en 1915, que les sería de más utilidad como oficial que como soldado; y el propio Wittgenstein se daba cuenta de que realmente no podría tolerar la vida entre la «mezquina deshonestidad» de los soldados vulgares. Pero aun así seguía deseando que las cosas fueran de otro modo.

Cuando, en el otoño de 1935, Wittgenstein comenzó su último año como *fellow* en el Trinity, todavía no sabía muy bien qué haría cuando abandonara ese puesto. Quizá fuera a Rusia; quizá, al igual que Rowland Hutt, consiguiera un trabajo entre «personas normales»; o quizá, tal como quería Skinner, se concentrara en preparar el *Cuaderno marrón* para su

publicación. Una cosa parecía segura: no seguiría dando clases en Cambridge.

Durante ese último año, sus clases se centraron sobre el tema de «Los datos sensoriales y la experiencia personal». En esas clases intentaba combatir la tentación del filósofo de creer que, cuando percibimos algo (cuando vemos algo, sentimos dolor, etc.), existe alguna cosa, un dato sensorial, que es el contenido primario de nuestra experiencia. Sin embargo, entresacaba sus ejemplos no de entre las palabras de los filósofos, sino del habla normal. Y cuando mencionaba citas literarias, no eran de grandes obras maestras ni de la publicación filosófica *Mind*, sino del *Detective Story Magazine* de Street & Smith.

Comenzó una de sus clases leyendo un pasaje de Street & Smith en el que el narrador, un detective, está solo en la cubierta de un barco en plena noche, sin oír nada más que el tictac del reloj de la embarcación. El detective reflexiona: «En el mejor de los casos, un reloj es un instrumento bastante desconcertante: mide un fragmento de infinito: mide algo que quizá no existe.» Wittgenstein les dijo a sus alumnos que es mucho más importante y relevante encontrar este tipo de confusión expresada «en una estúpida historia de detectives» que expresada «por un estúpido filósofo»:

Aquí se podría decir «obviamente un reloj no es un instrumento en absoluto desconcertante». Si en alguna situación os parece un instrumento desconcertante, podéis quitaros esa idea de la cabeza diciendo que naturalmente no es desconcertante: ésta es la manera de resolver un problema filosófico.

El reloj es aquí un instrumento desconcertante porque el hombre dice que «mide un fragmento de infinito, mide algo que quizá no existe». Lo que hace desconcertante al reloj es que introduce un tipo de entidad que el hombre no puede ver, y le parece un fantasma.

La relación entre esto y lo que decimos de los datos sensoriales: lo que resulta desconcertante es la introducción de algo que podríamos llamar «intangible». Parece ser que no hay nada intangible en una mesa o una silla, pero sí en la efímera experiencia personal.

Un tema recurrente en las clases de Wittgenstein durante ese año fue su preocupación por defender, en contra de los filósofos, nuestra percepción ordinaria del mundo. Cuando un filósofo plantea dudas, acerca del tiempo o acerca de los estados mentales, que no se le ocurren al hombre corriente, no es porque el filósofo tenga más perspicacia que el hombre corriente, sino porque, en cierto modo, tiene menos; está sujeto a la tentación de malinterpretar algo, cosa que no le ocurre al no filósofo:

Tenemos la idea de que el hombre corriente, cuando habla del «bien»,

del «número», etc., realmente no sabe de qué está hablando. Yo veo algo raro en la percepción, y él habla como si no hubiera nada raro. ¿Debemos decir que sabe de qué está hablando o no?

Se pueden decir las dos cosas. Imaginemos unas personas que juegan al ajedrez. Yo percibo extraños problemas cuando observo las reglas y las examino. Pero Smith y Brown juegan al ajedrez sin dificultad. ¿Comprenden el juego? Bueno, lo juegan.

El pasaje nos hace pensar en las propias dudas de Wittgenstein acerca de su condición de filósofo, su cansancio de tanto «ver problemas raros» y su deseo de comenzar a jugar ese juego en lugar de examinar sus reglas. Volvió a pensar en estudios de medicina. En esa época Drury estaba preparando su primer examen para la obtención del título de medicina en Dublín, y Wittgenstein le escribió preguntándole sobre la posibilidad de entrar en la escuela médica, y hemos de suponer que Keynes financiaría sus estudios. Le sugirió a Drury que los dos podrían practicar juntos la psiquiatría. Wittgenstein creía poseer algún talento para esa rama de la medicina, y estaba particularmente interesado en el psicoanálisis freudiano. Ese año envió a Drury, como regalo de cumpleaños, *La interpretación de los sueños*, de Freud, diciéndole que la primera vez que lo leyó se dijo: «He aquí por fin un psicólogo que tiene algo que decir.»

El que Wittgenstein creyera que sería un buen psiquiatra parece basarse en la opinión de que su estilo filosófico y el psicoanálisis freudiano exigían un talento similar. Y no, naturalmente, en que se tratara de la misma técnica. Wittgenstein reaccionó airadamente cuando su método filosófico fue calificado de «positivismo terapéutico» y comparado con el psicoanálisis. Cuando, por ejemplo, A. J. Ayer realizó esa comparación en un artículo publicado en el *Listener*, recibió de Wittgenstein una contundente carta rechazando sus argumentos. Sin embargo, Wittgenstein creía ver cierta relación entre su obra y la de Freud. Una vez ante Rhees se denominó a sí mismo discípulo de Freud, y en varias ocasiones resumió sus propios logros y los de Freud en frases asombrosamente parecidas. «Todo consiste en símiles excelentes», dijo en una clase sobre la obra de Freud; y de su propia contribución a la filosofía: «Lo que yo invento son nuevos símiles.» Esta capacidad de conformar una visión sinóptica elaborando símiles reveladores era, según parece, lo que él deseaba aportar a la medicina psiquiátrica.

Sin embargo, a medida que el año transcurría, el interés de Wittgenstein por iniciar estudios de medicina o por conseguir cualquier otro empleo declinaba en favor de la idea de acabar su libro. A finales de ese año, a medida que se acercaba el fin de su contrato como *fellow*, Wittgenstein discutió con algunos de sus estudiantes favoritos las posibilidades que se le abrían. El último en llegar había sido el estudiante de posgrado Rush Rhees. Rhees había llegado a Cambridge en septiembre de 1935 para estudiar con G. E. Moore, tras haber estudiado anteriormente filosofía en Edimburgo, Göttingen e Innsbruck. Al principio había dejado de asistir a

las clases de Wittgenstein debido a las peculiaridades de los estudiantes de éste, pero en febrero de 1936 superó tales recelos y asistió a todas las restantes clases de ese curso. Se convirtió en uno de los más íntimos amigos de Wittgenstein, y siguió siéndolo hasta la muerte de éste. En junio de 1936 Wittgenstein invitó a Rhees a tomar el té y trató con él la cuestión de si debería intentar conseguir algún empleo o irse solo a alguna parte y seguir trabajando en su libro. Le dijo a Rhees: «Aún me queda un poco de dinero. Mientras me dure, podría vivir y trabajar en el libro.»

Esta última idea era la que más le atraía, y cuando Wittgenstein y Skinner visitaron a Drury en Dublín durante el mes de junio, el tema de estudiar medicina no salió a relucir. Lo que quizá afianzó su decisión fueron las noticias de la muerte de Moritz Schlick. Wittgenstein estaba en Dublín cuando se enteró de que Schlick había sido asesinado: un estudiante mentalmente perturbado le había disparado en las escaleras de la Universidad de Viena. El hecho de que ese estudiante posteriormente se convirtiera en miembro del partido nazi dio pie a rumores de que el asesinato había tenido motivos políticos, aunque las pruebas indican que el estudiante tenía una razón de índole más personal para matarle, pues Schlick había rechazado su tesis doctoral. Al enterarse de las noticias, Wittgenstein escribió inmediatamente a Friedrich Waismann:

Querido Mr. Waismann:

La muerte de Schlick es ciertamente una gran desgracia. Usted y yo hemos sufrido una gran pérdida. No sé cómo expresarle mis condolencias, que, como usted sabe, son realmente sentidas, a su esposa e hijos. Si le es posible, me haría un gran favor si se pusiera en contacto con Mrs. Schlick o con algunos de sus hijos y les expresara que pienso en ellos con afectuosa simpatía, pero que no sé qué decirles. Si le resultara imposible (externa o internamente) transmitir este mensaje, por favor hágamelo saber.

Con mis mejores deseos y mis respetos,

suyo,

Ludwig Wittgenstein

La muerte de Schlick puso fin de manera definitiva a cualquier idea que pudiera haber existido de llevar a término los planes acordados en 1929 de que Wittgenstein y Waismann colaboraran en un libro. Entre la exasperación de Waismann ante los constantes cambios de opinión por parte de Wittgenstein, y la poca confianza de éste en que Waismann comprendiera sus ideas, sólo su mutuo respeto por Schlick y el estímulo de éste para que siguieran con el proyecto había proporcionado una remota esperanza de que se llevara a cabo. Tras la muerte de Schlick, Waismann decidió trabajar sin Wittgenstein, y firmó un contrato para acabar el libro y publicarlo con su propio nombre. El libro alcanzó la fase de galeras en 1939, pero entonces fue abandonado.

Wittgenstein, mientras tanto, decidió hacer lo que había hecho en 1913: ir a Noruega, donde podría vivir solo, sin distracciones, y finalizar su obra. Es posible que tal decisión la tomara como consecuencia de la muerte de Schlick, pero también impulsado por la razón más personal de que necesitaba alejarse de la «distracción» de su relación con Francis, cuya beca de tres años finalizaba al mismo tiempo que el contrato de Wittgenstein como *fellow*.

Hasta el verano de 1936, parece ser que quedaba entendido que, fuera lo que fuera lo que Wittgenstein y Francis hicieran —estudiar medicina, ir a Rusia, trabajar con personas «normales» o en el libro de Wittgenstein—, lo harían juntos. Eso, al menos, era lo que creía Francis. Sin embargo, resulta dudoso que Wittgenstein llegara a considerar a Francis un serio colaborador filosófico; resultaba útil para *dictarle* ideas, especialmente cuando, como en el caso de los *Cuadernos azul y marrón*, el dictado se hacía en inglés. Pero a la hora de *discutir* ideas, de clarificar pensamientos, Francis no servía; su respeto reverencial hacia Wittgenstein le paralizaba y se interponía a la hora de hacer cualquier aportación útil. «Hay veces», le dijo Wittgenstein a Drury, «en que su silencio me enfurece y le grito: “¡Di algo, Francis!”» «Pero», añadía, «Francis no es un pensador. Conoces esa estatua de Rodin que se llama *El pensador*; el otro día me sorprendí pensando que jamás podría imaginarme a Francis en esa actitud.»

Por razones similares, Wittgenstein no alentó a Francis para que siguiera con su labor académica. «Nunca sería feliz en la vida académica», decidió, y Francis, como siempre, aceptó su decisión. Sin embargo, ésa no era la opinión de la familia de Francis, ni la de muchos de sus amigos. Louis Goodstein, por ejemplo, que fue contemporáneo de Francis tanto en St. Paul's como en Cambridge, y que posteriormente se convirtió en profesor de lógica matemática en la Universidad de Leicester, opinaba que Francis podía haber tenido por delante una prometedora carrera como matemático profesional. Fue una de las primeras personas a quienes Francis comunicó su decisión de abandonar las matemáticas, y la desaprobó rotundamente, viendo en la decisión tan sólo la desafortunada influencia de la aversión que el propio Wittgenstein sentía hacia la vida académica. Igual pensaba la familia de Francis. Su madre, en particular, veía con profundo desagrado la influencia que Wittgenstein ejercía en su hijo. Reaccionó con gran consternación tanto hacia el plan de establecerse en Rusia como ante la idea de que Francis abandonara una carrera académica de brillantes posibilidades. Su hermana, Priscilla Truscott, se mostraba igualmente incrédula. «¿Por qué?», se preguntaba. «¿Por qué?»

Para Francis, sin embargo, la única persona cuya opinión contaba era Wittgenstein, y se adhirió resueltamente a la decisión de éste, incluso cuando eso significara vivir lejos del propio Wittgenstein y trabajar en un empleo en el que haría poco uso de sus talentos y en el que se sentiría explotado. No fue para estudiar medicina sino mecánica por lo que Skinner abandonó la universidad, y no fue en compañía de Wittgenstein, sino solo. La idea de que estudiara medicina era poco práctica: sus padres no

podían permitirse el lujo de pagarle la carrera, y la promesa de Keynes de financiar los estudios de Wittgenstein no abarcaba a Francis. Francis se presentó voluntario para luchar con las Brigadas Internacionales en la guerra civil española, pero fue rechazado por motivos físicos. (Francis, cuya salud era siempre precaria, era cojo de una pierna como resultado de una osteomielitis que había sufrido de joven, y siempre estaba sujeto a que la enfermedad se reprodujera.)

La segunda carrera que Wittgenstein (y por tanto Skinner) había elegido después de la medicina era la mecánica. De modo que en el verano de 1936 Francis fue aceptado como aprendiz por un plazo de dos años en la Cambridge Instrument Company. Durante casi todo el tiempo estuvo empleado en la fabricación de tornillos, una tarea agotadora y repetitiva que no encontraba interesante ni de la que disfrutaba; era simplemente una labor de esclavo que soportaba para complacer a Wittgenstein. Fania Pascal, sin embargo, cree que Skinner era más feliz entre los obreros que entre personas de su propia clase. Los obreros, dice ella, eran más amables y menos engreídos. Esto quizá sea cierto, aunque durante los primeros años que pasó en la fábrica Francis no dedicó mucho tiempo a relacionarse con sus compañeros. Pasaba las veladas o bien solo o con amigos de la universidad: los Bachtin, Rowland Hutt y la propia Pascal. Lo que deseaba más que cualquier otra cosa era vivir y trabajar con Wittgenstein, y esto le era negado por el propio Wittgenstein.

Francis no poseía una concepción weiningeriana del amor; no creía que el amor necesitara una separación, una cierta distancia, para conservarse. Wittgenstein, por su parte, probablemente compartía la opinión de Weininger. Mientras estaba en Noruega anotó en su diario que se daba cuenta de lo especial que era Francis —de que realmente le apreciaba— sólo cuando estaba lejos de él. Y quizá precisamente por ello decidió alejarse de él e ir a Noruega.

Antes de marcharse, Wittgenstein se tomó unas vacaciones en Francia en compañía de Gilbert Patisson, y los dos recorrieron en coche la región de Burdeos. Patisson era una de las pocas personas con las que Wittgenstein podía relajarse y pasárselo bien. Por lo que a Patisson se refiere, sin embargo, la compañía de Wittgenstein era un poco demasiado aburrida. Según esto, y al igual que había hecho en 1931, insistió en pasar al menos unas cuantas noches lejos de Wittgenstein en un lugar elegante, donde pudiera entregarse al lujo desmedido: comer, beber y jugar. En una ocasión en que Wittgenstein le acompañó en los placeres del juego, demostró ser un novicio en el arte de tirar el dinero. Fueron juntos al Casino Royan, donde jugaron a la ruleta, un juego obviamente nuevo para Wittgenstein. Estudió el juego cuidadosamente antes de comentarle incrédulamente a Patisson: «¡No veo cómo *puede* ganar!» Parece ser que a veces más vale examinar las reglas que jugar.

18. CONFESIONES

La marcha de Wittgenstein a Noruega en agosto de 1936 recuerda enormemente su anterior partida en octubre de 1913. En ambos casos se marchaba por un período indefinido de tiempo para llevar a cabo una tarea concreta: la preparación de la formulación definitiva de sus observaciones filosóficas. Y también en ambos casos dejaba atrás a una persona amada.

La diferencia es que en 1913 Pinsent no había sentido ningún deseo de acompañarle. Es dudoso que Pinsent llegara a darse cuenta de lo muy enamorado que estaba de él Wittgenstein, y casi seguro que no le correspondía en ese amor. Estaba «agradecido» por su «trato» con Wittgenstein, pero de ninguna manera dependía de él. En octubre de 1913, sus estudios de derecho ocupaban su mente mucho más que su amistad con Wittgenstein, cuya ruptura posiblemente viera con una especie de alivio.

Para Francis, sin embargo, su relación con Wittgenstein era el mismísimo centro de su vida: si se lo hubiera pedido, lo hubiera dejado todo para irse a vivir con él a Noruega. «Cuando me llegó tu carta», escribió unas semanas después de que se hubieran separado, «deseé poder ir contigo y limpiar tu habitación.» Su vida en Cambridge sin Wittgenstein era solitaria y monótona. Ya no se llevaba bien con su familia, ya no podía participar en el trabajo de Wittgenstein, y aunque perseveraba en él para agradarle, le disgustaba su trabajo en la fábrica. Tal como sin duda le había pedido Wittgenstein, le enviaba a éste informes regulares de cómo iba su vida laboral. No eran demasiado entusiastas: «Mi trabajo va bien. Trabajo con los tornillos» (21.8.36); «Mi trabajo sigue bien. Casi he llegado al final de la fabricación de tornillos. La semana pasada tuve que trabajarlos a mano, cosa que al principio fue difícil. Ahora los estoy bruñendo y niquelando» (1.9.36). «Tengo un pedido de 200 manómetros. Ojalá no fueran tantos» (14.10.36). Con el tiempo, tras una discusión con Rowland Hutt acerca de su puesto en la fábrica, incluso el amable y sumiso Francis expresaba su insatisfacción.

No veo claro cuál es mi relación con la empresa. No veo claro el que consiga un trabajo en el que pueda utilizar todas mis facultades. Me parece (y Hutt está de acuerdo conmigo) que hay que establecer una separa-

ción entre ser una persona excepcionalmente dotada y permitirles que hagan cualquier cosa contigo. Por ejemplo, el capataz me dijo que si hubiera permanecido cinco años allí me hubiera hecho avanzar muy rápidamente, pero que como sólo iba a estar dos y la empresa sabía que de todos modos no les sería de mucha utilidad, era algo muy distinto.

Dijo que procuraba recordar lo que Wittgenstein le había dicho acerca de ser «optimista, agradecido y reflexivo», pero en tales circunstancias no era fácil. No lo dice, pero uno se lo imagina pensando que en ese empleo no había nada que despertara el optimismo, nada que agradecer, y que lo único que ocupaba su reflexión era Wittgenstein. Su conversación con Hutt, le dijo a Wittgenstein, «me hizo desear que estuvieras aquí para poder hablar contigo». En sus cartas, pone una y otra vez énfasis en que: «Pienso mucho en ti, y con un gran amor.» Las cartas de Wittgenstein no se han conservado, pero la manera en que Francis declara su amor a veces indica que intenta disipar algunas dudas quizá expresadas por Wittgenstein: «Mis sentimientos por ti no han cambiado en absoluto. Ésta es la honesta verdad. Pienso mucho en ti y con un gran amor.»

Es probable que el consejo de ser «optimista, agradecido y reflexivo» fuera todo lo que Francis recibiera como muestra de comprensiva simpatía por parte de Wittgenstein. En Noruega, éste pensaba más en sí mismo y en su trabajo —las dos cosas, como hemos visto, indisolublemente unidas— que en Francis. Y, al igual que en 1913-1914, y de nuevo en 1931, el estar solo en Noruega resultó ser un gran catalizador a la hora de dedicarse a la lógica y a sus pecados.

«Creo que venir aquí ha sido lo más adecuado, gracias a Dios», le escribió a Moore en octubre. «No puedo imaginarme que pudiera trabajar en otro sitio que no fuera éste. Es un decorado tranquilo, y quizá maravilloso; me refiero a su tranquila seriedad.» Ante las noticias de que tanto Moore como Johnson tenían serias dificultades a la hora de escribir, Wittgenstein replicó que era una buena señal: «Uno es incapaz de beber vino mientras fermenta, pero esa fermentación demuestra que no es agua sucia.» «Ya veis», añade, «todavía hago hermosos símiles.»

Wittgenstein le envió un mapa a Moore, mostrándole dónde estaba su cabaña en relación al fiordo, las vecinas montañas y el pueblo más cercano. Su intención era ilustrarle acerca de que no podía salir del pueblo sin remar. Cuando el tiempo era clemente la cosa no era difícil, pero en octubre el clima era húmedo y frío. Le escribió a Patisson: «El tiempo ha cambiado de espléndido a horrible. Llueve de una manera endiablada. Hace dos días nevó por primera vez.» Patisson contestó enviándole a Wittgenstein un jersey, que a Wittgenstein le encantó. Recordando las «Cartas del cliente satisfecho», escribió: «“Se ajusta perfectamente y es de un noble estilo”, como le escribían siempre a Mr. Burton, el sastre del buen gusto.»

Se había llevado con él un ejemplar del *Cuaderno marrón*, con la intención de utilizarlo como material básico del que extraer la versión definitiva de su libro. Durante un mes trabajó en la revisión del libro, traduciendo del inglés al alemán y rescribiéndolo mientras avanzaba. A principios de noviembre abandonó esa tarea, escribiendo, con gruesos trazos: «Dieser ganze "Versuch einer Umarbeitung" vom (Anfang) bis hierher ist nichts wert» («Todo este intento de revisión, desde el principio hasta aquí, no vale nada»). En una carta le explicó a Moore que cuando leyó todo lo que había escrito hasta ese punto, lo encontró todo, «o casi todo, aburrido y artificial»:

Pues el tener la versión inglesa delante me había agarrotado la mente. Por tanto decidí empezar otra vez desde el principio y no dejar que mis pensamientos fueran guiados por nada más que por ellos mismos. Los primeros dos días me fue difícil, pero luego se volvió más fácil. Así que estoy escribiendo una nueva versión, y espero no equivocarme al afirmar que es algo mejor que la última.

Esta nueva versión se convirtió en la formulación definitiva del inicio del libro de Wittgenstein. Constituye, aproximadamente, los párrafos 1-188 del texto publicado como *Investigaciones filosóficas* (más o menos una cuarta parte del libro), y es la única parte de la obra posterior de Wittgenstein de la que se sentía completamente satisfecho: la única parte que jamás volvería a intentar revisar ni reordenar, ni tampoco indicó jamás que *desearía* revisarla si tuviera tiempo.

En gran parte sigue la ordenación del *Cuaderno marrón*, comenzando con la narración de San Agustín de cómo comenzó a hablar, utilizándola para introducir la idea del juego de lenguaje, y luego aborda el tema de lo que significa seguir una regla. En esta versión definitiva, sin embargo, se cita el pasaje de las *Confesiones* de Agustín, y la intención de comenzar con ese párrafo es expresada más claramente:

Creo que estas palabras nos ofrecen una imagen peculiar de la esencia del lenguaje humano. Consiste en esto: las palabras del lenguaje nombran objetos —las frases son combinaciones de tales nombres—. En esta imagen del lenguaje encontramos las raíces de la siguiente idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado está correlacionado con la palabra. Es el objeto que la palabra representa.

El resto del libro iba a examinar las implicaciones de esta idea y las trampas en que se pierden los filósofos. Todas estas rutas comienzan demoliendo la noción (prefilosófica) del lenguaje expresada por Agustín, que da pie a la idea filosófica mencionada anteriormente. De este modo, Wittgenstein esperaba arrancar la confusión filosófica agarrándola por sus raíces prefilosóficas.

La cita de Agustín no se ofrece, tal como se ha creído muchas veces,

para presentar una *teoría* del lenguaje, que Wittgenstein entonces mostraba como falsa. Las *Confesiones*, después de todo, no son (no principalmente, al menos) una obra filosófica, sino una autobiografía religiosa, y en el pasaje citado Agustín no está *teorizando*, sino describiendo cómo aprendió a hablar. Y por eso precisamente resulta adecuado para presentar el objetivo de la empresa filosófica de Wittgenstein. Aunque no expresa ninguna teoría, lo que se contiene en la narración de Agustín es una *imagen*. Y, para Wittgenstein, *todas* las teorías filosóficas radican en esa imagen, y debe ser arrancada para introducir una nueva imagen, una nueva metáfora:

Un símil que ya ha sido absorbido dentro de las formas de nuestro lenguaje produce una apariencia falsa, y eso nos produce inquietud. Una *figura* nos ha tenido cautivos. Y no podíamos salir de ella, pues reside en nuestro lenguaje, y el lenguaje parece repetírnosla inexorablemente.

La versión definitiva del libro de Wittgenstein difiere del *Cuaderno marrón* en que, en lugar de conducir simplemente al lector a través de una serie de juegos de lenguaje sin explicación alguna, se detiene de vez en cuando para aclarar su proceder y para aclarar cualquier malentendido:

Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje, como si fueran primeras aproximaciones que ignorasen la fricción y la resistencia del aire. Los juegos de lenguaje están ideados como *objetos de comparación*, cuya intención es arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

No es nuestro objetivo refinar ni complementar por caminos inauditos el sistema de reglas que rige la utilización de nuestras palabras.

La claridad a que nosotros aspiramos es ciertamente una claridad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de hacer filosofía cuando quiero. El que da paz a la filosofía, de manera que ya no esté atormentada por cuestiones que la ponen a *ella misma* en cuestión. En cambio, vamos a exponer ahora un método, por medio de ejemplos; y esa serie de ejemplos puede ser dividida. Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.

Previendo una reacción natural a su concepción de la filosofía y a su método, se pregunta: «¿Dónde radica la importancia de nuestra investigación, ya que parece que solamente vaya a destruir todo lo interesante, es decir, todo lo que es grande e importante? (Como si dijéramos todos los edificios, dejando a su paso sólo fragmentos de piedra y escombros).» Responde: «Lo que estamos destruyendo no son sino castillos de naipes, con lo que dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.» Y, cambiando la metáfora, pero moviéndose dentro del mismo tema:

Los resultados de esta filosofía son el descubrimiento de algún que otro sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Estos chichones nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.

Si tales explicaciones significaban algo para las personas que no habían sufrido tales «chichones» es algo que sigue siendo dudoso. Pero en todo caso, el método no se ha elaborado para tales personas, al igual que el análisis freudiano no se ha elaborado para aquellos que no sienten interés por la psicología. La *Investigaciones filosóficas* —quizá en mayor medida que cualquier otro clásico de la filosofía— no sólo exigen que el lector les dedique toda su inteligencia, sino también que se *implique* en ellas. Otras grandes obras filosóficas —*El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, por ejemplo— pueden ser leídas con interés y aprovechamiento por alguien que «quiera saber lo que dijo Schopenhauer». Pero si las *Investigaciones filosóficas* se leen con ese espíritu, rápidamente se vuelven aburridas y agotadoras, pues será prácticamente imposible comprender lo que Wittgenstein está «diciendo». Pues, en verdad, no está *diciendo* nada; está presentando una técnica para desenmarañar las confusiones. Y a menos que sean las propias confusiones, el libro será de muy poco interés.

En relación al grado de implicación necesario para sacarles algún provecho, existe otra razón por la que parece apropiado comenzar el libro con una cita de las *Confesiones* de San Agustín. Y es que, para Wittgenstein, *toda* filosofía, en la medida en que uno se dedica a ella de manera honesta y decente, comienza con una confesión. Con frecuencia señalaba que el problema de escribir buena filosofía y de pensar correctamente en los problemas filosóficos era cuestión de la voluntad más que del intelecto: la voluntad de resistir la tentación de malinterpretar, la voluntad de resistir la superficialidad. Lo que con frecuencia se interpone en el camino de la verdadera comprensión de los problemas no es la falta de inteligencia, sino el propio orgullo. De este modo: «El edificio de tu orgullo debe ser desarmado. Y es un trabajo terriblemente duro.» El autoanálisis que exige desarmar el propio orgullo es algo necesario, no sólo para ser una persona decente, sino también para escribir filosofía de manera decente. «Si alguien no está dispuesto a descender hasta el fondo de sí mismo porque le resulta demasiado doloroso, entonces su escritura seguirá siendo superficial»:

Mentirse a sí mismo acerca de sí mismo, engañarse acerca de cuáles son las verdaderas intenciones de la propia voluntad, es algo que ha de ejercer una influencia dañina en el [propio] estilo; pues el resultado será que no se podrá distinguir qué es verdadero en ese estilo y qué falso...

Si finjo delante de mí mismo, entonces eso es lo que expresa el estilo. Y entonces el estilo no puede ser el mío propio. Si no se está dis-

puesto a saber lo que se es, entonces lo que se escribe es una forma de engaño.

No es una coincidencia que Wittgenstein escribiera esta serie de observaciones, que eran las que más le satisfacían, durante una época en la que era implacablemente honesto consigo mismo: cuando había realizado los más intensos esfuerzos para «descender hacia el fondo de sí mismo» y reconocer esas ocasiones en que el orgullo le había obligado a mentir.

Durante los meses en que se ocupó de la redacción definitiva del principio del libro, Wittgenstein también preparó una confesión, enumerando las veces en que, durante su vida, había sido débil y deshonesto. Su intención era leer la confesión a los demás miembros de su familia, y a algunos de sus amigos más íntimos. Es de presumir que opinaba que no había suficiente con admitir haber mentido sólo ante uno mismo; lo más adecuado para «desmoronar el orgullo» que había originado su debilidad sería implicar a otras personas en la confesión. Para él era una cuestión de la máxima importancia, y, en consecuencia, en noviembre de 1936 escribió a, entre otros, Maurice Drury, G. E. Moore, Paul Engelmann, Fania Pascal y, naturalmente, Francis Skinner, diciéndoles que *tenían* que verse durante las vacaciones de Navidad. De estas cartas, la única que se conserva es la dirigida a Moore, aunque podemos suponer que las demás eran bastante parecidas. Le dijo a Moore que, aparte de su trabajo, «han ocurrido en mi interior (quiero decir en mi mente) todo tipo de cosas»:

No te las mencionaré ahora, pero cuando vaya a Cambridge, cosa que tengo intención de hacer más o menos en Año Nuevo, le pido a Dios que me permita hablarte de ellas; y entonces desearé tu consejo y tu ayuda en algunos asuntos muy difíciles y serios.

A Francis debió de hablarle de manera un poco más directa, diciéndole que lo que tenía en mente era una confesión. En una carta del 6 de diciembre, nos encontramos con que Francis le promete: «Nada de lo que me digas cambiará el amor que siento por ti. Yo mismo soy despreciable en todos los aspectos de mi ser.» Lo que era más importante para Francis era que, al menos, vería a Wittgenstein otra vez: «Pienso mucho en ti y en nuestro amor. Esto me hace seguir adelante y me da alegría y me ayuda a superar mi abatimiento.» Tres días después repetía la promesa: «Nada de lo que me digas cambiará mi amor por ti... No tiene sentido que te perdone, pues yo soy mucho peor persona que tú. Pienso mucho en ti y te amo siempre.»

Wittgenstein pasó las Navidades en Viena, y entregó la confesión a Engelmann y a algunos miembros de su familia, y probablemente también a otros amigos (podemos pensar que Hänsel debía de estar incluido). Ninguna de estas personas ha dejado constancia de lo que contenía la confesión. Cuando Engelmann publicó las cartas que Wittgenstein le había enviado, omitió la que mencionaba la confesión; con toda probabilidad la

destruyó. En Año Nuevo, Wittgenstein visitó Cambridge, e hizo su confesión a G. E. Moore, Maurice Drury, Rowland Hutt y Francis.

Moore, Drury y Francis murieron sin revelar el secreto de qué contaba la confesión, y por tanto hemos de fiarnos de los recuerdos de Pascal y de Hutt. No sabemos cómo reaccionaron los demás a la confesión, aunque probablemente es Fania Pascal quien mejor capta el espíritu de la respuesta de Drury y de Moore cuando señala que, sin que se lo dijeran, ella sabe que: «escucharon pacientemente, dijeron muy poco, pero mostraron una amistosa solidaridad, dejando implícito en sus ademanes y su expresión que no tenía ninguna necesidad de hacer esa confesión, pero que si creía que debía hacerla, bien estaba que la hiciera.» Según Drury, sin embargo, él no escuchó la confesión, sino que la leyó. Drury añade que Moore ya la había leído, y, según Wittgenstein, parecía muy afligido por haber tenido que hacerlo. Por lo que se refiere a Francis, Pascal sin duda tiene razón al especular: «Debió de quedarse pasmado, profundamente afectado, los ojos fijos en Wittgenstein.»

Tanto para Rowland Hutt como para Fania Pascal, escuchar la confesión resultó una experiencia incómoda. En el caso de Hutt, la incomodidad era simplemente azoramiento por tener que sentarse en Lyons delante de Wittgenstein mientras éste recitaba sus pecados con una voz alta y clara. A Fania Pascal, por otro lado, este asunto la tenía exasperada. Wittgenstein la había llamado por teléfono, en un momento inconveniente, para pedirle si podía ir a verla. Cuando ella le preguntó si era urgente, él le dijo con voz firme que sí lo era, y que no podía esperar. «Si ha habido alguna vez algo que pudiera esperar», pensaba ella delante de Wittgenstein, al otro lado de la mesa, «es una confesión de este tipo y hecha de esta manera.» La manera rígida y distante en que comunicaba su confesión imposibilitaba que Fania reaccionara con simpatía. En cierto momento gritó: «¿Qué es todo esto? ¿Quieres ser perfecto?» «Naturalmente que quiero ser perfecto», tronó él.

Fania Pascal recuerda dos de los «pecados» confesados por Wittgenstein. Junto con éstos, había un cierto número de pecados menores, que no recuerda muy bien. Rowland Hutt ha recordado algunos de ellos. Uno se refiere a la muerte de un conocido de Wittgenstein que era norteamericano. Cuando un amigo común le comunicó su muerte, Wittgenstein reaccionó de la manera más adecuada a cuando uno oye noticias tristes. Estaba fingiendo, pues de hecho ya estaba al corriente de la noticia; ya se había enterado de la muerte. Otro se refería a un incidente de la Primera Guerra Mundial. El comandante en jefe le había dicho a Wittgenstein que llevara unas bombas a través de una plancha inestable que servía de puente sobre un arroyo. Al principio había tenido miedo de hacerlo. Con el tiempo superó ese miedo, pero su cobardía inicial le había acosado desde entonces. Otro se refería al hecho de que, aunque mucha gente creía que era virgen, no lo era: de joven había tenido relaciones sexuales con una mujer. Wittgenstein no utilizaba las palabras «virgen» o «relaciones sexuales», pero no hay duda de que es eso lo que Hutt quiere decir.

No recuerda cuáles fueron las palabras utilizadas por Wittgenstein. Cree que eran algo parecido a: «Casi todo el mundo cree que no he tenido relaciones con mujeres, pero sí las he tenido.»

El primero de los «pecados» que recuerda Fania Pascal se refiere a que Wittgenstein había permitido que casi todas las personas que conocía creyeran que su sangre era aria en tres cuartas partes y el resto judía, mientras que en la realidad era al revés. Es decir, de los abuelos de Wittgenstein, tres eran de ascendencia judía. Según las Leyes de Nuremberg, esto convertía a Wittgenstein en judío, y Pascal seguramente tiene razón al relacionar esta confesión con la existencia de la Alemania nazi. Lo que Wittgenstein no le dijo, y que ella descubrió más tarde, es que, en realidad, ninguno de sus abuelos «judíos» lo era de hecho. Dos habían sido bautizados como protestantes, y el tercero era católico romano. «De judío, nada», comenta ella.

Hasta aquí, todos estos «crímenes» son pecados por omisión: se refieren solamente a casos en que Wittgenstein *dejó* de hacer algo o declinó corregir una impresión falsa. El pecado final y más doloroso se refiere a una mentira contada por Wittgenstein. En esta fase de la confesión, recuerda Pascal, «mantenía un control más férreo de sí mismo, hablando entre cortadamente acerca de lo cobarde y vergonzoso de su comportamiento». Su narración de esta confesión, sin embargo, comunica una impresión extrañamente distorsionada del incidente que describe:

Durante el breve período en el que ejerció de maestro en una escuela rural de Austria, golpeó a una de las niñas que había en su clase y le hizo daño (mi recuerdo es, sin entrar en detalles, el de un acto físicamente violento). Cuando ella fue a quejarse al director, Wittgenstein negó haberlo hecho. El acontecimiento quedó como una época de crisis en el inicio de su madurez. Puede que hubiera sido eso lo que le llevó a dejar la enseñanza, quizá le hizo darse cuenta de que debía vivir en solitario.

Este suceso está distorsionado de varias maneras. En primer lugar, Wittgenstein se acercaba ya a los cuarenta años cuando ocurrió el incidente de Otterthal, y seguramente era ya un tanto mayor como para que pueda decirse que estaba «en el inicio de su madurez». Más importante aún es el hecho de que Pascal parece no tener ni idea de que los actos de violencia física no eran en modo alguno infrecuentes en las clases de Wittgenstein, ni que de hecho Wittgenstein compareció ante un tribunal para responder de una acusación de violencia. Es posible que Wittgenstein no le dijera esas cosas, que utilizara ese incidente aislado como símbolo de sus delitos en Otterthal. Pero también es posible —y creo que no improbable— que a Pascal le falle la memoria. Después de todo, ella no estaba de humor para oír la confesión de Wittgenstein, y la manera de decirle de él hacía que le resultara aún más ajena. Rowland Hutt recuerda que la confesión se centraba no tanto en el hecho de haber negado algo delante del director sino más bien en admitir que había mentado delante

del tribunal. Expresado de este modo, cuadra mejor con la narración ofrecida por los aldeanos de Otterthal, y explica mejor por qué esta mentira siempre acosó a Wittgenstein.

No hay duda de que, de entre todas las mentiras confesadas por Wittgenstein, consideraba que su comportamiento en Otterthal era la carga más grande, y a fin de aliviarse fue mucho más allá de lo que Pascal y Hutt podían haber imaginado. El mismo año en que hizo la confesión, Wittgenstein asombró a los aldeanos apareciendo en su puerta para disculparse personalmente ante los niños a quienes había causado daño físico. Visitó al menos a cuatro de estos niños (y posiblemente a más), implorándoles perdón por cómo se había comportado con ellos. Algunos tuvieron una respuesta generosa, tal como recuerda Georg Stangel, aldeano de Otterthal:

Yo no fui alumno de Wittgenstein, pero estuve presente cuando, poco antes de la guerra, Wittgenstein visitó la casa de mi padre para disculparse ante éste y mi hermano. Wittgenstein llegó más o menos a la una del mediodía, entró en la cocina y preguntó dónde estaba Ignaz. Llamé a mi hermano, mi padre también estaba presente. Wittgenstein dijo que quería disculparse si había cometido una injusticia con él. Ignaz dijo que no tenía necesidad de disculparse, que Wittgenstein había sido un buen maestro. Éste se quedó durante media hora y dijo que también querían ver a Gansterer y Goldberg para implorarles perdón de manera parecida.

Pero en casa de Mr. Piribauer, quien habían instigado la acción en contra de Wittgenstein, recibió una respuesta menos generosa. Allí se disculpó ante la hija de Piribauer, Hermine, que albergaba un profundo rencor en su contra por cómo le tiraba de las orejas, en una ocasión de una manera tan violenta que comenzaron a sangrarle e incluso perdió algo de pelo. A la súplica de Wittgenstein para que le perdonara, la chica respondió con un desdenoso «Ja, ja».

Podemos imaginarnos lo humillante que debió de ser todo esto para Wittgenstein. Y casi podría parecer que la finalidad de humillarse de esta manera era precisamente eso: un autocastigo. Pero creo que tal cosa sería malinterpretar el propósito de estas confesiones y disculpas. La finalidad no era *herir* su orgullo como forma de castigo; era *desarmarlo*: eliminar una barrera, como si dijéramos, que se interponía entre él y la manera de pensar decente y honesta. Si creía haber sido injusto con los niños de Otterthal, entonces debía ir a disculparse. La idea se le podría haber ocurrido a cualquiera, pero casi todo el mundo la hubiera considerado y luego desechado por varias razones: era algo que había sucedido hacía mucho tiempo; los aldeanos no comprenderían tal disculpa, la considerarían muy extraña; el viaje a Otterthal es difícil en invierno; sería doloroso y humillante ofrecer una disculpa de este tipo, y, dadas las demás razones, no valía la pena; etcétera, etcétera. Pero encontrar estas razones convincentes, tal como, creo yo, haría cualquiera de nosotros, es, al fin y al cabo, some-

terse a la cobardía. Y esto, por encima de todo, era lo que Wittgenstein estaba terminantemente decidido a no hacer. Es decir, no fue a Otterthal a *buscar* dolor y humillación, sino con la determinación de, a pesar de todo, ofrecer sus disculpas.

Al reflexionar sobre los efectos de la confesión, escribió:

El año pasado, con ayuda de Dios, reuní fuerzas e hice una confesión. Esto me llevó a aguas más serenas, a una mejor relación con las personas y a una mayor seriedad. Pero ahora es como si todo eso se hubiera agotado, y no estoy muy lejos de donde estaba. Soy un cobarde más allá de toda medida. Si no lo corrijo, vagaré completamente sin rumbo en esas aguas a través de las cuales me movía entonces.

Wittgenstein veía esta confesión como una especie de cirugía, una operación para eliminar la cobardía. Es característico de él que viera la infección como maligna y necesitada de continuo tratamiento. También era característico de él ver una simple herida física como algo trivial al compararlo con el daño moral. Poco después de regresar a Noruega, en el Año Nuevo de 1937, sufrió un accidente y se rompió una costilla. Mientras que su estado moral había sido algo perentorio, del mal físico no hacía caso, y era poco más que una broma. Le dijo a Pattisson: «Pensé en que me la quitaran y me hicieran una esposa con ella, pero me dijeron que el arte de hacer esposas a partir de costillas era algo que se había perdido.»

Si la confesión tuvo algún efecto en Francis, probablemente fue el de envalentonarle a decir las cosas un poco más abiertamente, a revelar algunas cosas que *él* había mantenido ocultas. «Creo que está mal esconderte ciertas cosas», escribió en marzo de 1937, «aunque obre así porque me avergüenzo de mí mismo.» Pero en este caso, no fueron hechos pasados lo que revelaba, sino sentimientos presentes, y en particular el sentimiento de que no quería estar en Cambridge trabajando en una fábrica, sino con Wittgenstein, y preferiblemente trabajando con él: «A veces desearía que pudiéramos hacer algún trabajo juntos, el que fuera. Siento que eres parte de mi vida.» Lo que le preocupaba no era sólo su propio estado moral (y ciertamente no el de Wittgenstein), sino sus relaciones, su miedo a que se distanciaran o a que las circunstancias les obligaran a estar separados:

Pienso mucho en nuestra relación. ¿Vamos a actuar de manera independiente el uno del otro, seré yo capaz de actuar de manera independiente? ¿Qué pasará si estalla la guerra? ¿O si estamos permanentemente separados? Es terrible mi falta de valor. Te añoro con frecuencia. Siento que estás cerca de mí sea cual sea mi estado de ánimo, y lo sentiría aunque hiciera algo muy malo. Estoy siempre en tu viejo corazón. Me encanta pensar en ti.

A Francis le resultaba doloroso pensar que ya no estaba involucrado

en el trabajo de Wittgenstein, reconocer que ya no era, en ningún sentido, colaborador suyo. En mayo escribió: «Creo que no he llegado a comprender del todo el trabajo que estás haciendo ahora, y creo que sería bueno para mí intentar comprenderlo mejor.» En la carta relata un encuentro con Sraffa, del que, dijo, había «aprendido mucho y me había hecho mucho bien». Sraffa había «hablado de los trabajadores de una manera muy amable». Pero, como trabajador que él mismo era, Francis comenzaba a encontrarse con que, para su consternación, los problemas de la filosofía le parecían bastante remotos:

Últimamente he intentado pensar en la utilidad que la filosofía tiene ahora para mí. No quiero perder mi conciencia intelectual. Quiero hacer uso de todos los años que pasé aprendiendo filosofía. No deseo que simplemente me hayan convertido en una persona más inteligente. Quiero tener en mente la importancia de utilizar las palabras de manera correcta... Creo que tampoco debería olvidar que los problemas filosóficos son problemas realmente importantes para mí.

Esta carta, fechada el 27 de mayo, fue escrita a Wittgenstein mientras éste estaba en Viena. Su trabajo en Noruega durante la primavera de 1937 había ido mal, «en parte», le dijo a Moore, «porque he estado muy preocupado por mí mismo», y pasó el verano primero con su familia, y luego con Francis en East Road. En Cambridge emprendió una labor en la que, hemos de suponer, Francis *podía* ayudarle: le dictó un texto a máquina con las observaciones que había anotado el verano anterior, las que ahora forman los primeros 188 párrafos de las *Investigaciones filosóficas*. El 10 de agosto se marchó de nuevo a Noruega.

Que Wittgenstein regresó a Noruega en un estado de gran agitación es algo evidente a partir de las entradas de su diario de esa época. En el barco, rumbo a Skjolden, anota que había conseguido escribir un poco, pero que su mente no está «entregada» al trabajo. Unos pocos días más tarde se describe como «vano, irreflexivo, angustiado»: angustiado, es decir, por tener que vivir solo. «Temo que me deprimiré y no seré capaz de trabajar»:

Me gustaría vivir con alguien. Ver una cara humana por la mañana. Por otro lado, me he vuelto tan *blando* que quizá sea bueno para mí vivir solo. Ahora soy totalmente despreciable.

«Tengo la sensación», escribe, «de que no me faltarán las ideas, pero también creo que la soledad me deprimirá y no seré capaz de trabajar. Temo que en mi casa todos mis pensamientos sean exterminados, y una sensación de abatimiento se apodere de mí.» ¿Pero en qué otro lugar podía trabajar? La idea de vivir en Skjolden pero no en su casa le incomo-

daba, y en Cambridge «podría enseñar, pero no también escribir». Al día siguiente se sentía «infeliz, desvalido y vacío de pensamiento», y se le ocurrió: «Cuán único e irremplazable es Francis. Y qué poco me doy cuenta de ello cuando estoy con él»:

Estoy totalmente atrapado en la mezquindad. Estoy irritable, pienso sólo en mí, en que mi vida es desgraciada, y que al mismo tiempo no tengo ni idea de lo desgraciada que es.

Se sentía incapaz de regresar a su casa. Su habitación, que antes le había parecido encantadora, ahora le resultaba ajena y hostil. Se alojó con Anna Rebni, pero para ello tuvo que luchar con su conciencia. Le resultaba «raro» (*unheimlich*) el tener que vivir con ella y dejar su casa vacía: «Estoy avergonzado de tener esa casa y de no vivir en ella. Sin embargo, resulta extraño que esta vergüenza resulte un sentimiento tan fuerte.» Tras una noche en casa de Rebni, escribió que le resultaba extraño estar allí: «No sé si tengo derecho o una buena razón para vivir aquí. No tengo ninguna necesidad real de soledad ni ninguna abrumadora urgencia de trabajar.» Sentía una debilidad en las rodillas. «¿Es el clima?? Es terrible lo fácilmente que me asalta la angustia [*die Sorge*].» Pensaba en regresar a su casa, «pero me da miedo que la tristeza se adueñe de mí una vez allí». Escribió que era difícil subir la colina, y que uno lo hace a regañadientes. Se sentía demasiado débil para ese esfuerzo. Durante un día o dos se sintió inclinado a pensar que el problema era más físico que psicológico. «Estoy realmente enfermo», escribió el 22 de agosto, «dolores abdominales y fiebre». A la tarde siguiente, sin embargo, anotó que su temperatura era normal, pero que se sentía igual de cansado que siempre. Hasta el 26 de agosto no anotó el primer signo de recuperación: una vez más fue capaz de ver el paisaje noruego con cierto placer. Ese día había recibido dos cartas («colmadas de regalos», tal como lo expresó), una de Francis y la otra de Drury, «ambas conmovedoramente encantadoras». Ese mismo día —un año después de haberse ido a vivir a Noruega— le escribió a Francis para que fuera a visitarle. «Puede que vaya bien. Y puede que se me conceda el ser medio decente.»

Francis aceptó la invitación con presteza. El 23 de agosto había escrito: «Dijiste en una de tus cartas “Ojalá estuvieras aquí”. ¿Te sería de alguna ayuda si pudiera ir a verte? Sabes que lo haría y que me encantaría ir.» Ahora escribía: «Me encantaría ir a verte. Definitivamente creo que me haría bien. Estoy casi seguro.» Sin embargo, debido a que tenían que operarle una ampolla que le había salido en una pierna, no pudo viajar hasta la tercera semana de septiembre.

Durante esa época, Wittgenstein recobró gradualmente su estabilidad mental y su capacidad de trabajar, y fue capaz de regresar a su casa. «La manera de solucionar el problema que ves en la vida», escribió el 27 de agosto, «es vivir de una manera tal que haga desaparecer el problema»:

El hecho de que la vida sea problemática demuestra que la forma de tu vida no encaja en el molde de la vida. De modo que debes cambiar tu modo de vivir, y una vez la vida haya encajado en el molde, lo que resulta problemático desaparecerá.

Pero ¿acaso no tenemos la sensación de que alguien que no ve ningún problema en la vida está ciego ante algo importante, incluso ante lo más importante de todo? ¿Acaso no digo yo a veces que un hombre así está simplemente viviendo sin objeto, a ciegas, como un topo, y que sólo con que pudiera ver, vería el problema?

O en lugar de eso no debería decir: un hombre que viva correctamente no experimentará el problema como una *aflicción*, pues para él será un brillante halo alrededor de su vida, no un dudoso telón de fondo.

Según estos términos, Wittgenstein no se veía ni como un ciego ni como una persona que vive correctamente. Percibía el problema de la vida como un problema, como una aflicción. Inevitablemente, identificaba el problema con sí mismo: «Me comporto mal y tengo pensamientos y sentimientos viles y mezquinos» (26.8.37); «Soy un cobarde, y me doy cuenta una y otra vez, en todo tipo de ocasiones» (2.9.37); «Soy irreligioso, pero con *Angst*» (7.9.37). El «pero» de esta última frase parece tener un efecto un tanto tranquilizador, como si compensara su falta de fe con la angustia, que al menos probaba que no vivía a ciegas: le daba la posibilidad de vivir «con un brillante halo alrededor de su vida». El 4 de septiembre escribió:

El cristianismo no es una doctrina, quiero decir que no es una teoría acerca de lo que le ha sucedido y le sucederá al alma humana, sino una descripción de algo que de hecho tiene lugar en la vida humana. Pues la «conciencia del pecado» es un suceso real, al igual que la desesperación y la salvación por la fe. Aquellos que hablan de estas cosas (Bunyan, por ejemplo) están simplemente describiendo lo que les ha sucedido, por mucho que quieran ocultarlo.

Como siempre buscaba el Dios que había en su interior: la transformación de su propia desesperación en fe. Se castigó cuando, durante las violentas tormentas de los días siguientes, se sintió tentado de maldecir a Dios. Fue algo, se dijo, «simplemente malvado y supersticioso».

Hacia el 11 de septiembre, la capacidad de trabajo de Wittgenstein se había reavivado lo suficiente como para comenzar a escribir en uno de sus grandes volúmenes manuscritos (en lugar de hacerlo en sus cuadernos), pero temía, dijo, «escribir con un estilo afectado y malo». Se encontró con que conseguía trabajar, pero no hallaba ningún placer en ello. «Es como si ya le hubiera exprimido todo el jugo a mi trabajo», escribió el 17 de septiembre.

Al día siguiente viajó a Bergen para encontrarse con Francis. Escribió que se sentía muy sensual: por la noche, como no podía dormir, tuvo fantasías sensuales. Un año atrás había sido mucho más decente: más *serio*. Cuando Francis llegó a la casa, Wittgenstein se sintió «sensual, susceptible, indecente» con él: «Me acosté con él dos o tres veces. Siempre al principio con la sensación de que no había nada malo en ello, a continuación con vergüenza. También he sido injusto, quisquilloso y poco sincero con él, y también cruel.» Si esa fue la única vez en que él y Francis tuvieron intimidad sexual, no lo sabemos. Es ciertamente la única ocasión en que lo menciona en sus comentarios en clave. Lo que resulta sorprendente es la juxtaposición del hecho de que se acuesten juntos con las observaciones acerca de su falta de amor por Francis. O quizá lo que está expresando es el *miedo* de dejar de amarlo, como si esperara encontrarse con lo que Weininger escribió acertadamente: «El contacto físico con el objeto amado, en el que se despierta el impulso sexual... es suficiente para matar el amor en el acto.»

Durante los diez días más o menos que Francis permaneció en casa de Wittgenstein, hay sólo un comentario en clave: «¡Me siento muy intolerante!» (25.9.37). Sin embargo, el 1 de octubre, el día en que Francis se marchó, escribió:

Los últimos cinco días fueron agradables: se adaptó a la vida de aquí y lo hizo todo con amor y amabilidad, y, gracias a Dios, no me comporté de modo intolerante, y verdaderamente no tenía razón para hacerlo, a excepción de mi vil naturaleza. Ayer le acompañé hasta Sogndal; hoy he regresado a mi cabaña. Un tanto deprimido, también cansado.

Para Francis, naturalmente, la sensualidad y la intimidad de su primera noche juntos en casa de Wittgenstein no tenía ninguna connotación weiningeriana. Podía entregarse a la «sensibilidad» que experimentaba hacia Wittgenstein sin miedo a perder su amor. En una carta sin fecha, por ejemplo, escribió: «Con frecuencia recuerdo las cosas que hemos hecho juntos en el pasado, y también las cosas que hicimos aquí, en Cambridge. Esto me hace añorarte, a veces de manera muy intensa»; y sus cartas inmediatamente posteriores a su visita a Noruega reiteran su afirmación de lo «maravillosa» que había sido la visita:

Pienso *constantemente* en ti y en esos momentos maravillosos que pasé contigo. Fue maravilloso que tal cosa fuera posible. Era delicioso estar contigo y vivir en la casa contigo. Fue un regalo maravilloso para los dos. Espero que me haga mucho bien. [Sin fecha.]

Con frecuencia pienso en lo bien que me sentía cuando estaba contigo y en lo maravilloso que era estar contigo y mirar el paisaje contigo. Fuiste maravillosamente bueno conmigo. Tu compañía me ha hecho mucho bien... Fue maravilloso estar contigo. [14.10.37]

Durante su estancia, Francis ayudó a Wittgenstein a limpiar su habitación, tal como había deseado hacer un año antes. El horror de Wittgenstein hacia la falta de limpieza le impulsó a adoptar un método particularmente riguroso para barrer el suelo: arrojaba hojas húmedas de té para que embebieran la suciedad y luego las barría. Realizaba esta tarea frecuentemente, y se negó resueltamente a tener una alfombra en cualquiera de las habitaciones en las que vivió durante un prolongado período de tiempo. Cuando Francis regresó a su piso de East Road adoptó tan exigente costumbre como una especie de recuerdo de su estancia:

Pienso mucho en ti. También pienso con frecuencia en lo encantador que fue limpiar la habitación contigo. Cuando regresé decidí que no volvería a extender mi alfombra aunque hubiera sido sacudida, porque sé que no puedo limpiarla adecuadamente. Ahora tengo que barrer mi habitación. Me gusta hacerlo porque me recuerda los días que pasé contigo. Me alegra haber aprendido a hacerlo.

Francis también se puso el manto de Wittgenstein cuando asistió a una sesión del Club de Ciencia Moral. En su narración de esa sesión abandona el tono modesto y moderado de casi todas sus otras anotaciones, y exhibe un tono inesperadamente feroz, que, uno sospecha, toma prestado de Wittgenstein:

El profesor Moore no estaba presente y Braithwaite presidió la sesión. La conferencia era sobre ética. Debo decir que Braithwaite se mostró de lo más repugnante en la discusión. La despojó de toda seriedad. En ningún momento habló como si fuera en modo alguno responsable de la discusión, o como si la discusión tuviera algún propósito serio. Hubo constantes carcajadas durante toda la discusión, muchas provocadas por él. No me habría importado si lo que hubiera dicho hubiera sido simplemente malo, pero me pareció detestable esa falta de seriedad. Eso impide que la discusión tenga ningún resultado útil y valioso.

En su diario, Wittgenstein la describe como una «deliciosa carta de Fr.»:

Me cuenta... lo miserablemente mala que fue la discusión bajo la batuta de Braithwaite. Es terrible. Pero yo no sabría qué hacer, pues las demás personas tampoco son lo suficientemente serias. Además, yo también sería *demasiado cobarde* como para hacer algo decisivo.

En otra carta, Francis menciona, de una manera igualmente reprobatoria, las conferencias de Fania Pascal acerca de la «Europa moderna», un cursillo sobre los acontecimientos de la época que había accedido a impartir en la Asociación Educativa Obrera. En esa ocasión Wittgenstein sí intentó una intervención decisiva: le escribió a Pascal lo que ella describe

como una carta «acerba y amenazante», que «provocó una gran explosión de furia por mi parte, una furia que me amargó aún más por cuanto no me atreví a expresarla». Wittgenstein le escribió que bajo ningún concepto debía dar ese cursillo, que era malo para ella, que era pernicioso y dañino. *Por qué* pensaba esto, y qué decía exactamente la carta, nunca lo sabemos; Pascal la rompió en un arrebato de cólera.

La primera de las cartas de Francis no le llegó a Wittgenstein hasta unas dos semanas después de que aquél hubiera dejado Skjolden. Esta demora, aunque no extraordinariamente larga, fue suficiente para confirmar los temores de Wittgenstein. El 16 de octubre escribió: «Hace doce días que no tengo noticias de Francis, y estoy bastante preocupado, porque no me ha escrito desde que llegó a Inglaterra. Dios, cuánta miseria y desdicha hay en este mundo.» Al día siguiente de recibir la primera carta: «Estoy aliviado y alegre. Que Dios nos ayude.»

Mientras tanto, había recibido una visita del hijo de Ludwig Hänsel, Hermann: «Me causó una buena impresión. No tengo ninguna relación estrecha con él, pues es una persona un tanto tosca (*grobkörnig*) y no estoy del todo acostumbrado a tratar con gente tosca.» Pero a pesar de su tosquedad, Hänsel, que estaba hecho de buena pasta —«es mucho más decente que yo»—, le demostró a Wittgenstein lo mala persona que éste era: «cuánto me preocupa que algo llegue a corromperme; cuánto *me enoja* que la más pequeña cosa se eche a perder». Le preocupaba perder su energía para trabajar, su imaginación. Imágenes de deterioro se superponían en su mente:

Saqué algunas manzanas de una bolsa de papel en la que habían permanecido durante un tiempo. Tuve que cortar muchas por la mitad y tirarlas. Después, mientras copiaba una frase que había escrito, cuya segunda mitad era mala, la vi de pronto como una manzana medio podrida.

Se preguntaba si no habría algo femenino en su manera de pensar, pues: «Todo lo que surge ante mí se me convierte en una imagen de lo que estoy pensando en ese momento.» Era como si, en términos de Weininger, hubiera acabado pensando mediante hénides en lugar de mediante conceptos.

A lo largo de todo noviembre y diciembre, sus dos últimos meses en Noruega, el diario de Wittgenstein aparece lleno de los miedos, las angustias y sentimientos desagradables que le asaltaban. Pensaba en la enfermedad y en la muerte: la suya propia, la de sus amigos y la de su familia. Le preocupaba que algo le sucediera antes de marcharse. Le inquietaban sus relaciones con Anna Rebni, y lo que haría cuando dejara Noruega. ¿Estaría su libro acabado entonces? ¿Sería capaz de trabajar solo otra vez, o tendría que ir a alguna parte, donde pudiera estar con alguien... quizá a Dublín, con Drury?

También le preocupaban su sensualidad y su capacidad de amar. Anota las ocasiones en que se masturbó, a veces con vergüenza, y a veces lleno de desconcierto: «¿Hasta qué punto es malo? No lo sé. Supongo que es malo, pero no tengo razón para creerlo.» ¿Estaba su capacidad de amar, con un corazón limpio y puro, amenazada por el deseo sexual manifestado en su impulso de masturbarse?

Pienso en mi anterior amor, o encaprichamiento, por Marguerite y en mi amor por Francis. Resulta un mal signo para mí que mis sentimientos por M acabaran siendo tan fríos. Con toda seguridad, aquí hay una diferencia; pero lo que permanece es *mi insensibilidad*. Ojalá me perdonen; por ejemplo, ojalá me sea posible ser sincero y amar. [1.12.37]

Me masturbé la noche pasada. Remordimientos. Pero también la convicción de que soy demasiado débil para resistir el impulso y la tentación si éstos y las imágenes que les acompañan se me aparecen sin que yo sea capaz de refugiarme en otras imágenes. Y aún *ayer por la noche* reflexionaba acerca de la necesidad de llevar una vida pura. (Pensaba en Marguerite y Francis.) [2.12.37]

Y en medio de todas estas preocupaciones, angustias y miedos, intentaba trabajar en su libro. Durante estos meses escribió la mayor parte de observaciones que forman la primera parte de *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, aunque cuando las escribía su intención era que formaran parte de la segunda mitad de la obra que había escrito el año anterior. Estos comentarios son una aplicación del método descrito en su obra precedente a los problemas que surgen en la filosofía de las matemáticas, intentando demostrar que estos problemas surgen de «la manera cómo el lenguaje hechiza nuestra inteligencia». En particular, utiliza su método «antropológico» para intentar desvanecer la manera de pensar que daba lugar al logicismo de Frege y Russell. Al imaginarse tribus con convenciones o maneras de razonar distintas a la nuestra, y al construir metáforas distintas de las comúnmente empleadas, intenta debilitar el arraigo de ciertas analogías, de ciertos «símbolos que han quedado absorbidos en las formas de nuestro lenguaje». Por ejemplo, ataca al platonismo, que ve las proposiciones lógicas como análogas a las proposiciones que expresan un hecho. «¿Existe una verdad que se corresponda con una inferencia lógica?», le hace preguntar a su interlocutor. «No es *cierto* que esto se sigue de aquello?» Bueno, replica Wittgenstein, ¿qué sucedería si hiciéramos una inferencia distinta? ¿Cómo entraríamos en conflicto con la verdad?

¿Cómo entraríamos en conflicto con la verdad, si nuestras reglas estuvieran hechas de caucho muy blando en lugar de estar hechas de madera y acero? «Bueno, no podríamos saber cuál es la medida correcta de la mesa.» Quiere usted decir: no podríamos, o no estaríamos seguros de obtener *esa* medida que obtenemos con nuestras reglas rígidas.

La cuestión aquí planteada es que el criterio para decir si un razonamiento es correcto o incorrecto no lo proporciona el ámbito externo de las verdades platónicas, sino, por contra, nosotros mismos mediante «una convención, o un uso, o, posiblemente, mediante nuestra necesidades prácticas». La convención de utilizar reglas rígidas en lugar de blandas no es algo *más verdadero*; es simplemente algo más útil.

Wittgenstein también ataca el símil que yace en el fondo de todo logicismo: la analogía entre la demostración matemática y el argumento lógico. En un argumento lógico, las relaciones tienen lugar entre las diversas proposiciones (empíricas) con la intención de establecer la verdad de una conclusión: Todos los hombres son mortales; Sócrates es un hombre; *por tanto* Sócrates es mortal. El resultado de una demostración matemática, por otro lado, nunca es la verdad de una proposición empírica, sino la creación de una *regla* aplicable. En este asalto concreto, Wittgenstein tenía que mostrar la falta de analogía entre las proposiciones matemáticas y las empíricas, pero su aportación en este punto es completamente insatisfactoria. De vez en cuando, su propia insatisfacción queda reconocida en el texto: «Simplemente —de una manera poco diestra— estoy señalando la *diferencia* fundamental que, junto con una semejanza aparente, existe entre el papel de una proposición aritmética y el de una proposición empírica.» Nunca estuvo satisfecho con la exposición que hizo de este punto, ni con el tratamiento de otros temas de la filosofía de las matemáticas, y en los seis años siguientes intentó mejorarlas una y otra vez.

Wittgenstein no estaba satisfecho con su obra mientras la escribía. En su diario la critica con frecuencia, y severamente. El estilo, dice repetidamente, es malo, demasiado vacilante, y constantemente tiene que tachar y cambiar lo que ha escrito: «Estoy nervioso cuando escribo, y todos mis pensamientos están faltos de aliento, y constantemente siento que soy incapaz de justificar *completamente* la expresión. Esto deja un mal sabor.» Todo esto resulta indicativo de su propio nerviosismo, y del hecho de que durmiera tan poco y hubiera estado tanto tiempo sin ver el sol. El clima le molestaba; hacía demasiado frío. El fiordo ya estaba completamente helado, y el lago también se estaba empezando a helar. Ya no podía remar, sino que tenía que andar sobre el hielo, y esto también le preocupaba. Comenzó a contar los días que le faltaban para ir a pasar las Navidades a Viena. Naturalmente, podía marcharse en cualquier momento, pero ¿estaría bien?

Me gustaría huir, pero eso estaría mal, y sencillamente no puedo hacerlo. Por otro lado, quizá podría, podría hacer el equipaje *mañana* y marcharme al día siguiente. Pero ¿querría hacerlo? ¿Acaso lo correcto no es quedarse aquí? Seguro. Me marcharía mañana con una *mala* sensación. «Quédate», me dice una voz. También hay algo de vanidad en el deseo de quedarme, y al mismo tiempo algo mejor. La única razón convincente para irme antes de lo previsto o inmediatamente sería la posibilidad de trabajar mejor en otra parte. Pues es un hecho que la presión que soporto

en estos momentos casi me imposibilita para trabajar, y quizá en un par de días me sea realmente imposible.

Cuando, durante los días siguientes, fue capaz de trabajar de nuevo, le agradeció a Dios ese inmerecido regalo. Escribió que siempre sentía lo que una persona verdaderamente devota nunca siente: que Dios era responsable de lo que él era: «Es lo opuesto de la piedad. Una y otra vez quiero decir: "Dios, si tú no me ayudas, ¿qué puedo hacer?" Y aunque esta actitud es acorde con lo que enseña la Biblia, no es la de un hombre verdaderamente devoto, pues tal persona asumiría la responsabilidad de su propia vida.» «Debes *luchar*», se instaba a sí mismo; «deja tranquilo a Dios.»

A pesar de tales deseos, seguía siendo «sensual, débil y mezquino», y estaba sujeto a todas sus antiguas angustias: de que no sería capaz de marcharse porque algo le ocurriría, de que se pondría enfermo o tendría un accidente de regreso a casa. También le preocupaban los problemas que comportaba pasar el invierno en Noruega, mencionados a Russell en 1913: «El clima difícil y siempre variable, el frío, la nieve, la capa de hielo, etc., y la oscuridad y mi agotamiento lo hacen todo muy difícil.» Naturalmente, Francis le transmitía un interés amable y alentador:

Siento que haya tormentas. Por favor, ten cuidado al cruzar el lago. Pensaré mucho en ti. Me encanta recordar los días que pasamos juntos en Noruega. Me hace bien pensar en ello.

Pero cuando llegó la última noche que pasaba en Noruega, la del 10 de diciembre, la acogió con alivio, escribiendo que era perfectamente posible que jamás regresara.

En el barco a Bergen, Wittgenstein escribió acerca de la Resurrección de Cristo, y de lo que le inclinaba a creer en ella. Razonaba que si Cristo no se levantó de entre los muertos, entonces se descompuso en la tumba como cualquier otro hombre. «*Está muerto y descompuesto.*» Tenía que repetir y subrayar ese pensamiento para apreciar lo horrible que era. Pues si ése fuera el caso, entonces Cristo sería un maestro como cualquier otro, «y ya no puede *ayudar*; y una vez más estamos huérfanos y solos. De modo que tenemos que contentarnos con la sabiduría o la especulación». Y si esto es todo lo que tenemos, entonces: «Nos encontramos en una especie de infierno donde lo único que podemos hacer es soñar, con un techo sobre nuestras cabezas, como si dijéramos, y separados del cielo.» Si quería ser salvado, redimido, entonces la sabiduría no era suficiente; necesitaba la fe:

Y fe es fe en lo que necesitan mi *corazón*, mi *alma*, no mi inteligencia especulativa. Pues es mi alma con sus pasiones, con su carne y su sangre, lo que ha de ser salvado, no mi mente abstracta. Quizá podamos decir: Sólo el *amor* puede creer en la Resurrección. O: es el *amor* lo que cree en

la Resurrección. Podríamos decir: El amor redentor cree incluso en la Resurrección; se aferra rápidamente incluso a la Resurrección.

En última instancia, lo que quizá necesitaba para escapar del infierno de estar solo era amar; si pudiera hacerlo, podría superar sus dudas, creer en la Resurrección y ser salvado. O, quizá, lo que necesitaba era *ser* amado por Dios:

Lo que combate las dudas es, como si dijéramos, la *redención*. Aferrarse a eso debe ser aferrarse a esa creencia. De manera que lo que significa es: primero debes ser redimido y agarrarte a tu redención: a continuación verás cómo te aferras a esa creencia.

En primer lugar, se debe ser redimido: «A continuación *todo* será distinto y “no habrá que extrañarse” de que se pueda hacer ciertas cosas que no pueden hacerse ahora», tales como creer en la Resurrección. De manera que, según parece, creer en la Resurrección es necesario para la salvación, pero la salvación es necesaria para creer en la Resurrección. ¿Quién iba a romper ese círculo vicioso: él o Dios?

Al huir del infierno de estar solo en Noruega, Wittgenstein parecía decir que esta huida de un infierno más amplio, de una mayor soledad, era responsabilidad de Dios.

Podía confesar sus pecados, pero perdonarlos no era cosa suya.

19. *FINIS AUSTRIAE*

En diciembre de 1937, al igual que en julio de 1914, Wittgenstein regresó a Austria procedente de Noruega en un momento crítico en la historia de su país. Así como la crisis anterior había conducido al fin del imperio Habsburgo, la presente crisis iba a conducir al fin de la propia Austria.

Que, en diciembre de 1937, Hitler tuviera tanto la intención como los medios para incorporar Austria a su *Reich* alemán, no había de constituir ninguna sorpresa para todo aquel que se hubiera parado a pensar en ello. El *Mein Kampf* se vendía desde 1925, y en la mismísima primera página Hitler declara: «Austria-Alemania debe regresar a la gran madre patria alemana... Una sola sangre exige un solo Reich.» Y unas pocas páginas más adelante: «En mi juventud llegué a una intuición que nunca me ha abandonado, sino que se ha hecho aún más profunda: *El germanismo sólo puede ser salvaguardado mediante la destrucción de Austria.*» Tras el fracaso del *Putsch* nazi de 1934, Hitler había seguido esta política de destrucción de Austria mediante medios «legales», y en el tratado para la «Normalización de las Relaciones entre Austria y Alemania» de julio de 1936, la propia Austria había reconocido ser un «estado alemán», y el canciller austríaco, Schuschnigg, se había visto obligado a admitir en su gabinete a miembros nazis de la «oposición nacionalista». El subsiguiente repudio del Tratado de Versalles por parte de Hitler, su campaña de rearme y la escasa disposición de Gran Bretaña, Francia, Rusia e Italia a intervenir hicieron inevitable que la oposición nazi llegara a gobernar Austria algún día, no como un país independiente, sino como parte de la Alemania nazi.

Con muy pocas excepciones, la enorme población austríaca de Viena tardó mucho en darse cuenta —o quizá era renuente a admitirlo— de las probables consecuencias del inminente *Anschluss*. Incluso aquellos que lo admitían como algo inevitable eran incapaces de llegar a concebir cuáles serían las posibles repercusiones. Seguramente, se decían, las Leyes de Nuremberg no podrían ser aplicadas en Austria. La población judía estaba demasiado integrada en el flujo de la vida austríaca: había demasiados judíos en puestos importantes, demasiados matrimonios entre judíos y no judíos, demasiados ciudadanos austríacos leales que daba la casuali-

dad que tenían antepasados judíos. ¿Cómo podían aplicarse estas leyes en un país en el que la distinción entre arios y no arios se había vuelto tan difusa?

Así razonaba al menos Hermine Wittgenstein. Al escribir sus recuerdos, en 1945, le pareció inconcebible haber sido tan cándida, «pero», añade, «personas más inteligentes que yo también vieron esos amenazantes acontecimientos políticos de manera igualmente obtusa». No hay duda de que, a la luz de lo ocurrido, recordaría las Navidades de 1937 en términos particularmente halagüeños. Describe lo encantada que estaba de que los cuatro hermanos y hermanas, junto con los miembros de sus respectivas familias, estuvieran presentes (por entonces ella y Ludwig eran los únicos miembros de la familia que no tenían hijos, mientras que Helene era la cabeza de una extensa familia propia, madre de cuatro hijos y abuela de ocho nietos), y cómo todos ellos, junto con alumnos y ex alumnos de la escuela en que daba clases, cantaban villancicos, hablaban de los viejos tiempos, reían y bromeaban, y, de manera más bien irónica, se reunían alrededor del árbol de Navidad para cantar el himno nacional austríaco. «Cuando a media noche la fiesta acabó, todos estuvimos de acuerdo en que habían sido las Navidades más encantadoras que habíamos pasado, y ya estábamos hablando de las Navidades del próximo año».

En el diario de Wittgenstein perteneciente a esa época no aparece ni rastro de este *gemütlichkeit* sentimental. Pero tampoco hay mención alguna de los acontecimientos políticos. Resulta imposible creer, sin embargo, que su visión de la situación fuera tan cándida como la de su hermana. Ciertamente su única fuente de información durante su estancia en Noruega fueron las *Illustrated London News* que le había enviado Fania Pascal; pero, por otro lado, hay que recordar que había estado dos veces en Cambridge durante el año anterior, y allí tenía los inestimables y bien informados análisis y juicios políticos que le proporcionaba Piero Sraffa. La confesión que hizo en enero de sus orígenes no arios fue hecha, creo yo, con plena conciencia tanto de las Leyes de Nuremberg como de la posibilidad de su aplicación a los ciudadanos austríacos.

Sin embargo, en su diario no habla de política. En lugar de ello habla de sí mismo, de su agotamiento mental y físico tras la difícil época pasada en Noruega, de lo arduo que le resulta hablar con la gente que está con él, cómo apenas es capaz de hacerlo, de lo ofuscada que está su mente, de lo *innecesaria* que le parece su presencia allí. También habla de Freud:

La idea de Freud: En la locura la cerradura no es destruida, sólo modificada: la vieja llave ya no puede abrirla, aunque podría abrirla una llave construida de modo distinto.

Puede que aquí también esté escribiendo acerca de sí mismo, y crea que con sólo encontrar una nueva llave podría abrir las puertas de su propia persona, y entonces «todo sería distinto».

Durante la primera semana de enero tuvo que quedarse en cama, con

problemas en la vesícula biliar, aunque sin estar del todo convencido de que fuera por eso por lo que se sentía tan cansado y débil. En la cama reflexionó acerca de su sensualidad, y meditó acerca de sus sentimientos por Francis. Con frecuencia le ocurría, escribió, que cuando no se encontraba bien se abría a pensamientos sensuales y era susceptible al deseo sensual. Pensaba en Francis con ese tipo de deseo, «y eso es malo, pero así están las cosas ahora». Le preocupaba que hubiera pasado tanto tiempo sin tener noticias de Francis, y, como siempre, se sentía inclinado a pensar lo peor: a considerar, por ejemplo, la posibilidad de que Francis hubiera muerto: «Pensé: sería bueno y correcto que hubiera muerto, llevándose así mi "locura"». Inmediatamente se retracta de este pensamiento sombrío y solipsista, aunque sólo en parte: «Aunque, de nuevo, sólo lo digo *medio* en serio.»

Esta aclaración es aún más asombrosa. Tras habérselo pensado dos veces, ¿todavía se sentía inclinado a pensar, aunque fuera *medio* en serio, que la muerte de Francis sería una buena cosa?

«Tengo frío y sólo me arropo en mí mismo», escribió, reflexionando sobre el hecho de que en Viena no mantuviera ninguna relación amorosa. Se sentía inclinado a pensar que la vida cómoda de la Alleeasse era mala para él, ¿pero adónde más podía ir? La soledad de la casa de Noruega había resultado insostenible, y no sentía deseos de regresar a la vida académica de Cambridge. De nuevo, Dublín se presentaba como una alternativa atractiva. Allí podría estar con Drury, e incluso unírsele en sus estudios de psiquiatría. Constantemente cambiaba de opinión; no sabía qué hacer ni dónde vivir. Sin embargo, de algo estaba seguro: de que necesitaba a alguien con quien hablar.¹

Wittgenstein llegó a Dublín el 8 de febrero, y se instaló en el piso de Drury, en Chelmsford Road. El segundo día que estaba allí se definió a sí mismo como: «irreligioso, malhumorado y sombrío». Se hallaba en la «odiosa situación» de ser incapaz de trabajar, de no saber qué hacer, de tener que sencillamente vegetar y esperar. Dijo que se sentía inclinado a *mentir*: «Una y otra vez veo que no puedo decidirme a decirme la verdad acerca de mí mismo. O a admitirlo sólo por un momento y luego olvidarlo.» Su vanidad, su cobardía, su miedo a la verdad, le impulsaban a ocultarse cosas de sí mismo que no quería reconocer: «hasta que sea lo suficientemente *inteligente* como para descubrirlas». Dos días después

1. El hecho de que Wittgenstein eligiera estar con Drury en lugar de con Francis es algo que exige explicación. Por desgracia, sin embargo, nos vemos obligados a especular acerca de este punto; en su diario ni siquiera considera la posibilidad de ir a Cambridge para estar con Francis. Quizá no era a Francis, sino Cambridge, lo que quería evitar, o quizá le atraía de Dublín la posibilidad de poder estudiar medicina. Pero a la luz de los comentarios ya citados, existe también la posibilidad de que su deseo por Francis, y el casi abrumador deseo de Francis hacia él, hiciera de Cambridge un lugar poco atractivo, que considerara la sensualidad existente entre él y Francis incompatible con el cambio que deseaba ver en sí mismo.

comenzaba a lamentar haber ido a Dublín, donde aparentemente no podía hacer nada; «por otro lado tendré que esperar, pues nada está muy claro todavía». Durante estas primeras semanas en Dublín escribió muy poca filosofía; sus pensamientos filosóficos, por así decir, se habían arrullado hasta dormirse: «Es como si mi talento se hallara en una especie de semimodorra.»

Mientras sus pensamientos filosóficos dormían, se le despertaron las ideas de hacerse psiquiatra. Le pidió a Drury que le concertara una visita al St. Patrick Hospital para conocer a algunos pacientes que estuvieran mentalmente muy enfermos. Le dijo a Drury que se trataba de un asunto que le interesaba mucho. Tras la visita escribió (en inglés): «¡Ver al hombre cuerdo en el maníaco! (y al loco en ti mismo)», y durante las semanas siguientes fue dos o tres veces por semana a visitar a algunos de los pacientes allí internados. Sin embargo, seguía sin estar seguro de a qué, si a algo, podía llevarle tal cosa.

En esa época, Drury cursaba el último año de sus estudios, y pasaba el período como residente en el City of Dublin Hospital. Le dijo a Wittgenstein que, cuando estaba en el departamento de urgencias, le molestaba su torpeza manual, y se preguntaba si había cometido un error dedicándose a la medicina. Wittgenstein, por muy ambivalente que fuera su actitud hacia su propia dedicación a la medicina, se aprestó en disipar las dudas de Drury. Al día siguiente, Drury recibió una carta de él en la que afirmaba enfáticamente: «No cometiste ningún error porque en esa época no había nada que supieras o debieras saber que se te hubiera pasado por alto.» Le instó a Drury: «No pienses en ti mismo, piensa en los demás»:

Mira los sufrimientos físicos y mentales de la gente, los tienes al alcance de la mano, y eso debería ser un buen remedio a tus problemas. Otro camino es tomarse un descanso cuando debas tomártelo y sosegarte. (No conmigo, porque yo no te serviría de descanso.)... Mira a tus pacientes más de cerca, como seres humanos con problemas, y disfruta más de la oportunidad que tienes de decir «buenas noches» a tanta gente. Sólo eso ya es un regalo del cielo que mucha gente te envidiaría. Y este tipo de cosas debería curar tu alma crispada, creo. No la descansará; pero cuando estés saludablemente cansado debes tomarte un descanso. Creo que, en cierto modo, no miras los rostros de las personas lo suficientemente de cerca.

La carta finaliza: «Te deseo buenos pensamientos, pero principalmente buenos sentimientos.»

La primera mención que aparece en el diario de Wittgenstein de la crisis que afectaba a Austria durante los primeros meses de 1938 tiene lugar el 16 de febrero. «No puedo trabajar», escribió:

Pienso mucho en cambiar de nacionalidad. Leo en los periódicos de

hoy que ha tenido lugar un acercamiento obligado entre Austria y Alemania. Pero realmente no sé qué debo hacer.

Ese mismo día se publicaba la noticia de que el líder nazi de la «oposición nacionalista», el doctor Arthur Seyss-Inquart, había sido nombrado ministro del Interior, y la importancia del encuentro de Berchtesgaden entre Hitler y Schuschnigg fue evidente para el mundo.

La reunión había tenido lugar el 12 de febrero, e inicialmente se había celebrado en Austria como signo de las más cordiales relaciones entre las dos naciones. Sólo posteriormente se descubriría que en esta «amistosa discusión» Hitler le había exigido a Schuschnigg que colocara a miembros del Partido Nazi a cargo de los ministerios de la policía, el ejército y los asuntos financieros, y había amenazado: «O cumple mis demandas en tres días o marcharé sobre Austria.» El 15 de febrero, *The Times* informaba:

Si se cediera ante los deseos de Herr Hitler, y el doctor Von Seyss-Inquart fuera nombrado ministro austríaco del Interior, con control sobre la policía austríaca, eso significaría, en opinión de los medios antinazis de Austria, que en poco tiempo las palabras *finis Austriae* quedarían escritas sobre el mapa de Europa.

Al día siguiente, el periódico comentaba escuetamente el hecho de que, inmediatamente después de jurar su cargo, Seyss-Inquart abandonó Viena rumbo a Berlín: «Que lo primero que haga el ministro del Interior sea visitar un país extranjero es una clara indicación de la inusual situación en la que Austria se halla tras el encuentro entre Hitler y Schuschnigg.»

Durante las semanas siguientes, Wittgenstein se mantuvo muy atento a los acontecimientos. Cada mañana la preguntaba a Drury: «¿Alguna noticia?», ante lo cual, hemos de suponer, Drury respondía contándole a Wittgenstein las nuevas del día. Al leer las evocaciones de Drury, sin embargo, uno se pregunta qué periódicos leían. Su narración de los días que siguieron al *Anschluss* es, cuando menos, bastante extraña. Drury escribe que en la tarde del 10 de marzo le dijo a Wittgenstein que todos los periódicos informaban que Hitler estaba a punto de invadir Austria. Wittgenstein replicó, con una candidez pasmosa: «Es un rumor ridículo. Hitler no quiere Austria. Austria no le serviría de nada.» La tarde siguiente, según Drury, tuvo que decirle que Hitler finalmente se había apoderado de Austria. Le preguntó a Wittgenstein si su hermana estaría en peligro. De nuevo Wittgenstein contestó con una extraordinaria despreocupación: «Son muy respetados, nadie se atrevería a tocarlos.»

A partir de este relato podríamos pensar que Wittgenstein había olvidado lo que había leído en los periódicos el 16 de febrero, que no sabía nada de la amenaza a Austria, que ignoraba enteramente la naturaleza del régimen nazi y que no le preocupaba en absoluto la seguridad de su familia. Todo esto es sin duda falso, y uno sólo puede pensar que le dio esta

engañoso impresión a Drury porque no deseaba añadir leña a las cargas que Drury soportaba. El hecho de que Drury aceptara las respuestas de Wittgenstein al pie de la letra dice mucho acerca de su lealtad incondicional hacia Wittgenstein, y también acerca de su propia candidez política. Creo que también es posible que Wittgenstein, que tendía a compartimentar sus amistades, creyera que no valía la pena discutir estos temas con Drury. Con Drury hablaba de temas religiosos; era en Keynes, Sraffa y Patisson en quienes confiaba a la hora de discutir asuntos políticos y mundanos.

Sin embargo, incluso independientemente —es decir, sin tener en cuenta otros detalles que podemos saber acerca de lo mucho que Wittgenstein estaba al corriente de los hechos—, la historia es un poco desconcertante. Pues si Drury ponía a Wittgenstein al corriente de las noticias cada tarde, entonces, por ejemplo, le habría comentado la declaración hecha por Schuschnigg el 9 de marzo en relación a la convocatoria de un plebiscito para pedir a los austríacos que votaran a favor o en contra de la independencia de Austria. Fue esa declaración lo que instó a Hitler a trasladar sus fuerzas hacia la frontera austríaca para una inminente invasión. Ahora bien, si Wittgenstein reaccionó ante esta última noticia negando que Hitler quisiera Austria, ¿cuál era su opinión (o la de Drury, si a eso vamos) acerca del plebiscito de Schuschnigg? ¿Por qué había que reafirmar la independencia de Austria? ¿Independencia de quién?

Además, el día después de que las tropas se reunieran en la frontera no fue el día que Hitler se apoderó de Austria, sino el día en que Schuschnigg dimitió y Seyss-Inquart se convirtió en canciller. Hitler y las tropas alemanas no cruzaron la frontera hasta el día siguiente, el 12 de marzo, cuando fueron invitadas a hacerlo por el propio canciller, y fue entonces cuando el *Anschluss* fue llevado a efecto. Esto podría verse como una sutileza, pero los sucesos de aquellos días están grabados claramente en las mentes de quienes los vivieron, y para Wittgenstein, si no para Drury, el cambio en el estado de cosas que tuvo lugar en cada uno de esos días habría tenido una trascendental importancia. El 10 de marzo, Austria era un estado independiente bajo el gobierno de Schuschnigg; el 11 era un estado independiente bajo dominio nazi; y el 12 era parte de la Alemania nazi. Para una familia austríaca de descendencia judía, la diferencia entre el segundo y tercer día era decisiva: marcaba la diferencia entre ser un ciudadano austríaco o un judío alemán.

El día del *Anschluss*, Wittgenstein escribió en su diario: «Las noticias que me llegan de Austria me inquietan. No tengo claro qué debo hacer, si ir a Viena o no. Pienso principalmente en Francis y en que no quiero dejarle.» A pesar del aplomo que demostraba ante Drury, Wittgenstein se mostraba en extremo preocupado por la seguridad de su familia. Su primera reacción fue ir inmediatamente a Viena para estar con ellos; lo que le detuvo fue su miedo de que, si lo hacía, no volviera a ver a Francis nunca más. Sin embargo escribió a su familia, ofreciéndose a ir a Viena si le necesitaban.

La única carta que sobrevive de la correspondencia entre Wittgenstein y Sraffa es un largo análisis de la situación de Wittgenstein tras el *Anschluss*, escrita por Sraffa el 14 de marzo, el día de la triunfal procesión de Hitler por Viena. Demuestra claramente el calibre de la opinión y el consejo político que se le abría a Wittgenstein a través de Sraffa, y muestra que aquél debía de haberle escrito inmediatamente pidiéndole consejo acerca de las posibles consecuencias de su viaje a Viena.

La carta comienza:

Antes de intentar abordar el asunto, probablemente de una manera confusa, quiero responder claramente a tu pregunta. Si, como dices, es de «vital importancia» para ti poder abandonar Austria para regresar a Inglaterra, entonces no hay duda: *no debes ir a Viena*.

Sraffa señalaba que la frontera austríaca estaría cerrada y no se permitiría salir a los austríacos, y que, aunque podía ser que pronto se levantasen tales restricciones, existía el riesgo de que, si iba a Viena, no se le permitiera salir durante bastante tiempo. «No ignoras que ahora eres ciudadano alemán», proseguía Sraffa:

Tu pasaporte austríaco sin duda te será retirado en cuanto entres en Austria: y tendrás que solicitar un pasaporte alemán, que puede que se te conceda, siempre y cuando la Gestapo esté convencida de que lo mereces...

Respecto de la posibilidad de que haya guerra, no lo sé: puede ocurrir en cualquier momento, o puede que tengamos uno o dos años más de «paz». Realmente no tengo ni idea. Pero no apostaría por la probabilidad de seis meses más de paz.

Wittgenstein también debió de preguntar a Sraffa si el convertirse en profesor de Cambridge mejoraría su situación, pues Sraffa prosigue diciendo:

Sin embargo, si a pesar de todo decides regresar a Viena, creo: a) que si fueras profesor en Cambridge, ciertamente aumentarían tus oportunidades de que te permitan salir de Austria; b) no habría ninguna dificultad a la hora de entrar en Inglaterra, una vez se te ha permitido salir de Austria (de Alemania, mejor dicho); c) *antes* de abandonar Irlanda o Inglaterra debes ir al consulado alemán, a que te cambien tu pasaporte por uno alemán: supongo que en breve comenzarán a hacerlo; y es más probable que te lo cambien aquí que en Viena; y, si vas a Austria con pasaporte alemán, hay muchas más probabilidades (aunque no la certeza absoluta) de que te dejen salir.

«Debes tener cuidado», le advertía Sraffa, «con varias cosas»:

- 1) si vas a Austria, debes decidirte a ocultar que descienes de judíos, o es seguro que te negarán el pasaporte;
- 2) no debes decir que tienes dinero en Inglaterra, pues entonces podrían obligarte a entregarlo al Reichsbank;
- 3) si en Dublín o en Cambridge el consulado alemán se pone en contacto contigo para que vayas a presentarte o a cambiar el pasaporte, ve con cuidado con lo que respondes, pues la menor salida de tono podría hacer que no volvieras nunca más a Viena;
- 4) ten mucho cuidado cuando escribas a tu familia, atente a los asuntos puramente personales, pues es seguro que las cartas son censuradas.

Con respecto a la cuestión del cambio de nacionalidad, Sraffa le advirtió que, si Wittgenstein se había decidido a solicitar la nacionalidad irlandesa, entonces debía hacerlo antes de que le fuera retirado el pasaporte austríaco, pues le sería más fácil como austríaco que como alemán. Por otro lado:

En las presentes circunstancias, yo no tendría escrúpulos a la hora de pedir la nacionalidad británica, si es la única que puedes adquirir sin esperar otros diez años de residencia: además, tienes amigos en Inglaterra que pueden ayudarte a conseguirla. Y desde luego un empleo en Cambridge te permitirá obtenerla rápidamente.

Sraffa, quien se marchaba a Italia el viernes siguiente, invitó a Wittgenstein a ir a Cambridge a discutir el asunto, siempre y cuando pudiera llegar a tiempo, pero le advertía: «Las cartas que me escribas a partir de entonces me serán enviadas a Italia, de modo que ten cuidado con lo que dices, pues puede que le estés escribiendo al censor italiano.» Finaliza: «Perdona por esta confusa carta», obligando a uno a preguntarse por los niveles de claridad y precisión que había alcanzado en el resto de la correspondencia.

«No me cabe duda de que te das cuenta de que ahora eres ciudadano alemán.» El día en que Sraffa escribió estas temidas palabras, el diario de Wittgenstein muestra que él se encontraba luchando precisamente contra la conciencia de ese hecho:

Me encuentro en una situación extraordinariamente difícil. Mediante la incorporación de Austria a Alemania me he convertido en ciudadano alemán. Se trata para mí de una circunstancia espantosa, pues ahora me encuentro sujeto a un poder que de ninguna manera reconozco.

Dos días más tarde, «en mi cabeza y con mi boca», estaba decidido a perder la nacionalidad austríaca, y se resignó al pensamiento de emigrar durante varios años: «No habrá gran diferencia. Pero el pensamiento de dejar sola a mi gente es espantoso.»

Al recibir la carta de Sraffa, Wittgenstein abandonó Dublín inmediata-

mente rumbo a Cambridge, a fin de discutir la situación con él. El 18 de marzo anotaba en su diario:

Sraffa me advirtió ayer de que en estos momentos no debo ir a Viena bajo ningún concepto, pues ahora no podría ayudar a mi familia y con toda probabilidad no me permitirían salir de Austria. No tengo *del todo* claro lo que debo hacer, pero, en el momento presente, creo que Sraffa tiene razón.

Tras esta conversación con Sraffa, Wittgenstein se decidió a pasar a la acción. En primer lugar se aseguró un trabajo académico en Cambridge, y luego solicitó la ciudadanía británica. En relación con ambos hechos, inmediatamente escribió a Keynes para pedirle ayuda. Comenzó explicándole la situación: que a causa de la anexión de Austria se había convertido en ciudadano alemán, y, mediante las Leyes de Nuremberg, en ciudadano judío: «Lo mismo que, naturalmente, mi hermano y mis hermanas (no sus hijos, *ellos* cuentan como arios).» «Debo decir», añadía, «que la idea de convertirme (o de ser) ciudadano alemán, dejando aparte todas las consecuencias desagradables, me resulte ATERRADORA. (Esto puede parecer una tontería, pero así es.)» Esbozaba los argumentos que le había dado Sraffa en contra de su marcha a Viena: que le quitarían el pasaporte austríaco, que, como judío, no se le entregaría un nuevo pasaporte, y, por tanto, no podría abandonar Austria ni conseguir un empleo. Al presentársele la elección entre ser un judío alemán o un profesor universitario inglés, se veía obligado, con cierta renuencia, a escoger esta última posibilidad:

La idea de adquirir la nacionalidad británica se me había *ocurrido* antes; pero siempre la he rechazado por esta causa: no deseo ser un simulacro-de-inglés (creo que entenderás lo que quiero decir). Sin embargo, la situación ha cambiado completamente. Pues tengo que elegir entre dos nacionalidades, una que me priva de *todo*, mientras que la otra, al menos, me permitiría trabajar en un país en el que he pasado, a intervalos, la mayor parte de mi vida adulta, he hecho a mis mejores amigos y he realizado lo mejor de mi obra.

... Por lo que se refiere a conseguir un empleo en Cambridge, puede que recuerdes que fui «profesor adjunto» durante cinco años... Ahora es *ese* puesto el que solicito, pues no hay otro vacante. De hecho ya había pensado hacerlo; aunque no ahora, sí quizá el próximo otoño. Pero ahora sería importante conseguir el trabajo *lo antes posible*; pues a) me ayudaría a obtener la nacionalidad y b) si me fallara esto último y tuviera que convertirme en «alemán», tendría más posibilidades de que me dejaran salir de Austria si tuviera un EMPLEO en Inglaterra.

Siguiendo el consejo de Sraffa, Wittgenstein le pidió a Keynes que le presentara a un procurador —«un experto en estas cosas»— para que le ayudara a solicitar su nacionalidad. «Quiero añadir que no tengo ninguna

dificultad financiera. Tendré unas 300 o 400 libras, y por tanto puedo resistir más o menos durante un año.»

La respuesta de Keynes a esta carta no se ha conservado, pero está claro que hizo lo que pudo para asegurarle a Wittgenstein un puesto en la universidad y para ayudarlo a obtener la ciudadanía británica. Sin embargo, y como era típico de él, Wittgenstein estaba angustiado porque Keynes malinterpretara su situación, y le envió la carta de Keynes a Pattisson, pidiéndole que la «oliera». Por encima de todo, le preocupaba que Keynes pudiera presentarle ante las autoridades universitarias y ante el Ministerio del Interior como perteneciente a la más lamentable de las especies, la del refugiado que está sin blanca. Se lo hacía sospechar el que Keynes hubiera insinuado que quizá la Junta de Ayuda Académica pudiera concederle una beca. Esta junta, le dijo a Pattisson, «es una entidad que ayuda a ciertas personas, por ejemplo refugiados que no tienen dinero, y creo que aceptar esta ayuda no sólo sería injusto por mi parte, sino también significaría que me han colocado en una categoría *enteramente* equivocada». Tan nervioso estaba por este punto que llegó a dudar de si debía utilizar la carta de presentación que Keynes le había dado para el procurador:

Esta carta de presentación me produce un vago temor; sólo con que estuviera ligeramente mal expresada podría hacer que las cosas fueran más difíciles para mí; podría, por ejemplo, presentarme como una especie de *refugiado* y poner énfasis en un aspecto erróneo del asunto.

Sus angustias resultaron infundadas. La universidad respondió rápidamente y se le dio un puesto de profesor, comenzando a dar clases al inicio del siguiente trimestre.

Una gran preocupación para Wittgenstein durante su larga espera del pasaporte británico fue la situación de su familia. Le resultaba difícil saber si corrían mucho o poco peligro, y tampoco se quedó tranquilo cuando, poco después del *Anschluss*, recibió esta nota (escrita en inglés):

Mi querido Ludwig:

No pasa ni un día sin que Mining y yo hablemos de ti; nuestros más cariñosos pensamientos siempre están contigo. Por favor, no te preocupes por nosotras, estamos muy bien y muy animadas y siempre felices de estar aquí. Verte de nuevo será nuestra mayor alegría.

Siempre tuya, con todo mi amor,
Helene

En su diario no hizo caso de esta nota (sin duda de manera correcta), calificándola de «noticias *aparentemente* tranquilizadoras de Viena. Obviamente escritas para el censor».

De hecho, tanto Helene como Hermine tardaron bastante en recono-

cer el peligro que corrían, y cuando fueron conscientes de él se dieron al pánico. Hermine recuerda cómo, una mañana poco después del *Anschluss*, Paul anunció, con una voz llena de terror: «¡Nos consideran judíos!» Hermine comprendió por qué tal cosa llenaba de pavor el corazón de Paul. Su carrera como concertista de piano le importaba mucho, y como judío que era no se le permitiría tocar en público; además, le gustaba dar largos paseos por el campo, y todos esos signos que proclamaban «*Juden verboten*» debían hacer que sus paseos fueran bastante menos agradables. Pero por lo que a Hermine se refiere, el hecho de que fuera considerada judía bajo la ley alemana contaba muy poco. Pasó casi toda su vida en el interior de sus cuatro paredes, y dejando aparte el hecho de que algunas de las personas que la saludaban en público dejaran de hacerlo, su vida seguiría siendo más o menos la misma.

Al principio, Paul intentó obtener garantías de que su familia sería tratada como aria, en virtud de que habían sido siempre ciudadanos leales y patriotas, y habían hecho mucho por su país. A este fin, él y Gretl (que, como ciudadana norteamericana, no corría ningún peligro), viajaron a Berlín para negociar con las autoridades nazis. Su petición no consiguió nada. Se les dijo que a menos que pudieran aportar pruebas de un segundo abuelo ario, seguirían siendo judíos.

Otra rama de la familia, los descendientes de la tía Milly, se esforzaron por conseguir unas credenciales arias para Hermann Christian Wittgenstein. En los archivos de Berlín se conserva un informe escrito por Brigitte Zwiauer, la nieta de Milly, abogando en favor de Hermann Christian. Se dirige al Reichstelle für Sippenforschung («Departamento de Investigación Genealógica», el ministerio nazi responsable de decidir quién era ario y quién no), y afirma que Hermann Christian es conocido en la familia por ser el hijo ilegítimo de un miembro de la principesca familia de Waldeck. Zwiauer admite que no hay ninguna prueba directa de ello, pero pone énfasis en que tampoco hay prueba de lo contrario; aunque Hermann Christian creció dentro de la comunidad judía, no hay pruebas de que sea hijo de judío. Como prueba indirecta de sus orígenes arios, incluye una fotografía de los once hijos de Hermann y Fanny. «Que éstos niños descendan de dos padres completamente judíos», arguye, «nos parece biológicamente imposible.» El informe señala que fue el propio Hermann quien escogió el segundo nombre de «Christian», y que fue un conocido antisemita que en su vida adulta evitó relacionarse con la comunidad judía y no permitió que sus hijos se casaran con judíos. El informe está fechado el 29 de septiembre de 1938, pero no se hizo caso de su alegato hasta un año más tarde, cuando los nazis vieron ciertas ventajas en aceptarlo.

Hermine, Gretl y Helene no tenían nada que ver con este informe. Por lo que a ellas se refería, Hermann Christian era el hijo de Moses Maier, y si eso significaba que, bajo la ley alemana, se les consideraba judíos, pues que así fuera. Probablemente, Paul habría dado todos los pasos necesarios para huir de las consecuencias de ser judío en el *Reich* alemán. De hecho, no albergaba ninguna esperanza de que le reclasificaran, y por

tanto lo único que deseaba era abandonar la Gran Alemania lo antes posible. Instó a Hermine y a Helene a que hicieran lo mismo: dejarlo todo e ir a Suiza. Arguyó que cuando una casa está ardiendo lo más juicioso es saltar por la ventana y dejar dentro las propias posesiones. Hermine, sin embargo, era incapaz de abandonar a sus amigos, su familia y su adorado Hochreit, y Helene tampoco era capaz de afrontar el hecho de abandonar a sus hijos y nietos. Ambas rehusaron irse. En julio de 1938, tras muchos desabridos intercambios de palabras, Paul abandonó a sus hermanas y se fue solo a Suiza.

Helene y Hermine abandonaron Viena para pasar el verano en el Hochreit, convencidas de que su condición de judías no les suponía ningún peligro. Fue Gretl quien les hizo abandonar tal convicción, cuando en septiembre llegó al Hochreit y les dijo que, fuera de Alemania, era creencia común entre aquellos que estaban bien informados que la guerra estallaría en cualquier momento (eran los días de la crisis checoslovaca), y que se sabía también que los judíos alemanes serían reunidos y ubicados en campos de concentración, donde serían insuficientemente alimentados y muy mal tratados. Gretl instó a Hermine y Helene a abandonar Austria.

Por entonces, sin embargo, a los judíos alemanes ya no se les permitía entrar en Suiza, y hubo que idear otro plan. A sugerencias de Gretl, Hermine consintió en comprar pasaportes yugoslavos para ella y para Helene a un abogado judío de Viena. Parece ser que ella creía que éste era el modo en que el gobierno yugoslavo concedía la nacionalidad, pues dice que no tenía ni idea de estar comprando pasaportes falsos hasta que Arvid Sjögren, que viajó a Yugoslavia en nombre de ellas para recoger los pasaportes, las informó de que se habían fabricado en un taller especializado en documentos falsos.

Sin embargo, Hermine siguió adelante con el plan y viajó a Munich para obtener visados para Suiza utilizando los pasaportes falsos. Poco después, la policía comenzó a investigar esta fuente concreta de falsificaciones, y antes de que pudieran huir a Suiza, Hermine y Helene fueron arrestadas, junto con Gretl y Arvid. Todos ellos pasaron dos noches en la cárcel, a excepción de Gretl, que fue retenida durante otra noche. En el juicio que siguió, Gretl hizo todo lo posible para presentarse como la única responsable de todo el fiasco, pretensión aceptada por el magistrado, aunque, según Hermine, la mejor defensa que tuvieron fue su aspecto y su manera de hablar. Aparecieron ante el tribunal no como un grupo de judíos mugrientos, malolientes y vestidos con su caftán como los que describe Hitler en el *Mein Kampf*, sino como orgullosos miembros de una familia rica y famosa de la alta burguesía austríaca. Los cuatro fueron absueltos de los cargos presentados en su contra.

Es imposible decir hasta qué punto estaba Wittgenstein al corriente de este asunto. Lo suficiente, sin embargo, como para estar enfermo de preocupación por la situación de sus hermanas. En una carta a Moore de octubre de 1938 habla de «la gran tensión nerviosa de los últimos dos meses», y atribuye el hecho a que: «Mi familia de Viena pasa por graves proble-

mas.» La espera del pasaporte británico se le hacía casi insoportable, y anhelaba poder utilizarlo para viajar a Viena y hacer lo que pudiera por sus hermanas. En medio de toda esta angustia, la visión de Neville Chamberlain regresando de Munich y proclamando «Paz para nuestra época» era algo difícil de soportar. Le envió a Gilbert Pattison una de las postales editadas para celebrar el «éxito» de Chamberlain. Tras la foto de Chamberlain y su esposa, la leyenda reza: «El peregrino de la paz. ¡Bravo! Mr. Chamberlain.» En la parte de atrás, Wittgenstein escribió: «Caso de que necesites un emético, aquí tienes uno.»

En el invierno de 1938-1939, el Reichsbank comenzó a hacer investigaciones acerca de las grandes cantidades de moneda extranjera que poseía la familia Wittgenstein. Bajo la ley nazi, el Reichsbank tenía el poder de obligar a la familia a entregarles su dinero. Sin embargo, y debido al complicado arreglo que se había dispuesto para la posesión de la fortuna, les resultó bastante difícil ponerle las manos encima. Tal circunstancia le sugirió a Gretl otra posibilidad para garantizar la seguridad de sus hermanas: consentirían en entregar las divisas si se les concedía una declaración escrita de que Hermine y Helene serían tratadas como arias.

De este modo comenzó una larga serie de negociaciones entre las autoridades de Berlín y los Wittgenstein, que culminó cuando los nazis consintieron en aceptar el informe preparado por Brigitte Zwiauer el año anterior en compensación por la transferencia de las divisas de los Wittgenstein. Las negociaciones se complicaron a causa del desacuerdo entre Paul y el resto de la familia. Paul, que por entonces había abandonado Suiza y vivía en Estados Unidos, estaba en contra de negociar con los nazis a fin de satisfacer el perverso deseo de sus hermanas de permanecer en Austria. Argumentó que no estaría bien ayudar a los nazis poniendo en sus manos una fortuna de ese calibre. (Hermine atribuye este último argumento de Paul a sus consejeros, quienes, señala, eran sin excepción judíos: como si sólo a un judío pudiera ocurrírsele tan pertinente consideración.)

Esta disputa duró toda la primavera de 1939. Gretl hizo numerosos viajes entre Nueva York, Berlín y Viena con la intención de llegar a un acuerdo que dejara satisfechas a ambas partes, y el asunto todavía no estaba resuelto cuando Wittgenstein recibió finalmente su pasaporte británico el 2 de junio de 1939. Apenas un mes más tarde lo utilizó para viajar a Berlín, Viena y Nueva York, con el objeto de ayudar a Gretl a llegar a un acuerdo. No fue, tal como dice Hermine, un asunto que encajara ni con la experiencia ni con el temperamento de su hermano. Además (aunque ella no lo señale), no se le podía escapar la ironía que suponía sobornar a los nazis para que aceptaran una mentira acerca de algo de lo que se había confesado hacía sólo dos años. No obstante, entró en las negociaciones con toda la considerable precisión y tenacidad de que era capaz. «Y sí», añade Hermine, «en Nueva York no logró lo que tenía en mente, entonces no hay que culparle a él.» Y deja bien claro que a quien hay que culpar es a Paul.

A pesar de las objeciones de Paul, el resultado de estas negociaciones

fue que una gran parte de la fortuna familiar fue transferida desde Suiza al Reichsbank, y la Reichstelle für Sippenforschung envió una declaración formal a su oficina de Viena afirmando que Hermann Christian Wittgenstein era, sin restricciones, *deutschblütig*. Por consiguiente, en agosto de 1939, Hermine, Helene y todos los demás nietos de Hermann Christian recibieron sus certificados en los que se afirmaba que eran *Mischlinge* (que tenían sangre judía) y no judíos. Posteriormente, en febrero de 1940, las autoridades de Berlín fueron aún más lejos, y publicaron una declaración afirmando que la regulación referente a los *Mischlinge* no era aplicable a los descendientes de Hermann Christian Wittgenstein, y que «su clasificación racial bajo la Ley de Ciudadanía del Reich [las Leyes de Nuremberg] no presenta ninguna otra dificultad». De este modo, Helene y Hermine pudieron sobrevivir a la guerra en medio de una relativa tranquilidad.

20. EL PROFESOR RENUENTE

Si Wittgenstein hubiera regresado alguna vez a Cambridge de no ser por el *Anschluss*, es algo que resulta imposible saber. Sus intentos por encontrar una posición en la vida fuera del mundo académico habían sido, sin embargo, como mucho, poco convincentes. Aunque a veces hablaba de encontrar un empleo entre gente «normal», tal como había animado a hacer a Skinner y a Hutt, parece que él mismo no se esforzó mucho en ese sentido. Sus planes de trabajar en Rusia y/o estudiar para médico, aunque seguidos con gran determinación, jamás llegaron a cristalizar en una intención firme e inequívoca. Quizá habría seguido buscando y encontrando la paz mental que necesitaba para acabar su libro, tal vez en Dublín, con Drury, o en Noruega, viviendo solo. Pero sus ahorros, unas 300 o 400 libras, no le hubieran durado toda la vida. Con el tiempo habría tenido que encontrar un empleo remunerado. Es decir, tal como se lo expresó a Moore en 1930, tendría que haber encontrado a alguien para quien tuviera alguna utilidad el tipo de cosas que él producía. Y el lugar en el que estos bienes tenían más demanda era, inevitablemente, la vida académica y, en particular, Cambridge. Por tanto resulta perfectamente verosímil pensar que en un momento u otro hubiera acabado solicitando una plaza de profesor. Lo que podemos decir con toda certeza, sin embargo, es que, de no haber sido por el *Anschluss*, no habría ocurrido en una fecha tan temprana como el mes de abril de 1938.

Y no sólo porque Wittgenstein no estuviera nada ansioso por regresar a la enseñanza, sino también porque le daba un poco de miedo su relación con Francis. Tal como indican las entradas de sus diarios en los primeros días de ese nuevo año, estaba profundamente preocupado por la sensualidad que existía entre los dos, y le angustiaba pensar en si, al menos por su parte, tales deseos sensuales eran compatibles con el verdadero amor. Habría preferido amar a Francis a distancia, lejos de la tentación de su «susceptibilidad» sensual. Y aun con todo, su miedo a perder a Francis le había traído de nuevo a Cambridge, y más firmemente que nunca hacia la esfera de la tentación.

A su regreso se mudó a la habitación de Francis, sobre la tienda de ultramarinos de East Road, y durante un año vivieron tal como Francis había deseado vivir, como una pareja. El período de Francis como colabora-

dor en el trabajo de Wittgenstein hacía tiempo que había llegado a su fin. Mientras Wittgenstein daba clases y trabajaba en su libro, Francis seguía con su empleo en la fábrica. No hay ninguna carta de Francis escrita durante este período, ni tampoco ninguna observación relevante de Wittgenstein entre sus notas en clave, de manera que no sabemos cómo ni por qué su relación se deterioró durante ese año. Todo lo que sabemos es que allá por 1939 había ido a peor, y que durante los dos años siguientes fue sólo el amor inmarcesiblemente fiel, incluso pegajoso, de Francis lo que impidió el fin de sus relaciones. Parece ser que el amor de Wittgenstein por Francis no sobrevivió —quizá no fue capaz de sobrevivir— a la proximidad física que había anhelado y temido al mismo tiempo.

Entre los estudiantes que tenía en esa época, Wittgenstein encontró una nueva generación de discípulos. A fin de que sus clases no rebasaran el número de alumnos más allá del cual se sentía incómodo, no las anunció, tal como solía hacerse, en el *Cambridge University Recorder*. En lugar de eso, les pidió a John Wisdom, Moore y Braithwaite que se lo dijeran a aquellos estudiantes que pudieran estar interesados. No había más de diez estudiantes. Entre este selecto grupo estaban Rush Rhees, Yorick Smythies, James Taylor, Casimir Lewy y Theodore Redpath. La clase era lo suficientemente pequeña como para que todos ellos llegaran a conocer a Wittgenstein bastante bien, aunque fueron Rhees, Taylor y Smythies quienes durante esa época se convirtieron en amigos particularmente íntimos.

Las clases tenían lugar en las habitaciones de Taylor. Éste, al que casi no se menciona en las semblanzas publicadas, era canadiense, graduado en la Universidad de Toronto, y había ido a Cambridge para estudiar con G. E. Moore, y a través de éste se hizo amigo de Wittgenstein. Después de la guerra se le ofreció una plaza de profesor de filosofía en una universidad australiana, pero murió en una reyerta de bar en Brisbane, mientras se dirigía a tomar posesión de la plaza. Smythies es una de esas misteriosas figuras que aparecen repetidamente en los textos publicados, pero de las que se dice muy poco. Era un devoto discípulo de Wittgenstein, y un verdadero personaje wittgensteniano en el sentido de que, aunque nunca llegó a ser un filósofo profesional, jamás dejó de tomarse en serio y con profundidad los problemas filosóficos. Siguió siendo íntimo amigo de Wittgenstein durante el resto de la vida de éste. Cuando abandonó Cambridge se convirtió en bibliotecario en Oxford. En una época posterior de su vida sufrió una esquizofrenia paranoide y fue paciente de Maurice Drury. Murió en trágicas circunstancias en 1981. En relación a estas personas, hay que recordar que aquellos sobre quienes Wittgenstein tuvo más influencia, en particular en los años treinta (pensamos en Drury, Skinner y Hutt, y también en Smythies) no entrarían a formar parte de la vida académica. Por tanto, existe un relevante e importante aspecto de la influencia de Wittgenstein que no se refleja ni puede reflejarse en el gran corpus de literatura académica que su obra ha inspirado. El único de éstos que ha

publicado algo es Maurice Drury, cuya recopilación de ensayos sobre temas filosóficos y psicológicos, *El peligro de las palabras*, aunque casi completamente ignorado en la literatura secundaria, es, en sus actitudes y preocupaciones, más genuinamente wittgensteniano que cualquier otro texto secundario.

De vacaciones de su último año como estudiante de medicina, Drury consiguió asistir a una de las clases que Wittgenstein dio en el nuevo curso. Durante esta clase, Wittgenstein le dijo a uno de los estudiantes que dejara de tomar notas:

Si anota estas observaciones espontáneas, algún día alguien puede publicarlas como mis opiniones ponderadas. No quiero que eso se haga. Pues ahora hablo libremente a medida que me llegan las ideas, pero todo esto debe pensarse mucho más y expresarse mejor.

Por suerte, no se hizo caso de tal petición, y las notas de esas clases incluso se han publicado.¹

Estas clases son algo único en la obra de Wittgenstein. Sólo el tema que abordan ya las haría únicas, pues no tratan de matemáticas ni de filosofía en general, sino de estética y de las creencias religiosas. Esta diferencia es menos radical de lo que podría parecer, pues Wittgenstein trae a colación en la discusión de estos temas muchos de los mismos ejemplos que había utilizado en otros contextos —la Prueba Diagonal de Cantor, la confusión entre causa y razón, etc.—, de forma que su manera de abordar la estética no es muy distinta, por ejemplo, de sus discusiones acerca de la filosofía de las matemáticas o de la filosofía de la psicología. Lo que distingue a estas clases es su tono. Precisamente porque hablaba de un modo espontáneo y despreocupado, constituyen una de las afirmaciones menos ambiguas del propósito que le guiaba en la filosofía, y de cómo este propósito se relaciona con su *Weltanschauung* personal. En ellas queda claro que su objetivo no es simplemente, tal como había expresado en el *Cuaderno azul*, poner sobre el tapete el daño que se hace cuando los filósofos «ven el método de la ciencia ante sus ojos y se sienten irresistiblemente tentados a hacer preguntas y responderlas en la manera en que lo hace la ciencia»; se trataba, de modo más general, de denunciar el desdichado efecto que la adoración de la ciencia y del método científico han tenido sobre la totalidad de nuestra cultura. La estética y las creencias religiosas son dos ejemplos —para Wittgenstein, naturalmente, ejemplos de crucial importancia— de áreas de la vida en las que el método científico no es el apropiado, y en las que los esfuerzos por aplicarlo conducen a la distorsión, la superficialidad y la confusión.

Wittgenstein dijo a sus alumnos que lo que él hacía era «convencer a la gente de que cambiara su manera de pensar». Dijo que estaba «haciendo

1. Véase *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett (Blackwell, 1978).

propaganda» de una manera de pensar que se oponía a otra. «Me siento honradamente disgustado con la otra», añadió. A la «otra» la identificaba con la adoración de la ciencia, y por tanto dedicaba parte de las clases a execrar de lo que consideraba poderosas y dañinas formas de evangelismo de esta adoración, como por ejemplo las obras científicas de divulgación de esa época, como *El universo misterioso*, de Jean:

Jean ha escrito un libro titulado *El universo misterioso*, y yo lo detesto y lo llamo engañoso... Tomad el título... Yo diría que el título de *El universo misterioso* incluye una especie de idolatría, en la que el ídolo es la ciencia y el científico.

Al abordar la estética, Wittgenstein no intentaba aportar nada a la disciplina filosófica que lleva este nombre. La mismísima idea de que pudiera existir tal disciplina era consecuencia, o quizá un síntoma, de lo «otro». En lugar de eso intentaba rescatar cuestiones de apreciación artística de esa disciplina, en concreto de la idea de que pudiera haber una ciencia de la estética:

Podríais pensar que la estética es una ciencia que nos dice lo que es hermoso... es una idea casi demasiado ridícula para decirla en palabras. Supongo que también debería decirnos qué tipo de café sabe bien.

Cuando Rhees interrogó a Wittgenstein acerca de su «teoría» del deterioro (refiriéndose a uno de los ejemplos de Wittgenstein, el del deterioro de la tradición musical alemana), éste reaccionó con horror ante la palabra: «¿Cree usted que yo tengo una teoría? ¿Cree usted que estoy diciendo qué es el deterioro? Lo que yo hago es describir cosas distintas llamadas deterioro.»

En lugar de intentar responder a las tradicionales cuestiones de estética («¿Qué es la belleza?, etc), Wittgenstein da una serie de ejemplos que muestran que la apreciación artística no consiste (tal como uno podría creer al leer algunas discusiones filosóficas de estética) en quedarse de pie delante de un cuadro y decir: «Esto es hermoso.» La apreciación toma una asombrosa variedad de formas, que difieren de cultura en cultura, y que con frecuencia consisten en no *decir* nada. La apreciación será *mostrada*, tanto mediante acciones como mediante palabras, a través de ciertos gestos de disgusto o satisfacción, por la manera en que leemos una obra poética o interpretamos una obra musical, por la frecuencia en que leemos o escuchamos la misma obra, y por cómo lo hacemos. Estas formas distintas de apreciación no tienen nada en común que pueda aislarse para responder a la pregunta: «¿Qué es la apreciación artística?» En lugar de eso están unidas por una complicada serie de «parecidos de familia». De este modo:

No sólo es difícil describir en qué consiste la apreciación, sino imposible. Para describirlo tendríamos que describir todo el entorno.

Por encima de todo, al buscar la respuesta al porqué y al cómo de la comprensión estética, no buscamos una explicación *causal*. No existe ninguna ciencia de la estética, y los resultados de otras ciencias, como por ejemplo la física, o de pseudociencias, como la psicología, tampoco pueden aplicarse a estas cuestiones. Wittgenstein cita dos tipos de explicación de la obra de Freud que ilustran, respectivamente, el tipo de reduccionismo que, según él, había que evitar a toda costa, y el otro «estilo de pensamiento» que intentaba fomentar.

La primera procede de *La interpretación de los sueños*, y se refiere a la «explicación» por parte de Freud de lo que sus pacientes le habían descrito como un sueño bonito. Al volver a narrar el sueño, Freud pone ciertas palabras en mayúscula para indicar —con un movimiento de cabeza y un guiño, como si dijéramos— las alusiones sexuales:

Ella descendía de una altura... Tenía en la mano una GRAN RAMA; de hecho era como un árbol, cubierta de FLORES ROJAS... A continuación ella vio, tras haber descendido, a un criado que estaba peinando un árbol parecido, es decir, que él estaba utilizando un TROZO DE MADERA para extraer ESPESOS MECHONES DE PELO que colgaban de él como musgo.

Etcétera. Posteriormente, en el sueño, la mujer se encuentra con personas que cogen ramas y las arrojan a la carretera mientras se echan (SE ECHAN) en el suelo. Ella pregunta si puede coger una: es decir, explica Freud, si puede bajar una, es decir masturbar (en alemán, la frase «bajársela» es equivalente al inglés «cascársela»). Freud añade: «Cuando lo hubo interpretado, el paciente no tardó en tomarle aversión a ese bonito sueño.»

La respuesta de Wittgenstein a esto es decir que Freud ha engañado a su paciente: «Yo le diría al paciente: “¿Acaso estas asociaciones hacen que el sueño no sea hermoso? Era hermoso. ¿Por qué no iba a serlo?”» La reducción que hace Freud de los elementos bonitos del sueño a una insinuación obscena posee un cierto encanto, una cierta fascinación, pero es equivocado decir que Freud nos ha mostrado cuál es el sentido *real* del sueño. Wittgenstein lo comparaba a la afirmación: «Si hiervo a Redpath a 200 grados centígrados, todo lo que quedará de Redpath cuando se evapore el agua serán cenizas, etc. Esto es lo que Redpath es realmente.» Decir esto, afirma, puede tener cierto encanto, «pero, cuando menos, sería engañoso».

El tipo de explicaciones freudianas que Wittgenstein mencionaba con aprobación eran las contenidas en *El chiste y su relación con el inconsciente*. Wittgenstein no da ejemplos, pero quizá uno bastará. En la primera parte del libro, Freud habla de un chiste que aparece en *Reisebilder*, de Heine. Uno de los personajes de Heine, un humilde vendedor de lotería, al jactarse de sus relaciones con el barón Rothschild, señala: «Me trataba como a un igual, muy familloniariamente.» La razón de que esto nos haga reír, señala Freud, no es sólo que sea una inteligente abreviación del pensamiento de que Rothschild trataba al hombre como a su igual, muy fami-

liarmente, hasta el punto en que es capaz de hacerlo un millonario, sino porque también existe un pensamiento secundario suprimido: que de hecho hay algo bastante desagradable en ser tratado con condescendencia por un rico.

Si nos inclinamos a aceptar este tipo de explicación, pregunta Wittgenstein, ¿en qué nos basamos?

«Si no es causal, ¿cómo sabes que es correcto?» Tú dices: «Sí, es correcto.» Freud transforma el chiste en algo distinto que nosotros reconocemos como expresión de una cadena de ideas que nos lleva de un extremo al otro del chiste. Una narración completamente nueva de una explicación correcta. No una que esté de acuerdo con la experiencia, sino una admisible.

Ponía énfasis en que era esencial a este tipo de explicación el «Dar la explicación admisible. Éste es todo el sentido de la explicación.» Y éste es precisamente el tipo de explicación que uno quiere en estética: no la que establece una causa por la que algo sea hermoso o por la que consideremos que algo es hermoso, sino, por contra, al mostrar relaciones que no hemos visto previamente, *muestra* en qué es hermoso: muestra por qué, por ejemplo, una cierta pieza musical o una obra de teatro o un poema se consideran correctamente como una gran obra.

En estas clases, Wittgenstein da algunos ejemplos entresacados de su propia experiencia de qué sucede cuando uno comienza a comprender la grandeza de una obra artística. Dijo que había leído la obra de Friedrich Klopstock, un poeta del siglo XVIII, y que inicialmente no había visto nada. Luego se dio cuenta de que la manera correcta de leerlo era acentuar las sílabas de manera irregular:

Cuando leí sus poemas de esta manera nueva, dije: «Ajá, ahora sé por qué hizo esto.» ¿Qué había sucedido? Había leído todo eso y me había sentido moderadamente aburrido, pero cuando lo leí de esa manera peculiar, intensamente, sonreí y dije: «Esto es algo *grande*, etc.» Pero podía no haber dicho nada. Lo importante es que lo leí una y otra vez. Cuando leía esos poemas matizaba gestos y expresiones faciales que eran lo que llamaríamos gestos de aprobación. Pero lo importante es que leí los poemas de manera totalmente distinta, más intensamente, y les dije a los demás: «¡Mira! Así es como hay que leerlos.»

Otro ejemplo que podía haber puesto era *El rey del salón oscuro*, de Rabindranath Tagore. Wittgenstein había leído por primera vez esta obra, en una traducción alemana (la versión original era en bengalí), en 1922, cuando Tagore estaba en la cúspide de su fama y era enormemente popular en Europa, en especial en Austria y Alemania. Le había escrito a Engelman que, a pesar de su gran sabiduría, la obra no había conseguido dejar huella en él. No le había *conmovido*.

Me da la impresión de que toda esa sabiduría procede de la nevera; no me sorprendería enterarme de que le ha llegado toda de segunda mano leyendo y escuchando (exactamente de la misma manera como tantos de nosotros adquirimos nuestro conocimiento de la sabiduría cristiana) en lugar de proceder de su propio y genuino *sentimiento*. Quizá no comprendo su tono; a mí no me parece el tono de un hombre poseído por la verdad (*Como por ejemplo el tono de Ibsen*). Sin embargo, es posible que la traducción abra una grieta que yo no puedo traspasar. Lo leí todo *con interés*, pero sin que me atrapara. Esto no me parece una buena señal. Pues es un tema que debería haberme atrapado... ¿o estoy tan apagado que ya nada me emociona? Una posibilidad, sin duda. Ni por un momento tengo la sensación de que ocurra algún drama. Simplemente entiendo la alegoría de manera abstracta.

Justo unos pocos meses después de esto, le escribió a Hänsel diciéndole que había estado relejendo a Tagore, «y esta vez con mucho más placer». «Ahora creo», le dijo a Hänsel, «que *ciertamente* hay en él algo grande.» Posteriormente, *El rey del salón oscuro* se convirtió en uno de sus libros favoritos, uno de los que habitualmente regalaba o prestaba a sus amigos. Y más o menos en la época de sus clases sobre estética relejó la obra junto con Yorick Smythies, esta vez en una traducción inglesa hecha por el propio Tagore. Parece ser que de nuevo la traducción abrió una grieta, y a fin de superarla —a fin de, como si dijéramos, descongelar el texto— Smythies y Wittgenstein prepararon su propia traducción. Entre los papeles de Smythies se encontró una versión mecanografiada de su versión del Acto II de la obra, con el encabezamiento:

EL REY DEL SALÓN OSCURO, de Rabindranath Tagor [*sic*], traducida del inglés de Rabindranath Tagor al inglés utilizado por L. Wittgenstein y Yorick Smythies por L. Wittgenstein y Yorick Smythies.

Casi todos los cambios introducidos por Smythies y Wittgenstein sustitúan la dicción «poética» y anticuada de Tagore por palabras y expresiones modernas e idiomáticas. De este modo, donde Tagore pone «salón» ellos ponen «habitación» (excepto en el título), y donde Tagore: «No sufría parvedad de habitaciones», ellos escribieron: «No le faltaban habitaciones», etcétera.

La obra es una alegoría del despertar religioso, y se hace eco de muchos de los pensamientos del propio Wittgenstein sobre el tema. El rey del título nunca es visto por sus súbditos, y algunos incluso dudan de su existencia, mientras que algunos creen que es tan feo que no quiere darse a conocer. Otros, como la sirvienta Surangama, son tan devotos del rey y le rinden un culto tal que no piden *verle*; *saben* que es un ser sin parangón con los demás mortales. Sólo estas personas que han superado completamente su orgullo al someterse a su amo, perciben cuándo el rey se acerca y cuándo está presente. La obra gira en torno al despertar religioso

—o, podríamos decir, a la humillación, la subyugación— de la esposa del rey, Sudarshana. Al principio se la presenta como una reina orgullosa, que lamenta la crueldad de su marido, con el que sólo puede reunirse en una habitación que siempre está a oscuras. Ella anhela verle, para saber si es atractivo, y como consecuencia de este anhelo se enamora de otro rey, al que conoce en el mundo exterior y al que confunde con su marido. Sólo cuando este error la ha llevado a la completa desesperación, cuando se siente totalmente humillada y degradada y se ha despojado de su orgullo, puede reconciliarse con su verdadero marido, ante el que se inclina con total servitud. Es decir, sólo cuando la reina Sudarshana se ha rebajado al nivel de la sirvienta Surangama puede alcanzar la iluminación. La obra acaba cuando ella se da cuenta de que el rey le ha otorgado *todo* lo que tiene valor real, y entonces él puede decirle: «Ven, ven conmigo ahora, vamos fuera... *¡a la luz!*»

La parte de la obra traducida por Wittgenstein y Smythies es una conversación entre Surangama y Sudarshana en la que la sirvienta intenta explicarle a la reina cómo se volvió totalmente devota del rey, a pesar de no haberle visto nunca y haberle causado un gran sufrimiento cuando desterró a su padre del reino. Cuando el rey exilió a su padre, pregunta la reina, ¿no se sintió Surangama amargamente oprimida? «Me puse furiosa», replica la sirvienta:

Estaba en el camino de la ruina y la destrucción: cuando ese camino se me cerró, me pareció que me había quedado sin apoyo alguno, sin ayuda ni cobijo. Deliré y rabié, como un animal salvaje en una jaula: en mi cólera impotente quería hacer pedazos a todo el mundo.

«¿Pero cómo pudiste convertirte en devota de un rey que te había hecho todo eso?» pregunta Sudarshana. «¿Cuándo tuvo lugar este cambio en tus sentimientos?» «No sabría decírtelo», replica:

Yo misma no lo sé. Llegó un día en que toda la rebeldía que había en mí se supo derrotada, y entonces toda mi naturaleza descendió hasta el polvo en humilde resignación. Y a continuación vi..., vi que él era tan incomparable en belleza como lo era en espanto. Estaba salvada, estaba rescatada.

La traducción que hizo Wittgenstein de Tagore podría leerse provechosamente en conjunción con sus clases acerca de las creencias religiosas, pues, en los pasajes que tradujo, Tagore expresa el ideal religioso del propio Wittgenstein. Es decir, que, al igual que Surangama, Wittgenstein no deseaba ver a Dios ni encontrar razones de su existencia. Creía que si se vencía *a sí mismo* —si llegaba un día en que toda su naturaleza descendiera «hasta el polvo en humilde resignación»—, entonces Dios, como si dijéramos, llegaría hasta él; estaría salvado.

En sus clases acerca de las creencias religiosas, se concentra sólo en la

primera parte de esta convicción: el rechazo de la necesidad de tener razones para creer en la religión. En su rechazo de la aplicación del pensamiento científico, estas clases forman una unidad con las que versan sobre estética. También podrían verse como una elaboración de su observación a Drury: «Entre Russell y los curas han hecho un daño infinito, infinito.» ¿Por qué emparejar a Russell con los curas en su condena? Porque ambos alentaban la idea de que la justificación filosófica de las creencias religiosas es necesaria para que tales creencias posean alguna credibilidad. Tanto el ateo, que se mofa de la religión porque no ha encontrado *pruebas* de sus dogmas, como el creyente, que intenta *probar* la existencia de Dios, caen víctimas de lo «otro»: de idolatrar el pensamiento científico. Las creencias religiosas no son análogas a las teorías científicas, y no deberían ser ni aceptadas ni rechazadas siguiendo el mismo criterio.

El tipo de experiencia capaz de hacer que un hombre sea religioso, insiste Wittgenstein, no tiene nada que ver con la experiencia de extraer una conclusión de un experimento, ni de extrapolarla a partir de una serie de datos. Toma como ejemplo a alguien que sueña con el Juicio Final, y que dice que sabe cómo será:

Supongamos que alguien dice: «Ésa es una prueba muy pobre.» Yo diría: «Si la quieres comparar con la evidencia de que va a llover mañana, no es una prueba en absoluto.» Puede que forzando el razonamiento consiga que tal cosa parezca una prueba. Pero puede que como prueba sea aún algo más ridículo. Pero entonces, yo podría decir: «Basa usted su creencia en una prueba sumamente débil, por decirlo suavemente.» ¿Por qué debería ver este sueño como una evidencia, midiendo su validez como si midiera la validez de la evidencia de que va a ocurrir un fenómeno meteorológico?

Si lo comparamos con lo que en el terreno de la ciencia denominamos prueba, no podemos darle crédito a nadie que diga en serio: «Bueno, tuve ese sueño... por tanto... El Juicio Final.» Podría decir: «Como patochada, es demasiado grande.» Si de pronto anotaras números en la pizarra y luego dijeras: «Ahora, voy a sumar», y a continuación dijeras: «2 y 21 son 13», etc., yo diría: «Esto no es una patochada.»

Acerca de la cuestión de cómo *debemos* aceptar o rechazar las creencias religiosas, y de qué hemos de creer en relación a cosas como la existencia de Dios, el Juicio Final, la inmortalidad del alma, etc., en estas clases Wittgenstein se muestra un tanto evasivo:

Supongamos que alguien dijera: «¿En qué crees, Wittgenstein? ¿Eres un escéptico? ¿Sabes si sobrevivirás a la muerte?» Yo diría, y es un hecho: «No lo puedo decir. No lo sé», porque no tengo una idea clara de lo que digo al decir «Yo no cese de existir», etc.

Resulta claro a partir de observaciones escritas en otros lugares (por

ejemplo en sus observaciones escritas cuando viajaba en barco a Bergen y citadas anteriormente), que creía que si pudiera llegar a creer en Dios y en la Resurrección —sólo con que pudiera darles algún *significado* a la expresión de estas creencias— no sería porque había encontrado ninguna prueba, sino porque había sido redimido.

Y aun así existe una duda persistente e inoportuna en relación con cómo Wittgenstein esperaba o tenía la esperanza de que tuviera lugar esta redención: si, por así decirlo, estaba en manos de Dios.

Acerca de esta importante cuestión, *El rey del salón oscuro*, al igual que Wittgenstein, se muestra ambiguo. Una vez que Sudarshana ha sido salvada, le dice al rey: «No sólo eres hermoso, mi señor..., ¡sino que estás más allá de cualquier comparación!» A lo cual el rey replica: «Aquello que puede ser comparable a mí está dentro de ti misma.» «Si esto es así», dice Sudarshana, «entonces eso también está más allá de toda comparación.»

Tu amor vive dentro de mí: tú te reflejas en ese amor, y ves tu cara reflejada en mí: nada de eso es mío, es todo tuyo.

Y, aun con todo, en los demás momentos de la obra es el rey quien sostiene el espejo. Aquellos que creen que es feo, se nos dice, lo creen porque se imaginan al rey según la imagen de ellos mismos que ven reflejada allí. Y de este modo uno querría preguntar si «eso que está más allá de toda comparación» está dentro de nosotros o no. ¿Qué tenemos que hacer a fin de verlo: lustrar el espejo que es nuestro yo de manera que *ello* pueda reflejarse, o mirar el espejo con los ojos bien abiertos y verlo reflejado *en nosotros mismos*? Quizá aquí podamos arremeter contra los límites del lenguaje significativo e ir más allá de la aplicabilidad de la Ley del Tercio Excluido o la Ley de Contradicción.¹ Quizá este «ello» esté y no esté al mismo tiempo dentro de nosotros, y para encontrarlo debamos buscar en nuestro interior y reconocer nuestra dependencia de algo, de algún poder fuera de nosotros.

Quizá la diferencia entre permitir que ese «ello» se refleje en nosotros y encontrarlo en el reflejo de nosotros no sea tan grande como parece. En ambos casos debemos eliminar la suciedad que oscurece el reflejo. A este respecto Wittgenstein se esforzó con energía, lustrando hasta eliminar la más mínima mota, decidido a no dejarse pasar ni la más mínima falta. En octubre de 1938, por ejemplo, le escribió a la suegra de George Thomson excusándose por una transgresión de una importancia realmente nimia:

Querida Mrs. Stewart:

Debo disculparme por algo que le he dicho hoy en la oficina de Miss

1. La Ley del Tercio Excluido afirma que una proposición o su negación deben ser ciertas; la Ley de Contradicción afirma que *ambas* no pueden ser ciertas.

Pate y que no es cierto. Dije que había visto a Mrs. Thomson recientemente en Birmingham; y sólo cuando llegué a casa esta noche se me ocurrió que no era cierto en absoluto. Hace unas semanas estuve en Birmingham, me alojé en casa de los Bachtin e *intenté* ver a Mrs. Thomson, charlamos por teléfono, pero no pude verla. Cuando hablé con usted esta tarde, lo que tenía en la cabeza era que había visto a Mrs. Thomson en su casa antes de que se fuera a Birmingham. Por favor, perdone mi estupidez.

Sinceramente suyo,
L. Wittgenstein

En el contexto de esta búsqueda de la redención mediante el desmantelamiento de su orgullo, la obra filosófica de Wittgenstein ocupa un lugar curiosamente ambivalente. Por un lado, sin duda participa de las mismas actitudes que dirigieron esa búsqueda. Por otro, ella misma era su mayor fuente de orgullo. Aunque intentaba repetidamente excluir de su obra cualquier tipo de orgullo y escribir, tal como lo expresaba, «para la gloria de Dios» en lugar de producto de su vanidad, una y otra vez nos encontramos con que era su obra filosófica, más que cualquier otra cosa, lo que despertaba aquello que Russell había calificado de su «orgullo de Lucifer».

En el verano de 1938 preparaba la publicación de un texto basado en la obra escrita en Noruega. El texto mecanografiado constituye la versión más primitiva de las *Investigaciones filosóficas*. «Por más de una razón», escribió en el prefacio,

lo que publico aquí tendrá puntos de contacto con lo que escriben otras personas hoy en día. Si mis observaciones no poseen un sello que las identifique como mías, no deseo seguir reclamando su propiedad.

Y aun así, el que fuera de su propiedad era enormemente importante para él, y el hecho de que Carnap, Braithwaite, Waismann, Ambrose y otros hubieran publicado ideas que procedían de las suyas era precisamente la razón por la que ahora se disponía a editarlas. En un prefacio posterior llegó a admitir que:

Me daba cuenta de que mis resultados (que había transmitido en conferencias, textos mecanografiados y discusiones), estaban en circulación diversamente malentendidos, más o menos aguados o mutilados. Ello instigó mi vanidad y tuve dificultades para aquietarla.

Pero si su orgullo era el origen de su deseo de publicar, también evitaba que lo hiciera. En septiembre ofreció el libro a Cambridge University Press, que consintió en publicar el original alemán con una traducción inglesa paralela. Aproximadamente un mes más tarde, sin embargo, la editorial se enteró de que Wittgenstein no estaba muy seguro de su publicación y de que el proyecto había sido aplazado.

Las dudas de Wittgenstein se debían a dos razones. Una, la más importante, era que cada vez estaba más insatisfecho con la segunda mitad del libro, que trataba de la filosofía de las matemáticas. La otra tenía que ver con los problemas de traducción de su libro.

Siguiendo la recomendación de Moore, Wittgenstein le pidió a Rush Rhees que se encargara de la traducción. Era una tarea formidable, no a causa de que el alemán de Wittgenstein fuera difícil (de la manera como, por ejemplo, es difícil el alemán de Kant), sino porque el lenguaje de Wittgenstein posee esa cualidad singularmente extraña de ser al mismo tiempo coloquial y esmeradamente preciso.

Rhees trabajó en la traducción durante todo el primer trimestre académico de 1938. Durante esa época se reunía regularmente con Wittgenstein para tratar los problemas que surgían. En enero de 1939 tuvo que abandonar Cambridge para visitar Estados Unidos, de modo que le dejó a Wittgenstein una copia mecanografiada de su trabajo. Éste, que no solía quedar complacido cuando los demás intentaban exponer sus ideas, se quedó horrorizado por lo que vio.

En esa época, la cuestión de tener una edición inglesa decente de su obra había adquirido una importancia que iba más allá de sus planes de publicación. Por aquel entonces había decidido solicitar la cátedra de filosofía, que había quedado vacante tras la dimisión de Moore, y quería remitir la parte traducida de su libro en apoyo a su solicitud. En cualquier caso, estaba convencido de que no le elegirían, primero porque entre los otros aspirantes se encontraba John Wisdom —a quien, estaba seguro, le concederían la plaza—, y segundo debido a que uno de los miembros del tribunal era R. G. Collingwood, de Oxford, que, no le cabía duda alguna, debía de sentir poca simpatía hacia su obra. Pero había un hecho que compensaba de sobra estas dos desventajas: otro de los miembros del tribunal era John Maynard Keynes. Wittgenstein se apresuró a mejorar la traducción de Rhees a tiempo para que Keynes leyera la versión inglesa. «No tengo ni que decir que todo el asunto es absurdo», le escribió a Moore, «pues no le encontraría ni pies ni cabeza por muy buena que fuera la traducción.»

Probablemente le habrían concedido la cátedra con o sin el apoyo de Keynes, y sin considerar tampoco la calidad de la traducción. En 1939 se le reconocía como el genio filosófico señero de su época. «Negarle la cátedra a Wittgenstein», dijo C. D. Broad, «habría sido como negarle a Einstein una cátedra de física.» El propio Broad no era un gran admirador de la obra de Wittgenstein; simplemente afirmaba un hecho.

El 11 de febrero Wittgenstein fue debidamente elegido catedrático. Inevitablemente, se trataba de una ocasión en la que expresar y condenar el orgullo. «Haber obtenido la cátedra es muy halagador y todo eso», le escribió a Eccles, «pero muchísimo mejor habría sido conseguir un empleo de abrir y cerrar un paso a nivel. No es que mi nuevo puesto me entusiasme (aunque a veces alimenta mi vanidad y mi estupidez).» Esto, a su vez, fue de gran ayuda a la hora de conseguir la ciudadanía británica, y el

2 de junio de 1939 recibió su pasaporte inglés. Por muy poco liberal que fuera su política de admisión de judíos austríacos, el gobierno británico no podía rechazarle la ciudadanía a un catedrático de filosofía de la Universidad de Cambridge.

Más serios que los problemas de traducción, en lo que se refería a la publicación de las observaciones de Wittgenstein, era su insatisfacción con lo que había escrito acerca de la filosofía de las matemáticas. En los tres trimestres de 1939 dedicó una serie de clases al tema. Hasta cierto punto, el enfoque es similar a las clases del año anterior acerca de estética y creencias religiosas, sólo que ahora son Russell y los *lógicos* quienes han hecho un daño infinito, y las matemáticas han de ser rescatadas de las garras de los teorizantes filosóficos. La estrategia de estas clases, de hecho, se había anunciado en las primeras clases sobre estética, cuando, al abordar la Prueba Diagonal de Cantor, expresó cuánto la aborrecía y su opinión de que sólo el «hechizo» de tales demostraciones (presumiblemente se refería a la fascinación que uno siente ante el hecho de que se pueda probar que existe un número infinito de cardinales infinitos y distintos) era lo que les daba interés. Dijo: «Haré todo lo posible para sacar a la luz los efectos de este hechizo y todo aquello que suele asociarse a la palabra "matemáticas"»:

Al tratarse de las matemáticas... parece incontrovertible que eso le da un hechizo aún mayor. Si explicamos todo lo que rodea a la expresión, veremos que la cosa podría haberse expresado de una manera completamente distinta. Puedo expresarlo de un modo en el que perderá su hechizo para un gran número de personas, y ciertamente perderá su hechizo para mí.

El objetivo, por tanto, era reinterpretar las matemáticas: volver a exponerlas de tal manera que el reino matemático que había revelado la Prueba de Cantor fuera presentado no como un mundo fascinante a la espera del descubrimiento de los matemáticos, sino como una marisma, un cenegal de confusiones filosóficas. El matemático Hilbert había dicho una vez: «Nadie va a expulsarnos del paraíso que Cantor ha creado.» «Yo diría», dijo Wittgenstein a sus alumnos, «que ni se me pasaría por la cabeza intentar sacar a alguien de ese paraíso»:

Haría algo bastante distinto: intentaría mostrar que no es un paraíso, de manera que pudiera abandonarse por voluntad propia. Yo diría: «Bienvenido a esto; simplemente mira a tu alrededor.»

Las clases sobre matemáticas forman parte del ataque general de Wittgenstein contra la idolatría profesada a la ciencia. De hecho, consideraba esta campaña como la parte más importante de esa lucha. «No hay nin-

guna confesión religiosa», escribió una vez, «en la que el mal uso de las expresiones metafísicas haya sido responsable de tantos pecados como lo ha sido en las matemáticas.» El «hechizo» ejercido por los metafísicos de las matemáticas era incluso más poderoso que el ejercido por libros como *El universo misterioso*, de Jeans, e incluso una influencia más poderosa a la hora de adorar a la ciencia. Y la adoración de la ciencia, según Wittgenstein, era el síntoma más significativo, quizá incluso una de las causas que más había contribuido a la decadencia de nuestra cultura.

Así pues, su tarea era destruir la metafísica. Una característica de esta serie de clases es que, al intentar llevar a cabo su tarea, y contrariamente a lo que había hecho anteriormente, aborda las matemáticas sin ningún tipo de complejidad técnica. Por ejemplo, y a diferencia de lo que había hecho en 1932-1933, no leía en voz alta extractos del libro de Hardy *Curso de matemática pura*; ni tampoco, tal como había hecho en la *Gramática filosófica*, somete demostraciones concretas (como por ejemplo la Demostración de la Ley Asociativa de Skolem) a un análisis riguroso y detallado. Los detalles técnicos son completamente eliminados. Cuando discute la Paradoja de Russell, por ejemplo, lo hace de un modo que, desde un punto de vista matemático, resulta extraordinariamente primitivo:

Tomemos la contradicción de Russell. Hay conceptos que denominamos predicados: «hombre», «silla» y «lobo» son predicados, pero «Jack» y «John» no. Algunos predicados se representan a sí mismos y otros no. Por ejemplo, «silla» no es una silla, «lobo» no es un lobo, pero «predicado» es un predicado. Se podría decir que esto son tonterías. Y en cierto modo lo son.

Esta falta de complejidad tiene, creo yo, un propósito propagandístico. El uso de un lenguaje despreocupado y cotidiano por parte de Wittgenstein al abordar los problemas de la lógica matemática, y el calificar de «tonterías» esos problemas en los términos en que se habían planteado hasta entonces, sirve de antídoto contra la seriedad y formalidad con que los han tratado aquellos que se han dejado engañar por su «hechizo» (él mismo, por ejemplo, en 1911). Pero también ocurría que, para los problemas que él deseaba debatir, los detalles técnicos eran irrelevantes. «Todos los enigmas que abordaré», dijo en su primera clase, «pueden ejemplificarse mediante las matemáticas más elementales, con cálculos que podemos aprender desde los seis a los quince años, o con los que podríamos haber aprendido fácilmente, por ejemplo, la Prueba de Cantor.»

Esta serie de clases son de destacar porque entre los asistentes se encontraba uno de los exponentes más capacitados del punto de vista que Wittgenstein estaba atacando, y también uno de los más grandes matemáticos del siglo: Alan Turing. Durante el segundo trimestre académico del curso 1938-1939, Turing también dio una serie de clases bajo el título de «Fundamentos de las matemáticas». No podían haber sido más distintas de las de Wittgenstein. El curso de Turing era una introducción a la disci-

plina de la lógica matemática, en el que adentraba a sus alumnos en la técnica de probar teoremas matemáticos desde el interior de un sistema lógico estrictamente axiomático. Temiendo que alguien pensara que sus clases tenían algo que ver con los «fundamentos de las matemáticas» en este sentido, Wittgenstein anunció:

Otra idea podría ser que yo fuera a dar clases acerca de una rama concreta de las matemáticas denominada «los fundamentos de las matemáticas». Existe tal rama, y de ella tratan los *Principia Mathematica*, etc. No voy a hablar de esto. No sé nada del tema; prácticamente sólo conozco el primer volumen de los *Principia Mathematica*.

No menciona el hecho de que durante una época se pensara en él (era idea de Russell y suya) como responsable de reescribir partes de los *Principia*. Sus clases de entonces tenían relación con esa rama de las matemáticas sólo en el sentido de que intentaban socavar la base de su existencia, e intentaban mostrar que: «Los problemas matemáticos de lo que se denominan fundamentos ya no son para nosotros los fundamentos de las matemáticas más de lo que una roca pintada es el pilar de una torre pintada.»

Con frecuencia las clases se convertían en un diálogo entre Wittgenstein y Turing, el primero atacando la importancia de la lógica matemática y el segundo defendiéndola. De hecho, la presencia de Turing se volvió tan esencial al tema de la discusión que cuando anunciaba que no asistiría a alguna clase, Wittgenstein les decía a sus alumnos que, por tanto, la clase sería «un tanto parentética».

La técnica de Wittgenstein no era reinterpretar ciertas pruebas en concreto, sino redescubrir la totalidad de las matemáticas de tal manera que la lógica matemática apareciera como la aberración filosófica que él creía que era, y disolviendo enteramente la imagen de las matemáticas como una ciencia que descubre hechos acerca de los objetos matemáticos (números, series, etc.). «Una y otra vez», decía, «intentaré mostrar que lo que se denomina un descubrimiento matemático haría mejor en llamarse una invención matemática.» Según esta opinión, no había nada que el matemático pudiera descubrir. Una demostración matemática no establece la verdad de una conclusión; en lugar de eso fija el significado de ciertos signos. La «inexorabilidad» de las matemáticas, por tanto, no consiste en un cierto conocimiento de las verdades matemáticas, sino en el hecho de que las proposiciones matemáticas son gramaticales. Negar, por ejemplo, que dos y dos son cuatro no es estar en desacuerdo con una visión ampliamente compartida de un hecho; es mostrar ignorancia acerca del significado de los términos implicados. Es de presumir que Wittgenstein creía que si era capaz de convencer a Turing de que viera las matemáticas bajo esta perspectiva, podría convencer a cualquiera.

Pero no iba a convencer a Turing. Para él, al igual que para Russell y para la mayoría de matemáticos profesionales, la belleza de las matemáticas, su mismísimo «hechizo», residía precisamente en su poder de propor-

cionar, en un mundo por otro lado incierto, verdades irrefutables. («Irrefutabilidad, tu nombre es matemáticas!», tal como lo expresó una vez W. V. Quine.) Al preguntarle en cierto momento si entendía lo que Wittgenstein estaba diciendo, Turing replicó: «Lo entiendo, pero no estoy de acuerdo en que sea una simple cuestión de dar nuevos significados a las palabras.» A esto, Wittgenstein —un tanto extravagantemente— comentó:

Turing no pone objeciones a nada de lo que digo. Está de acuerdo con cada palabra. Pone objeciones a la idea que hay debajo. Cree que estamos socavando las matemáticas, introduciendo el bolchevismo en las matemáticas. En absoluto.

Era muy importante para la concepción que Wittgenstein tenía de su método filosófico que no hubiera desavenencias de opinión entre él y Turing. En su filosofía no proponía ninguna tesis, de manera que, ¿cómo se podía estar en desacuerdo con él? Cuando Turing una vez utilizó la frase: «Veo adónde quiere ir a parar», Wittgenstein reaccionó enérgicamente: «Yo no quiero ir a parar a ninguna parte.» Si Turing ponía objeciones a lo que decía Wittgenstein, sólo podía ser porque utilizara palabras de manera distinta de como lo hacía este último: solamente *podía* ser una cuestión de dar significados a las palabras. O, por contra, sólo podía ser una cuestión de que Turing no entendiera la manera como Wittgenstein utilizaba ciertas palabras. Por ejemplo, Turing solía decir que en matemáticas se podían hacer experimentos, es decir, que se podía llevar a cabo una investigación matemática con el mismo espíritu con el que se hacía un experimento en física. «No sabemos qué puede resultar de todo esto, pero veamos...» Para Wittgenstein, esto era bastante imposible; toda la analogía entre las matemáticas y la física era completamente errónea, y una de las fuentes más importantes de las confusiones que deseaba desenmarañar. Pero ¿cómo iba a dejarlo claro sin oponer ninguna concepción propia a la concepción de Turing? Tenía que: a) hacer que Turing admitiera que los dos utilizaban la palabra «experimento» en el mismo sentido; y b) hacerle ver que, en ese sentido, los matemáticos no hacen experimentos.

Turing cree que él y yo estamos utilizando la palabra «experimento» de dos maneras distintas. Pero voy a mostrar que esto es falso. Es decir, creo que si pudiera explicarme con claridad, entonces Turing dejaría de decir que en matemáticas hacemos experimentos. Si pudiera disponer ciertos hechos bien conocidos en el orden adecuado, entonces quedaría claro que Turing y yo no utilizamos la palabra «experimento» de manera distinta.

Podrías decir: «¿Cómo es posible que haya un malentendido tan difícil de eliminar?»

En parte puede explicarse por una diferencia de educación.

También podría explicarse por el hecho de que Turing rehusaba aban-

donar su paraíso matemático, o porque sospechaba que Wittgenstein era un bolchevique. Lo que no podía explicarse, en opinión de Wittgenstein, era que hubiera una sustancial diferencia de opinión. «Obviamente», le dijo a su clase, «todo consiste en que yo no debo tener una opinión.»

Sin embargo, estaba bastante claro que Wittgenstein tenía opiniones muy firmes: opiniones que, además, estaban en desacuerdo con la concepción que la mayoría de matemáticos profesionales tenían del tema. Su insinuación de que Turing le encontraba sospechoso de «introducir el bolchevismo en matemáticas» es una alusión al ensayo escrito en 1925 por Frank Ramsey con el título de «Los fundamentos de las matemáticas», en el que hablaba de rescatar las matemáticas de la «amenaza bolchevique» de Browner y Weyl, quienes, en su rechazo de la Ley del Tercio Excluido, habían considerado ilegítimas ciertas demostraciones corrientes del análisis convencional. A Turing, sin embargo, debía de haberle parecido que el bolchevismo de Wittgenstein era bastante extremista. Después de todo, no era la Ley del Tercio Excluido lo que Wittgenstein desafiaba, sino el principio de contradicción.

Todas las corrientes de pensamiento convencionales en el campo de los fundamentos de las matemáticas —logicismo, formalismo e intuicionismo— están de acuerdo en que si un sistema tiene en su seno una contradicción oculta, entonces hay que rechazarlo con el argumento de que no es consistente. De hecho, todo el asunto de proporcionarles a las matemáticas unos sólidos fundamentos lógicos tenía que ver con que el cálculo, tal como se considera tradicionalmente, es manifiestamente inconsistente.

En sus clases, Wittgenstein ridiculizaba esa preocupación por las «contradicciones ocultas», y era a eso a lo que Turing oponía su desacuerdo más enérgico y obstinado. Tomemos el caso de la paradoja del mentiroso. Wittgenstein sugería:

En cierto modo, resulta muy extraño que esto haya desconcertado a nadie, mucho más extraordinario de lo que se podía pensar: que esto sea algo que preocupe a los seres humanos. Porque la cosa funciona así: si un hombre dice: «Estoy mintiendo», decimos que de ello se sigue que no está mintiendo, y que de ello se sigue que está mintiendo, etcétera. Bueno, ¿y qué? Se puede seguir así hasta que la cara se vuelva negra. ¿Por qué no? No importa.

Lo que es desconcertante de esta paradoja, intentaba explicar Turing, es «que uno generalmente utiliza una contradicción como criterio cuando ha hecho algo erróneamente. Pero en este caso no se puede encontrar nada erróneo». Sí, replicaba Wittgenstein, porque no *se ha hecho* nada erróneamente: «Uno podría decir: "Esto sólo puede explicarse mediante una teoría de tipos." ¿Pero qué es lo que hay que explicar?»

Estaba claro que Turing tenía que explicar no sólo por qué era desconcertante, sino por qué *era importante*. El verdadero perjuicio causado por un sistema que contiene una contradicción, sugería, «no aparecerá

hasta que se aplique, en cuyo caso podría caerse un puente u ocurrir algo de ese tipo». En la siguiente clase regresó a la lucha, y pasaron casi toda la clase debatiendo la importancia de las «contradicciones ocultas»:

Turing: Su cálculo no puede aplicarse con confianza hasta que sepa que no contiene ninguna contradicción oculta.

Wittgenstein: Me parece que aquí hay un inmenso error. Pues su sistema de cálculo da ciertos resultados, y usted quiere que el puente no se caiga. Yo diría que las cosas pueden ir mal sólo en dos aspectos: o que se caiga el puente o que se haya equivocado al calcular; por ejemplo, que haya multiplicado mal. Pero usted parece creer que puede haber un tercer error: el sistema de cálculo es erróneo.

Turing: No. A lo que yo me opongo es a que se caiga el puente.

Wittgenstein: Pero ¿cómo sabe que se caerá? ¿No es ésa una cuestión de física? Podría ser que si uno arrojara un dado a fin de calcular el puente, éste nunca se cayera.

Turing: Si uno coge el simbolismo de Frege y le da a alguien la técnica de multiplicar que contiene, entonces, utilizando la Paradoja de Russell, podría hacer una multiplicación errónea.

Wittgenstein: Eso sería algo que no podríamos llamar multiplicación. Déle una regla para multiplicar, y cuando llegue a cierto punto podrá ir en dos direcciones, y una le llevará por un camino totalmente erróneo.

«Parece usted decir», sugirió Turing, «que si uno utiliza un poco de sentido común, no se mete en líos.» «No», tronó Wittgenstein, «eso NO es en absoluto lo que yo quiero decir.» En lugar de eso, lo que quería dar a entender era que una contradicción no puede hacer que uno se extravíe, pues no conduce a ninguna parte. Uno no puede hacer un cálculo erróneo con una contradicción, pues simplemente no puede utilizarla para calcular. Uno no puede hacer nada con las contradicciones, excepto perder el tiempo devanándose los sesos ante ellas.

Después de dos clases más, Turing dejó de asistir, convencido sin duda de que si Wittgenstein no admitía que una contradicción era una mácula fatal en un sistema matemático, entonces no había nada en común entre ellos. De hecho, debía de necesitarse bastante coraje para asistir a esas clases como único representante de todo lo que Wittgenstein atacaba, rodeado de los acólitos de éste y viéndose obligado a discutir los temas de una manera que le era poco familiar. Andrew Hodges, en su excelente biografía de Turing, expresa sorpresa ante lo que él considera apocamiento por parte de Turing durante esas discusiones, y lo ofrece como ejemplo del hecho de que, a pesar de las largas discusiones acerca de la naturaleza de una «regla» en matemáticas, Turing nunca ofreció una definición en los términos de las máquinas de Turing. Pero, seguramente, Turing se dio cuenta de que Wittgenstein ha-

bría desestimado esa definición como no pertinente; la discusión tenía lugar en un plano más fundamental. Wittgenstein atacaba no esta o esa definición, sino la mismísima motivación que daba origen a tales definiciones.

Con la segura excepción de Alister Watson, y la posible excepción de algún otro, es probable que muchos de los que asistían a esas clases no acabaran de comprender del todo lo que estaba en juego durante las discusiones entre Wittgenstein y Turing, ni acabaran de comprender cuán radicalmente las opiniones de Wittgenstein rompían con todo lo que se había escrito o dicho anteriormente sobre la filosofía de las matemáticas. Estas personas, por lo general, estaban más interesadas en Wittgenstein que en las matemáticas. Norman Malcolm, por nombrar a una de ellas, ha dicho que, aunque era consciente de que «Wittgenstein estaba haciendo algo importante», él «no entendió casi nada de las clases» hasta que volvió a estudiar sus apuntes diez años más tarde.

Por entonces, Malcolm estaba preparando su tesis doctoral en Harvard, y había llegado a Cambridge en el primer trimestre académico de 1938 para estudiar con Moore, cayendo rápidamente bajo el hechizo de la personalidad de Wittgenstein. Es en su semblanza donde esa personalidad se describe de manera más memorable y (en opinión de muchos de los que conocieron a Wittgenstein) más exacta. Wittgenstein se mostró muy receptivo ante la amabilidad y la comprensión de Malcolm, y durante la breve estancia de éste en Cambridge los dos se hicieron buenos amigos. Cuando Malcolm regresó a Estados Unidos se convirtió, al tiempo que en apreciado corresponsal, en un inestimable suministrador de la revista favorita de Wittgenstein, la *Detective Story Magazine* de Street & Smith, en una época en que las revistas norteamericanas eran imposibles de conseguir en Inglaterra.

Por qué Wittgenstein insistía —y a buen seguro que insistía; cuando Malcolm le enviaba otra revista diferente, Wittgenstein le amonestaba amablemente, preguntándole por qué había intentado ser original en lugar de atenerse a «lo bueno, antiguo y ya puesto a prueba»— en que le mandara la publicación de la editorial Street & Smith es un misterio: en esa época era casi imposible de distinguir de su más famoso rival: *Black Mask*. Ambas publicaban historias de duros detectives, escritas en su mayor parte por el mismo grupo de escritores, los más famosos de los cuales eran: Carroll John Daly, Norbert Davis, Cornell Woolrich y Erle Stanley Gardner. Raymond Chandler sólo publicó una historia en Street & Smith, una obra poco conocida titulada «Ningún crimen en las montañas», y en esa época Dashiell Hammett ya había dejado de escribir en ese tipo de publicaciones.

En un aspecto, al menos, el ethos del detective duro coincide con el del propio Wittgenstein: ambos, de manera distinta, desacreditan la importancia de la «ciencia de la lógica», ejemplificada en un caso por los

Principia Mathematica y en el otro por Sherlock Holmes. «No soy el tipo de detective que aparece en los libros de deducciones», explica Race Williams en una típica historia de la Street & Smith:

Soy un individuo que trabaja duro, que no se arredra ante nada, que puede reconocer un delito en cuanto lo ve y actuar en ese mismo minuto, en el mismo segundo o incluso en una décima de segundo si intervienen las pistolas.

Este individuo honesto, rápido en actuar y en disparar, guarda un obvio parecido con las películas del Oeste, y probablemente no es coincidencia que los westerns fueran las películas favoritas de Wittgenstein. A finales de los años treinta, sin embargo, su gusto se amplió para incluir los musicales. Le dijo a Malcolm que sus actrices favoritas eran Carmen Miranda y Betty Hutton. Agotado y disgustado por sus clases, después de éstas, invariablemente iba a ver una «peli» acompañado por Malcolm, Smythies o algún otro amigo de la clase. Siempre se sentaba en la primera fila, donde podía estar totalmente inmerso en la película. Le describió la experiencia a Malcolm como «parecida a una ducha», que arrastraba sus pensamientos de la clase.

En esa época era costumbre tocar el himno nacional al final de la película, momento en el cual el público debía levantarse y permanecer inmóvil en señal de respeto. Ésta era una ceremonia que Wittgenstein no podía soportar, y salía del cine antes de que comenzara. También encontraba insoportables los noticieros que se proyectaban entre película y película. A medida que se acercaba la guerra con Alemania y los noticieros se volvían más patrióticos y jingoístas, la cólera de Wittgenstein aumentaba. Entre sus papeles se encuentra un borrador de una carta dirigida a quienes los rodaban, acusándoles de ser «los mejores alumnos de Goebbels». Fue en esa época cuando acabó su amistad con Gilbert Pattison, que duraba ya desde hacía diez años, pues percibió en éste una actitud hacia la guerra que le resultaba jingoísta. Su amistad con Norman Malcolm se vio amenazada por algo similar. Al pasar junto a un quiosco, vieron un periódico en el que se leía la noticia de que los alemanes acusaban a los ingleses de haber intentado asesinar a Hitler; Wittgenstein comentó que no le sorprendería que fuera cierto. Malcolm objetó. Un acto así, dijo, era incompatible con el «carácter nacional» inglés. Wittgenstein reaccionó airadamente ante ese «primitivo comentario»:

... de qué sirve estudiar filosofía si todo lo que consigue es permitir hablar con cierta plausibilidad acerca de algunas cuestiones abstrusas de lógica, etc. y si no mejora la manera de pensar acerca de las cuestiones importantes de la vida cotidiana, si no hace ser más concienzudo que cualquier... periodista en el uso de frases PELIGROSAS que tales personas utilizan para sus propios fines.

La herida se curó antes de que Malcolm regresara a Estados Unidos en febrero de 1940, pero durante un tiempo Wittgenstein abandonó su hábito de dar un paseo con Malcolm antes de las clases.

Wittgenstein tenía razón al mostrarse cauto ante el sentimiento nacionalista antialemán que se esgrimía con prontitud ante la inminente guerra. El día en que ésta se declaró, el 3 de septiembre de 1939, él y Skinner estaban en Gales, visitando a Drury y alojados en un hotel en Pontypridd. A la mañana siguiente se le dijo que tenía que presentarse en comisaría, pues su apellido alemán había despertado las sospechas de la encargada del hotel. Por entonces ya era ciudadano británico, y no tuvo problemas para demostrarlo, aunque, tal como les dijo a Skinner y a Drury, en el futuro tendría que ir con mucho cuidado.

Durante los dos primeros años de la guerra, Wittgenstein fue obligado a seguir dando clases en Cambridge, a pesar de sus arduos esfuerzos por encontrar un trabajo alternativo relacionado con el esfuerzo de guerra, como unirse a la brigada de salvamento. En septiembre de 1937, cuando las cosas no le iban bien en su trabajo, se instó a sí mismo a hacer otra cosa. Pero «¿cómo encontraría las fuerzas para hacer ahora algo distinto», había preguntado, «a menos que me obliguen, como en la guerra?» Cuando llegó la guerra se encontró con que, lejos de obligarle a hacer otra cosa, se evitaba que la hiciera. Las puertas para que hiciera algo «útil» se cerraban ante su nombre alemán y su origen austríaco. Mientras proseguía dando clases en Cambridge y trabajando en la segunda mitad de su libro, anhelaba estar lejos de Cambridge y hallarse, de una manera u otra, involucrado en la lucha. «Siento que moriré lentamente si me quedo aquí», le dijo a John Ryle. «En lugar de eso preferiría arriesgarme a morir rápidamente.»

Infructuosamente intentó disuadir a Malcolm de que siquiera una carrera académica (estaba seguro de que nunca se le ofrecería un puesto académico: era «demasiado serio»). En lugar de eso, ¿no podía Malcolm hacer alguna labor manual? ¿En un rancho o en una granja, digamos? Malcolm declinó. Regresó a Harvard, leyó su tesis doctoral y aceptó un puesto docente en Princeton. En sus cartas, Wittgenstein repetía sus advertencias. Tras felicitar a Malcolm por su doctorado, le instaba a que hiciera buen uso de él y no engañara a los estudiantes: «Porque a menos que esté muy equivocado, *eso* es lo que se espera de usted.» Deseándole suerte en su puesto académico, de nuevo ponía énfasis en que, para Malcolm, la tentación de engañar a los alumnos sería abrumadora: «*Sólo mediante un milagro* será usted capaz de hacer un trabajo decente enseñando filosofía.»

Cuando la guerra estalló, el período de aprendizaje de Skinner en la Cambridge Instrument Company había acabado, y parece ser que intentó regresar al trabajo teórico. En una carta fechada el 11 de octubre de 1939, escrita desde Leeds, menciona que está colaborando en un libro (se supone que en un libro de texto de matemáticas) con su antiguo tutor de

matemáticas, Ursell. Es de presumir que el proyecto fue abandonado (al menos he sido incapaz de encontrar trazas de que se publicara un libro así). En la carta, Skinner habla de lo difícil que le resulta este tipo de trabajo, y menciona que pronto podría regresar a Cambridge para buscar un empleo. También alude a una especie de ruptura entre él y Wittgenstein, un problema en sus relaciones, del que, como es típico en él, asume toda la culpa:

Me siento infeliz por haberte dado motivos para escribir que tienes la sensación de que estoy lejos de ti. Es terrible por mi parte haber actuado de un modo que pudiera aflojar el vínculo que nos une. Para mí sería una catástrofe si algo le ocurriera a nuestra relación. Por favor, perdóname por lo que he hecho.

No dice qué había hecho, y sin duda no lo sabía; sólo sabía que estaba perdiendo el amor de Wittgenstein. Tras su regreso a Cambridge, él y Wittgenstein ya no vivían juntos: él en East Road y Wittgenstein en sus habitaciones predilectas en Whewell's Court.

Tras la muerte de Skinner, Wittgenstein se recriminó repetidamente haberle sido infiel durante los dos últimos años de su vida. Una conjetura razonable es que esta culpa guarda relación con los sentimientos de Wittgenstein hacia un joven de clase obrera colega de Skinner, Keith Kirk. Kirk, que por entonces tenía diecinueve años, trabajaba con Skinner de aprendiz, y se hicieron amigos cuando comenzó a interrogar a Skinner acerca de cuestiones matemáticas y mecánicas referentes a los instrumentos que utilizaban. Skinner, que era demasiado reticente como para ser un buen profesor, le presentó a Wittgenstein, y desde entonces Wittgenstein le dio a Kirk clases de física, matemáticas y mecánica regularmente para ayudarle en los exámenes profesionales del City and Guilds.*

Para Kirk, estas clases impartidas por un profesor de Cambridge no eran sino una fuente de ayuda inesperada y en extremo bienvenida, y una oportunidad extraordinaria. A partir del diario de Wittgenstein, sin embargo, parece ser que éste pensaba en la relación más de lo que uno esperarí.

Veo a K una o dos veces por semana; pero dudo sobre si nuestra relación es la correcta. Ojalá sea genuinamente buena. [13 de junio de 1940.]

Todo el día ocupado en pensar acerca de mis relaciones con Kirk. En su mayor parte, muy insinceras e infructuosas. Si anotara esos pensamientos, se vería lo bajos y deshonestos... lo indecentes que son. [7 de octubre de 1940.]

* El examen del City and Guilds era un examen de formación profesional de nivel muy alto, y quien lo aprobaba podía estar seguro de obtener un empleo muy bien remunerado. (N. del T.)

A lo largo de 1940 y la primera mitad de 1941, Kirk acudió regularmente a las habitaciones de Wittgenstein en el Trinity para recibir clases gratuitas. Wittgenstein enseñaba sin libro de texto; en lugar de eso le hacía a Kirk una serie de preguntas y le obligaba a pensar el problema desde sus principios. De este modo, una lección podía comenzar con Wittgenstein preguntándole a Kirk qué sucede cuando el agua hierve...: ¿Qué son las burbujas? ¿Por qué suben a la superficie?, etcétera. Lo mucho o poco que Kirk aprendiera de estas clases, por tanto, dependía en gran medida de su propia capacidad para pensar, y, al igual que en las clases de filosofía de Wittgenstein, con frecuencia había largos silencios. Sin embargo, y según Kirk, lo que aprendió en esas clases le ha acompañado desde entonces, y la manera de pensar enseñada por Wittgenstein le ha proporcionado un duradero beneficio.

Kirk nunca tuvo la menor idea de que los sentimientos de Wittgenstein fueran otra cosa que los de un profesor que desea ofrecer ayuda. Tras las clases, de vez en cuando acompañaba a Skinner y a Wittgenstein al cine a ver una película del Oeste, pero, aparte de eso, no veía mucho a Wittgenstein fuera de esas clases particulares.

Las lecciones finalizaron en 1941, cuando el Ministerio de la Guerra envió a Kirk a trabajar a Bournemouth, en el Departamento de Investigación Aérea. El traslado puso fin a los estudios para su examen del City and Guilds. Wittgenstein hizo lo que pudo para seguir en contacto con él. Una vez fue hasta Bournemouth para ver cómo le iba a Kirk, y cuando éste regresaba a Cambridge, Wittgenstein invariablemente se las arreglaba para verle.

Fue durante una de estas últimas visitas cuando Wittgenstein inquietó mucho a Kirk al informarle de que Francis había estado seriamente enfermo de la polio, y que le habían ingresado en el hospital. Unos pocos días más tarde, el 11 de octubre de 1941, Francis murió.

La reacción inicial de Wittgenstein fue de delicada contención. En cartas escritas a amigos informándoles de la muerte de Francis alcanza un tono de serena dignidad. A Hutt, por ejemplo, le escribió:

Mi querido Ro(w)land:

Tengo que darte terribles noticias.

Hace cuatro días Francis cayó enfermo de poliometitis y murió ayer por la mañana. Murió sin *ningún* dolor o lucha, *enteramente* en paz. Yo estuve con él. Creo que ha tenido una de las vidas más felices que conozco, y también la muerte más pacífica.

Te deseo buenos y amables pensamientos.

Como siempre,
Ludwig

Sin embargo, para cuando llegó el funeral su contención había desaparecido. La hermana de Skinner ha descrito que se comportó como un «animal salvaje y asustado» durante la ceremonia, y recuerda que después

de ésta rechazó ir a casa, y fue visto caminando por Letchworth con el doctor Burnaby, el tutor del Trinity, con un aspecto «bastante huraño». En cualquier caso, no se le había recibido sin reservas en la casa paterna de Skinner. La familia de éste desconfió siempre de la influencia que había ejercido sobre un muchacho tan delicado, y su madre, que creía que su trabajo en la Cambridge Instrument Company había acelerado la muerte de Francis, se negó a hablar con Wittgenstein durante el funeral.

Pero la culpa que Wittgenstein sentía en relación a la muerte de Francis nada tenía que ver con la manera en que le había influido. Tenía más que ver con asuntos interiores: con los sentimientos que Wittgenstein había experimentado hacia Francis durante los últimos años de su vida. El 28 de diciembre de 1941, escribió:

Pienso mucho en Francis, pero siempre con remordimiento por mi falta de amor; no con gratitud. Su vida y su muerte sólo parecen acusarme, pues durante los dos últimos años de su vida con frecuencia no le he amado, y en mi corazón le he sido infiel. Si él no hubiera sido tan ilimitadamente gentil y leal, no habría sentido *ningún* amor hacia él.

Inmediatamente tras este párrafo sigue discutiendo sus sentimientos por Kirk: «Veo a Keith con frecuencia, y realmente no sé lo que esto significa. Merecida decepción, angustia, preocupación, incapacidad para amoldarme a un esquema vital.» Más o menos siete años más tarde, en julio de 1948, escribió: «Pienso mucho en la última vez que estuve con Francis; en la manera detestable en que me comporté; soy incapaz de ver cómo podré librarme de esta culpa.»

El encaprichamiento de Wittgenstein por Kirk —totalmente inexpressado, no reconocido y en absoluto recíproco— ejemplifica en su forma más pura un rasgo que había caracterizado sus anteriores amores con Pinsent o Marguerite; a saber, una cierta indiferencia hacia los sentimientos de la otra persona. El hecho de que ni Pinsent ni Marguerite —y desde luego tampoco Kirk— estuvieran enamorados de él parece que no afectó su amor por ellos. De hecho, quizá era capaz de amarlos más fácilmente, pues podía conducir la relación de una manera segura, en el espléndido aislamiento de sus sentimientos. El solipsismo filosófico que una vez le había atraído, y al que atacaría en gran parte de su obra posterior (a la que caracterizó como un intento de enseñar a la mosca a salir de la botella que la encierra), tiene su paralelo en el solipsismo emocional que regía sus impulsos románticos. Con Francis tal aislamiento se veía amenazado, y, a la vista de la amenaza, Wittgenstein se había retraído, al igual que los puercoespines en la fábula de Schopenhauer, tras su espinoso exterior.

IV. 1941-1951

21. TRABAJO DE GUERRA

Durante los dos primeros años de la guerra, Wittgenstein hablaba con frecuencia de su frustración por no ser capaz de encontrar trabajo fuera de la vida académica. Le parecía intolerable enseñar filosofía mientras se libraba una guerra, y más que cualquier otra cosa quería poder contribuir al esfuerzo de ésta. Su oportunidad de hacerlo le llegó a través de su amistad con el filósofo de Oxford Gilbert Ryle. El hermano de Gilbert, John Ryle, era profesor regio* de física en Cambridge, pero en 1940 había regresado al Guy's Hospital para prestar su ayuda ante el inminente bombardeo alemán contra Inglaterra. En septiembre de 1941 Wittgenstein escribió a John Ryle pidiéndole que se citaran en el Guy's. Ryle le invitó a almorzar, y quedó muy impresionado. «Es uno de los filósofos más famosos del mundo», le escribió a su mujer. «Lleva una camisa abierta de color verde y tiene una cara bastante atractiva.»

Y lo cierto es que después de varios años como catedrático del Trinity, lejos de estar embreado de la misma pátina que los demás, está abrumado por la falta de vida del lugar. Me dijo: «Creo que moriré lentamente si me quedo aquí. Preferiría arriesgarme a morir rápidamente.» Así que quiere trabajar en algún humilde empleo manual en un hospital y renunciar a su cátedra si es necesario, pero no quiere que se hable de eso. Y quiere un empleo en la zona de los bombardeos. El departamento de trabajo está dispuesto a aceptarle para hacer trabajos esporádicos a las órdenes de trabajadores de más edad que se encargan de las reparaciones del hospital. Creo que se da cuenta de que su mente funciona de manera tan distinta de la de la mayoría de la gente que sería estúpido probar ningún tipo de trabajo de guerra basado en la inteligencia. Esta noche le he escrito para hablarle del trabajo, pero no me he esforzado demasiado en convencerle.

Algún día he de llevarlo a casa, y también a uno o dos de los canadienses para que los conozcas.

Está claro que Wittgenstein no necesitaba que lo convencieran, pues más o menos una semana después de que se escribiera esta carta

* Profesor que ocupa una cátedra fundada o sostenida por la Corona. (*N. del T.*)

comenzó a trabajar en el Guy. Pero no como encargado de las reparaciones esporádicas, sino como ayudante en el dispensario.

John Ryle respetaba el deseo de Wittgenstein de que su cambio de empleo de profesor de filosofía en Cambridge a ayudante del dispensario en el Guy's Hospital no despertara comentario alguno, y parece ser que no mencionó a ninguno de los miembros del personal del Guy's que el nuevo empleado era «uno de los filósofos más famosos del mundo». Indicativo de esta discreción es el hecho de que Humphrey Osmond, un buen amigo de Ryle y editor durante la guerra del *Guy's Gazette* (y por tanto siempre a la búsqueda de una historia interesante), no averiguara que Wittgenstein había estado en el Guy hasta después de la publicación de la semblanza de Malcolm en 1958. Es una suerte que Ryle mantuviera silencio, pues si la *Gazette* hubiera publicado la noticia de «Famoso filósofo en el Guy» no hay duda de que Wittgenstein habría reaccionado con toda su cólera.

Mientras estaba en el Guy, Wittgenstein vivía y cenaba con el personal médico en Nuffield House. (Esto mismo habría sido suficiente para distinguirlo de los demás ayudantes del hospital, pues el personal no médico vivía fuera de la zona del hospital y no cenaba con los médicos.) Poco después de su llegada a Nuffield House, durante la cena fue saludado de manera entusiasta por el hematólogo del hospital, el doctor R. L. Waterfield. Waterfield había estado en Cambridge y había asistido a las reuniones del Club de Ciencia Moral. Al ser reconocido, Wittgenstein se puso blanco como una sábana y dijo: «¡Por el amor de Dios, no le diga a nadie quién soy!» Pero ya fuera a través de Waterfield o de alguna otra fuente —y a pesar del hecho de que la *Guy's Gazette* jamás publicó la historia— muchos miembros del personal sabían perfectamente quién era Wittgenstein. Todos los que le conocían le llamaban «profesor Wittgenstein».

El trabajo de Wittgenstein como ayudante en el dispensario consistía en distribuir medicamentos a las distintas salas, donde, según la mujer de John Ryle, Miriam, aconsejaba a las pacientes que no las tomaran. Su jefe en el dispensario era Mr. S. F. Izzard. Cuando se le preguntó si recordaba a Wittgenstein, Izzard replicó: «Sí, perfectamente. Estuvo trabajando aquí, y a las tres semanas de haber empezado vino y me explicó cómo había que dirigir este lugar. Sabe, era un hombre acostumbrado a pensar.» Tras un breve tiempo, pasó a trabajar de técnico farmacéutico en el laboratorio de fabricación, donde uno de sus deberes era preparar el ungüento Lassar para el departamento de dermatología. Cuando Drury le visitó en el Guy, un miembro del personal le dijo que nadie había producido anteriormente un ungüento Lassar de tanta calidad.

Wittgenstein llegó al Guy con la necesidad de encontrar un amigo. Tras la muerte de Francis, y con la marcha de Kirk a Bournemouth, estaba desesperadamente solo. Necesitaba algún tipo de contacto emocional.

«*Una palabra* procedente de tu corazón», le había escrito a Rowland Hutt el 20 de agosto de 1941, «significaría más para mí que tres páginas salidas de tu cabeza!» Y el 27 de noviembre: «Soy incapaz de escribir acerca de Francis, y lo que me cuentas de él, aunque en algún sentido es cierto, de algún modo no casa con lo que yo pienso de él.» Le habló a Hutt de su trabajo en el dispensario, de cómo ganaba veintiocho chelines a la semana y de lo duro que era el trabajo. «Espero que mi cuerpo sea capaz de aguantar. Mi alma está *muy* cansada, y en absoluto se encuentra en buen estado; quiero decir, no está en absoluto como debería.» «Quizá», añadió, «el vernos nos sea de ayuda en algún sentido.»

Para Wittgenstein era importante que si él y Hutt se reunían, fuera por un tiempo lo suficientemente largo como para que significara algo. En cartas subsiguientes puso énfasis en la importancia de que se vieran un domingo, el único día en que no trabajaba en el hospital:

Sin embargo, si *no puedes* venir en domingo, entonces servirá un día entre semana. En este caso, sería poco aconsejable que llegaras aunque fuera media hora tarde; pues, dadas las circunstancias, nos será muy fácil estropearlo todo, ¡y eso es siempre algo tan poco deseable!

«Por lo general», le explicaba en otra carta, «no es un buen plan *para personas como nosotros* el que nos veamos *apresuradamente*. Si es posible, deberíamos estar juntos pausadamente.» Cuando Hutt demostró cierta vacilación acerca del encuentro propuesto, Wittgenstein le dijo que esperaran tres meses antes de verse:

Puesto que cuando escribes te parece difícil decir que quieres verme, ¿por qué deberías verme? Quiero ver gente que quiera verme; y si llega el momento (y quizá llegue pronto) en que nadie quiera verme, creo que no veré a nadie.

El miedo a que su cuerpo no fuera capaz de enfrentarse al trabajo de un ayudante de dispensario era real. Por entonces tenía cincuenta y dos años, y comenzaba a parecer (y a sentirse) *viejo*. «A las cinco, cuando acabo de trabajar», le dijo a Hutt, «estoy tan cansado que apenas puedo moverme.» Pero si su cuerpo era débil, su espíritu estaba, a raíz de la muerte de Francis, casi destrozado. Pasó las Navidades con la familia Barbrooke, dueña de la tienda de comestibles de East Road, situada en la planta baja del edificio donde vivía Francis. Fue una ocasión melancólica. La víspera de Año Nuevo le escribió a Hutt:

¡Por lo general me siento solo y tengo miedo a los meses y años que me esperan!... Espero que disfrutes de cierta felicidad y que la aprecies, sea cual sea la que poseas, más de lo que yo lo hago.

El día de Año Nuevo de 1942, John Ryle cumplió la promesa que le

había hecho a su mujer y llevó a Wittgenstein a su casa de Sussex para que la conociera. Felizmente, el encuentro figura en el diario de su hijo, Anthony, que por entonces tenía catorce años. Sus primeras impresiones no fueron del todo favorables:

Papá y otro profesor austriaco (?) llamado Winkenstein (¿cómo se escribe?) llegaron a las 7.30. Papá bastante cansado. Wink es terriblemente raro; no habla muy bien inglés, aún dice «quiero decir» [*I mean*] y «es "tolerable"» [*it's tolerable*] cuando quiere decir intolerable (*intolerable*).

Al final del día siguiente, aunque se acerca más a la correcta ortografía del nombre de Wittgenstein, Anthony estaba lejos de haber sido conquistado por el nuevo amigo de su padre:

Por la mañana, papá, Margaret, unas cabras, Tinker y yo fuimos a dar un paseo. Había helado pero hacía sol. Witkinstein pasó la mañana con los refugiados. Cree que somos terriblemente crueles con ellos.

Pasamos la mañana discutiendo: es una persona imposible, cada vez que tú dices algo él dice: «No. No, ésa no es la cuestión.» Probablemente no es su cuestión, pero sí la nuestra. Una persona agotadora de escuchar. Después del té le enseñé los alrededores y él me suplicó que fuera amable con los niños pequeños que son desgraciados —él se va demasiado al otro extremo—; mamá quiere que sean buenos ciudadanos, él quiere que sean felices.

Los Ryle alquilaron una granja en Sussex, y los «niños pequeños que son desgraciados» eran refugiados: dos muchachos de clase obrera de Portsmouth que Mrs Ryle había recogido como afirmación política. Se unieron a un grupo de niños que ella organizó para que tejieran guantes para la Cruz Roja Rusa. Aunque ella cuidaba bien de estos niños, es evidente que mantenía una estricta disciplina entre ellos. A veces, cuando John Ryle estaba en casa, o cuando tenía visitas, la familia Ryle mantenía hasta cierto punto algunas distancias con los refugiados: por ejemplo cenaban en habitaciones aparte. Mientras Wittgenstein se alojó allí, insistió en mostrar su apoyo y simpatía por los niños cenando con ellos.

Es fácil ver por qué Wittgenstein apreciaba y respetaba a John Ryle. Al igual que Wittgenstein, Ryle no acababa de encajar en la vida académica de Cambridge, y está claro que compartía la preferencia de Wittgenstein por los peligros de trabajar en un hospital en la zona de bombardeos a la «falta de vida» de Cambridge. En Cambridge había sido políticamente activo, y se había presentado a las elecciones de 1940 como candidato independiente de la izquierda. A partir de 1938 había participado en la tarea de sacar de Austria y Alemania a los médicos judíos que aún estaban allí (presumiblemente ése es el motivo por el que Anthony Ryle describe a Wittgenstein como «otro profesor austriaco»).

La amabilidad de Ryle es recordada con afecto y gratitud por numero-

Los miembros del personal que trabajó en el Guy durante la época de los bombardeos. Muchos de ellos eran jóvenes, y, contrariamente a Ryle, que había servido en la Primera Guerra Mundial, no tenían experiencia alguna en la guerra. Los recuerdos de Humphrey Osmond sobre el peligro que entrañaba trabajar en el Guy durante los intensos bombardeos –y la inspiración de Ryle a la hora de ayudar al personal a enfrentarse a esos peligros– son característicos:

Decenas de bombas fueron lanzadas sobre el hospital y al menos una docena, de las que algunas estallaron y otras no, cayeron sobre el edificio... Bajo la presión del bombardeo y teniendo muchas bajas, el poco personal que quedaba en el Guy se conocía muy bien entre sí... Yo solía vigilar la llegada de las bombas desde el tejado del Guy... Pasábamos mucho tiempo chismorreando y tomando té... Solíamos instalarnos en el sótano de Nuffield House. Ryle era un hombre juicioso e inteligente, cuya serenidad, que había templado en las trincheras durante la Primera Guerra Mundial, era un gran apoyo para aquellos a quienes, como yo, no les gustaba que les bombardearan.

En abril Wittgenstein sufrió una operación en el Guy, y le sacaron un cálculo biliar que le había importunado durante años. Su desconfianza hacia los médicos ingleses (solía creer que tanto la muerte de Ramsey como la de Skinner podrían haberse evitado de haber recibido los cuidados médicos adecuados) le impulsaron a insistir en permanecer consciente durante la operación. Rechazando que le administraran anestesia general, se hizo instalar espejos en la sala de operaciones para poder observar lo que estaba ocurriendo. Para ayudarlo en lo que sin duda era una experiencia dolorosa, John Ryle le hizo compañía durante toda la operación, cogiéndole de la mano.

Aparte de Ryle, los pocos amigos de Wittgenstein en el Guy eran técnicos más que médicos. Uno de ellos era Naomi Wilkinson, radiotelegrafista y prima de Ryle. Miss Wilkinson solía organizar veladas gramofónicas en el hospital, a las que Wittgenstein asistía regularmente. Mostraba gran interés en la elección de los discos, y con frecuencia era muy crítico con la selección. Como resultado de este común interés por la música, él y Miss Wilkinson se hicieron amigos, y, al igual que hacía con muchos de sus amigos, la invitaba a tomar el té en Lyons. En una de estas ocasiones ella le preguntó que cuántas personas creía él que comprendían su filosofía. El meditó la pregunta largo tiempo antes de responder: «Dos... y una de ellas es Gilbert Ryle.» Por desgracia, no dijo quién era la segunda. Y quizá su elección de Gilbert Ryle no indique otra cosa que, aun rebasados los cincuenta años, no había perdido sus buenos modales de la infancia, su inclinación a decir cosas que pudieran complacer a los demás.

Puede que las veladas gramofónicas de Naomi Wilkinson proporcionaran uno de los elementos de un sueño que Wittgenstein anotó mientras trabajaba en el Guy.

Esta noche he soñado: mi hermana Gretl le daba un regalo a Louise Politzer: un bolso. Vi el bolso en el sueño, o mejor dicho su cierre de acero, que era muy grande y cuadrado y primorosamente construido. Parecía uno de esos complicados candados que a veces se ven en los museos. En este cierre había, entre otras cosas, un mecanismo mediante el cual las palabras «De tu Gretl», o algo parecido, se pronunciaban a través del ojo de la cerradura. Pensaba en lo intrincado que debía de ser el mecanismo de este dispositivo, y en si era una especie de gramófono y de qué material podían estar hechos los discos, si quizá eran de acero.

El propio Wittgenstein no da ninguna interpretación de este sueño, pero dado el interés que sentía en esa época por la obra de Freud, su anterior utilización de la metáfora de una cerradura para describir la idea central de Freud, y el hecho de que Gretl era el miembro de la familia más estrechamente relacionado con Freud, creo que es posible considerar que este sueño *trata* de la interpretación de los sueños. Los sueños parecen decir algo, una diestra utilización de la obra de Freud nos permitirá oír lo que dicen (a través, digamos, del ojo de la cerradura de las teorías de Freud), pero el mecanismo que hay detrás del hecho de que digan algo y el material a partir del cual los sueños construyen sus símbolos (lo consciente) constituyen una cuestión intrincada y compleja, demasiado compleja como para ser comprendida en términos de la bastante tosca analogía de Freud con la mecánica del siglo XIX.

De cualquier modo, éstos eran los temas centrales de las discusiones que Wittgenstein sostenía con Rhees en el verano de 1942. Fue a Swansea a visitar a Rhees en parte para recuperarse de su operación, y los dos daban largos paseos por la costa de Gales del Sur, a lo que Wittgenstein era muy aficionado. En esa época no había muchas personas a quienes Wittgenstein considerara interlocutores válidos para la discusión filosófica, y Rhees era una de ellas. Sin embargo, resulta sorprendente que, en una época en que su trabajo filosófico se centraba principalmente en la filosofía de las matemáticas, sus conversaciones con Rhees trataran de la naturaleza de las explicaciones de Freud en el campo de la psicología.

En cierto sentido, Wittgenstein ponía énfasis, las imágenes de un sueño podrían ser vistas como símbolos, y en ese sentido podemos hablar de un lenguaje del sueño, aun cuando el que sueña no comprenda los símbolos. Este sentido puede aparecer cuando discutimos el sueño con alguien que lo interpreta y aceptamos esta interpretación. De modo parecido, cuando dibujamos garabatos aparentemente sin significado alguno y un analista nos hace preguntas y busca asociaciones, podemos llegar a una explicación de por qué dibujamos lo que dibujamos: «entonces podemos referirnos a los garabatos como a un tipo de escritura, como si utilizáramos un tipo de lenguaje, aunque no sea comprendido por nadie». Pero era importante para Wittgenstein disociar esta explicación de las que ofrecía la ciencia. Las explicaciones de sueños y garabatos no proceden de la aplicación de leyes, «y para mí, el hecho de que *no* existan tales leyes me pa-

rece importantes». Las explicaciones de Freud tienen más en común con la mitología que con la ciencia; por ejemplo, Freud no da ninguna prueba de su opinión de que la angustia es siempre una repetición de la que sentimos al nacer, y aun así «es una idea que posee un notable atractivo»:

Tiene el mismo atractivo que las explicaciones mitológicas, explicaciones que dicen que esto es la repetición de algo que ha sucedido antes. Y cuando la gente acepta o adopta esta explicación, entonces ciertas cosas les parecen más claras y más fáciles.

Las explicaciones de Freud, por tanto, son semejantes a las aclaraciones que ofrece la propia obra de Wittgenstein. Proporcionan una teoría mecánica, pero no causal:

... algo que la gente se siente inclinada a aceptar y que les facilita el seguir ciertas pautas: hace que ciertas pautas de comportamiento y pensamiento les parezcan naturales. Han abandonado una manera de pensar y adoptado otra.

En esa época Wittgenstein se describía a sí mismo ante Rhees en ese sentido como «discípulo» o «seguidor» de Freud.

Los intereses filosóficos de Wittgenstein durante la mayor parte de la Segunda Guerra Mundial se centraron en la filosofía de las matemáticas. Casi todo lo que escribió en esa época es un intento de mejorar las observaciones escritas durante sus últimos meses en Noruega, y de este modo mejorar la parte de las *Investigaciones* que se basaba en ellas. Durante la época que trabajó en el Guy llenó tres cuadernos de observaciones sobre matemáticas. Éstas, junto con el volumen manuscrito que las compila, han sido publicadas, y constituyen las Partes IV, V, VI y VII de las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*.

Aunque en líneas generales no se diferencia mucho de su trabajo anterior sobre el tema, el asalto a la lógica matemática se expresa en términos más cáusticos. Se trata quizá de su obra más polémica.

En su ensayo «Matemáticas y los metafísicos», Russell ofrece el más perfecto resumen de cuál era el objetivo de la polémica de Wittgenstein. «Uno de los triunfos principales de la matemática moderna», escribe Russell, «consiste en haber descubierto qué son realmente las matemáticas»:

Toda la matemática pura —aritmética, análisis y geometría— se construye mediante combinaciones de las primitivas ideas de lógica, y sus proposiciones se deducen de axiomas generales de lógica, tales como los silogismos y otras reglas de inferencia... De este modo, la lógica formal y las matemáticas tratan de lo mismo.

Prosigue discutiendo los problemas de lo infinitesimal, el infinito y la continuidad:

En nuestra época, tres hombres —Weierstrass, Dedekind y Cantor— no sólo han contribuido enormemente a la solución de estos problemas, sino que los han solventado completamente. Las soluciones, para aquellos familiarizados con las matemáticas, son tan claras como para que no quede la más ligera duda o dificultad. Este logro es probablemente el más grande de que puede jactarse nuestra época.

La obra de Wittgenstein es un ataque a la concepción de las matemáticas aquí esbozada y a la actitud hacia ellas que revela. «¿Para qué quiero tomarme la molestia de averiguar lo que son las matemáticas?», se pregunta en uno de los cuadernos escritos durante esa época en el Guy.

Porque tenemos unas matemáticas, y una concepción especial de ellas, como si fueran un ideal de cuál ha de ser su posición y su función, y esto es algo que hay que dejar muy claro.

Mi tarea no es atacar la lógica de Russell desde dentro, sino desde fuera.

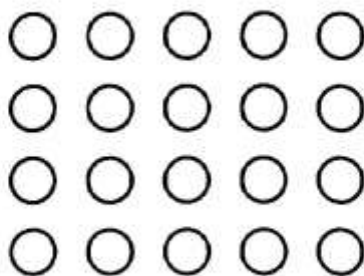
Es decir: no atacarla matemáticamente —de otro modo estaría haciendo matemáticas—, sino su actitud, su oficio.

Para Wittgenstein, no estaba demostrado que la lógica formal tratara de lo mismo que las matemáticas; decir lo contrario «es casi como si uno intentara decir que la ebanistería consiste en encolar». Y tampoco la lógica matemática nos ha llegado a mostrar lo que son las matemáticas. En lugar de eso, «ha deformado completamente el pensamiento de los matemáticos y los filósofos». Y la obra de Weierstrass, Dedekind y Cantor, lejos de ser el mayor logro de nuestra época, era, en relación al resto de las matemáticas: «un crecimiento canceroso, que parece haber surgido del cuerpo normal sin objetivo y sin sentido».

A fin de mostrar que la lógica y las matemáticas eran técnicas distintas, y que los resultados de la lógica matemática no tienen la importancia que Russell les atribuye (a la hora de comprender los conceptos de infinito, continuidad y lo infinitesimal), Wittgenstein intenta algunas líneas de ataque, incluyendo, por ejemplo, intentar demostrar que las ideas de infinito, continuidad y lo infinitesimal, tal como se utilizan en matemáticas y en la vida cotidiana, no han sido clarificadas por las definiciones de Cantor, Dedekind y Weierstrass, sino, por contra, distorsionadas.

Pero el centro de su ataque consiste en intentar mostrar que los métodos de demostración típicos de las matemáticas no son análogos a los que se utilizan en lógica. Una demostración lógica consiste en una serie de proposiciones cuya intención es establecer la verdad de una conclusión. Lo que Wittgenstein quiere demostrar es que, en matemáticas, una demostración consiste más bien en una serie de *imágenes* cuya intención es establecer la utilidad de una técnica.

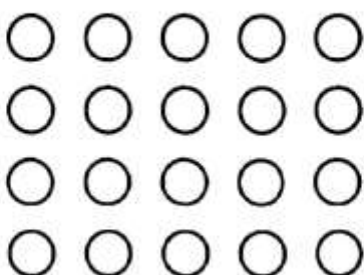
Por ejemplo, no ve ninguna razón por la que esta imagen:



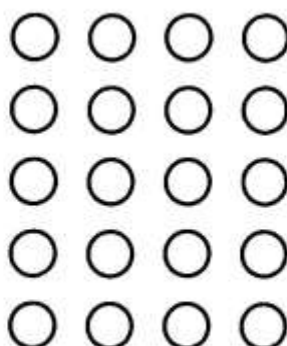
no pueda verse como una prueba de la ley conmutativa de la multiplicación; por ejemplo: $(a \times b) = (b \times a)$. Pues alguien podría, mirando esta imagen primero de un lado y luego del otro, ver que (5×4) es igual a (4×5) , y entonces llegar a utilizar el principio de conmutación en todos los demás casos.

No se trata aquí de una cuestión de proposiciones ni conclusiones, y por tanto no se suscita la cuestión de *en qué* aspecto es cierta, si es cierta, la ley conmutativa. Y si este tipo de imagen podía verse como paradigmática y sustituir a los sistemas axiomáticos de lógica, entonces no había ninguna razón para pensar que los lógicos matemáticos habían, tal como Russell lo expresaba, «descubierto qué son realmente las matemáticas». En su obra sobre los «fundamentos de las matemáticas», simplemente habían dibujado un tipo de imagen distinta, e inventado una técnica diferente.

Pero la finalidad de poner énfasis en el papel de las imágenes en las matemáticas no es simplemente destruir una concepción particular del tema. También pretende sustituirla por una concepción del razonamiento matemático que acentúe el papel de «ver relaciones». A fin de comprender el principio conmutativo a partir de la imagen anterior, tenemos que ver que esto:



es lo mismo que esto:



Si somos incapaces de «ver la relación», la demostración no nos convencerá de nada. Comprender la demostración, por tanto, es un ejemplo bueno, aunque rudimentario, del tipo de comprensión que constituye la base del *Weltanschauung* de Wittgenstein. Las demostraciones matemáticas, al igual que sus propias observaciones filosóficas, deberían verse como «representaciones perspicuas», cuya finalidad es producir «justo esa comprensión que consiste en ver relaciones».

De este modo, por curioso que parezca, las demostraciones de las matemáticas puras son análogas a las explicaciones que proporciona el psicoanálisis freudiano. Y quizá el cambio de interés intelectual de Wittgenstein, de las matemáticas a la psicología, resida en que las «pautas» freudianas le parecían más interesantes que las «imágenes» de los matemáticos.

Uno sospecha que a Wittgenstein le habría sido de gran alivio poder adaptar los acontecimientos de su propia vida a algún tipo de pauta.

«Ya no siento ninguna esperanza por el futuro de mi vida», escribió el 1 de abril de 1942:

Es como si ante mí no tuviera nada más que una larga extensión de muerte en vida. No puedo imaginarme para mí un futuro que no sea horrible. Falta de amistad y falta de alegría.

Unos días más tarde:

Sufro muchísimo a causa del miedo al completo aislamiento que ahora me amenaza. No veo cómo puedo soportar esta vida. La veo como una vida en la que cada día tengo miedo a la noche, que me trae sólo una sombría tristeza.

En el Guy le parecía que debía mantenerse ocupado. «Si no puedes encontrar felicidad en la quietud», se dijo a sí mismo, «¡encuétrala corriendo!»

Pero ¿y si estoy demasiado cansado para correr? «No hables de derrumbarte hasta que no caigas al suelo.»

Al igual que un ciclista, tengo que seguir pedaleando, seguir moviéndome, a fin de no caer.

«Mi infelicidad es tan compleja», escribió en mayo, «que resulta difícil describirla. Pero probablemente lo principal sigue siendo la *soledad*.»

Tras la muerte de Skinner, Kirk había regresado a Bournemouth, y, al igual que le había ocurrido con Skinner, Wittgenstein comenzó a inquietarse al no recibir cartas de él. El 27 de mayo anotó:

Durante diez días no he sabido nada de K, aun cuando hace una semana le presioné para que mandara noticias. Pienso que quizá ha roto conmigo. ¡Un pensamiento *trágico*!

De hecho, Kirk se casó en Bournemouth, hizo una triunfal carrera como ingeniero mecánico y nunca volvió a ver a Wittgenstein. Pero para Kirk no había habido nada que «romper». Nunca se le había ocurrido que Wittgenstein pudiera ser, en ningún sentido, homosexual, ni que su relación fuera distinta a la de un profesor y su alumno.

Como si reconociera tal cosa, en la misma entrada de diario Wittgenstein escribió: «He sufrido mucho, pero parece ser que soy incapaz de *aprender* de mi vida. Todavía sufro *igual* que hace muchos años. No me he vuelto ni más fuerte ni más juicioso.»

Algún consuelo —algún alivio a esa desesperada soledad— le llegaba de su amistad con un joven colega del dispensario del Guy, Roy Fouracre. Podemos deducir que era principalmente el afecto y el jovial buen humor de Fouracre lo que atraía las simpatías de Wittgenstein. A veces, le dijo Wittgenstein a Drury, caminaba muy deprisa o se encontraba agitado, y Roy le decía: «Tranquilo, profesor.» Eso le gustaba.

Fouracre solía visitar a Wittgenstein en su habitación del tercer piso de Nuffield House. La habitación, al igual que las habitaciones de Cambridge, estaba completamente desnuda, y Fouracre se quedó sorprendido al no encontrar ningún libro de filosofía, sino sólo ordenados montones de revistas de detectives. En esa época, Fouracre estudiaba un curso por correspondencia de idiomas modernos, y con frecuencia se sentaba a leer en la habitación de Wittgenstein mientras éste permanecía quieto y silencioso. En tales ocasiones Wittgenstein solía preparar las clases que daba en Cambridge un fin de semana sí y otro no. Los fines de semana que no daba clases, Wittgenstein y Fouracre hacían excursiones, quizá al zoo o al Victory Park de Hackney, donde remaban en el lago.

Al igual que muchos otros que conocieron a Wittgenstein, Fouracre recuerda que silbaba como un virtuoso. Guarda en su memoria la capacidad de aquel para silbar movimientos enteros de sinfonías, y cuando quería hacer gala de ese virtuosismo silbaba las *Variaciones San Antonio* de Brahms; y si otra persona silbaba algo y se equivocaba, Wittgenstein le hacía detenerse, y con firmeza le decía cómo era la pieza..., algo que

no le granjeó precisamente simpatías entre sus colegas del dispensario.

La educación de Fouracre no podía haber sido más distinta a la de Skinner. Mientras que éste había crecido en un hogar de clase media de Letchworth, y había sido educado en un internado y en Cambridge, Fouracre vivía en una casa de protección oficial en Hackney, East London, y había comenzado a trabajar a la edad de quince años. Pero sus cualidades profesionales eran, en muchos aspectos, similares. Ésta es la descripción que de Skinner hace Fania Pascal:

Podía ser alegre y le gustaba la compañía de los demás. Sin ningún tipo de doblez, era incapaz de pensar mal de nadie. Podía y de hecho aprendía a ser más práctico, aunque, ay, siempre era demasiado poco egoísta y demasiado modesto.

podría servir igualmente para describir a Fouracre. Al igual que Skinner, Fouracre era considerablemente más joven que Wittgenstein: estaba aún cercano a los veinte, y Wittgenstein tenía cincuenta y dos. Y mientras que sería erróneo dar a entender que la amistad con Fouracre le proporcionaba a Wittgenstein un sustituto de su amor por Skinner, es cierto que, durante los dieciocho meses que trabajaron juntos, Fouracre tuvo un papel en la vida de Wittgenstein similar al que Skinner había desempeñado en Cambridge. Es decir, le proporcionaba a Wittgenstein algún tipo de contacto *humano*: era, al igual que Francis, alguien cuya mera presencia tenía un efecto tranquilizador.

En muchas de sus posteriores cartas a Fouracre, Wittgenstein menciona el Guy con afecto, y quizá con cierta nostalgia:

Siento enterarme de que el ambiente en el Guy va a peor. Es algo difícil de imaginar. (8.6.49)

Lo que me escribiste en la última carta me ha hecho reflexionar. Supongo que no irán a erigirme una estatua delante de Nuffield House. ¿O es eso? Naturalmente, ningún monumento de piedra puede mostrar realmente qué persona tan maravillosa soy. (15.12.50)

Obviamente, Fouracre replicaba a esta última sugerencia diciéndole a Wittgenstein que todas las estatuas en honor a él que había en el Guy habían sido derribadas. «Me alegro», escribió Wittgenstein en su siguiente carta, «¡siempre y cuando no se haya hecho de una manera irrespetuosa!»

Del personal médico del Guy, la única persona que se ganó la amistad y confianza de Wittgenstein, aparte de John Ryle, parece que fue Basil Reeve, un médico joven (entonces estaba al principio de la treintena), interesado en la filosofía. Cuando se enteró por Reg Waterfield de que el nuevo comensal en la cena (del que anteriormente había pensado «parece interesante y bastante perdido entre los médicos del hospital») era Ludwig

Wittgenstein, decidió intentar trabar amistad. Comenzó, por tanto, a sentarse junto a Wittgenstein a la hora de cenar, y con el tiempo se hicieron amigos. El tema de conversación, sin embargo, casi nunca era la filosofía, sino que se centraba en la arquitectura o en la música, o en las personas que Wittgenstein había conocido, o incluso en interpretaciones freudianas de alguna conversación médica oída durante la cena. Posteriormente se centraría en el propio trabajo de Reeve, por el que Wittgenstein comenzó a interesarse.

Reeve estaba en el Guy trabajando en la Unidad de Investigación Clínica de la Junta de Investigación Médica con un colega, el doctor Grant. Al principio de los bombardeos alemanes, los laboratorios de esta unidad fueron destruidos, e, incapaces de proseguir las investigaciones que tenían entre manos, Grant y Reeve comenzaron a estudiar a los numerosos heridos por ataque aéreo que llegaban al Guy. Su objeto era intentar familiarizarse con el estado de «conmoción traumática» que tiene lugar no sólo en heridos de guerra, sino también en cualquier estado de herida traumática aguda.

El problema inicial de Grant y Reeves era que, a pesar de un estudio detallado de la literatura científica, parecía no existir ninguna manera satisfactoria de definir clínicamente la «conmoción traumática». Algunos autores identifican este estado partiendo de la presencia de una hemoconcentración (una concentración anormalmente alta de glóbulos rojos en la sangre que se cree es debida a que el plasma se filtra de la sangre a los tejidos), mientras que otros lo reconocían como un síndrome en el que coinciden baja presión, palidez en la piel y pulso acelerado. Ya en una primera fase de la investigación, Grant recomendaba que el propio concepto de «conmoción traumática» debía abandonarse, y que las detalladas observaciones de los heridos debían hacerse sin utilizar este término. En enero de 1941 —diez meses antes de que Wittgenstein llegara al Guy—, Grant escribió una memoria acerca de qué tipo de examen médico era necesario en los casos de conmoción traumática, esbozando sus objeciones al concepto:

La reciente experiencia con heridos por ataque aéreo muestra que a pesar de todo el trabajo ya realizado, especialmente en la última guerra, poco se sabe de la naturaleza y tratamiento de la conmoción traumática o por herida. En primer lugar existe en la práctica una amplia variedad a la hora de aplicar un diagnóstico a la «conmoción». Aún no podemos pronosticarla y con frecuencia no estamos seguros del tratamiento. Además, la falta de una base común de diagnóstico hace imposible afirmar la eficacia de los diversos métodos de tratamiento adoptados.

Existe, por tanto, una buena base para pensar que sería mejor evitar el diagnóstico de «conmoción» y sustituirlo por un historial completo y exacto del estado del paciente y sus progresos, así como del tratamiento que se le da.

Creo que está claro el motivo por el que Wittgenstein encontraba in-

interesante e importante esta manera radical de ver el problema. La manera que tiene Grant de abordar el problema de la «conmoción» posee un obvio paralelo con la manera como Heinrich Hertz aborda los problemas de la «fuerza» en la física. En *Principios de la mecánica*, Hertz había propuesto que, en lugar de dar una respuesta directa a la cuestión de «¿Qué es la fuerza?», el problema debía abordarse replanteando la física newtoniana sin utilizar la «fuerza» como concepto básico. A lo largo de su vida, Wittgenstein vio la solución de Hertz como un modelo perfecto de cómo hay que disipar la confusión filosófica, y citaba con frecuencia —como afirmación de su propio objetivo en filosofía— la siguiente frase procedente de la introducción de Hertz a *Principios de la mecánica*:

Cuando se eliminan esas ingratas contradicciones, la cuestión referente a la naturaleza de la fuerza no se habrá respondido; pero nuestras mentes, dejando atrás todo engorro, dejarán de hacerse preguntas que no hacen al caso.

Haciéndose eco conscientemente de esta frase, Wittgenstein escribió:

En mi manera de hacer filosofía, todo su objetivo consiste en darle a la expresión una forma tal que ciertas confusiones desaparezcan. (Hertz)

Y podríamos decir de la propuesta de Grant de evitar el diagnóstico de «conmoción» que todo su objetivo era: «darle a la expresión una forma tal que ciertas confusiones desaparezcan».

La visión de Grant, sin embargo, no fue bien recibida por todos..., en especial por parte del ejército. El coronel Whitby, del Servicio de Transfusión de Sangre del Ejército, respondió al informe de Grant en la siguiente carta, enviada a la Junta de Investigación Médica:

Gran parte del preámbulo, y parte de la discusión constituirían una diatriba en contra de la palabra «conmoción». No creo que haya que darle tanto énfasis a ese punto.

No resulta justificable arrojar por la borda los hallazgos de la última guerra. Esos hombres no eran necios... al menos ellos establecieron el hecho fundamental de que una presión sanguínea baja era una señal muy corrientemente observada. Grant arrojaría por la borda toda la valiosa literatura de la Junta de Investigación Médica de la última guerra debido a que sus historiales no alcanzan el grado de detalle que él exige.

Tal como Wittgenstein comprendió al discutir el proyecto con Reeve, el problema de las teorías de la conmoción traumática formuladas durante la Primera Guerra Mundial no era tanto que no alcanzaran el grado de detalle adecuado como que se sirvieran de un concepto inutilizable. Era precisamente la «diatriba contra la palabra “conmoción”» lo que más le interesaba. (Reeve recuerda que cuando se dispusieron a escribir su in-

forme anual, Wittgenstein sugirió escribir la palabra «conmoción» al revés para acentuar lo inutilizable que era.)

A causa del interés que mostraba en el proyecto, Reeves presentó a Wittgenstein al doctor Grant, quien se quedó inmediatamente impresionado por su agudeza y por la pertinencia de muchas de las cuestiones y sugerencias que hizo referentes a las investigaciones. Durante 1942, el intenso bombardeo de Londres, que había proporcionado al equipo de Grant un constante suministro de material de investigación, comenzó a amainar. De este modo, la unidad comenzó a buscar por todas partes heridos que se adecuaban a sus observaciones. En dos ocasiones visitaron las estaciones de la Jefatura de Bombardeo, y observaron bastantes ejemplos de heridas en la tripulación de los aviones que habían participado en bombardeos. Pero para que la investigación progresara se necesitaba un suministro más constante de heridos, de modo que se dispuso que la unidad se trasladara al Hospital Royal Victoria de Newcastle, en cuyas salas ingresaba una gran cantidad de heridos por accidentes industriales y de tráfico. En la época en que se planeó el traslado, Wittgenstein le dijo a Reeve que le gustaría ir con la unidad a Newcastle.

La unidad se trasladó en noviembre de 1942. El ayudante de laboratorio de Grant, sin embargo, se negó a ir, y recordando el interés de Wittgenstein en el proyecto, le ofreció el puesto a éste. Durante la primavera de 1943, Fouracre había dejado el Guy para unirse al ejército, y es de presumir que poco había que retuviera allí a Wittgenstein. En abril de 1943, Grant le escribió al doctor Herrald, de la Junta de Investigación Médica, diciéndole:

El profesor Ludwig Wittgenstein, de quien le hablé, se unió a la unidad como ayudante de laboratorio el 29 de abril por un período de prueba de un mes. Como ya dispuse con usted, le pagaremos 4 libras a la semana.

Comó sólo ganaba veintiocho chelines a la semana como ayudante de farmacia, esto constituyó un importante aumento de sus ingresos. Cuando el período de prueba finalizó, Grant volvió a escribirle a Herrald para confirmar lo dispuesto, añadiendo: «Está resultando ser muy útil.»

El paso de un trabajo manual a la tarea más intelectual de hacer de ayudante en una unidad de investigación fue sin duda bien recibida por Wittgenstein, y no sólo porque encontrara un poco excesivas las exigencias físicas de su trabajo en el dispensario. Justo antes de abandonar el Guy, el 17 de marzo, le escribió a Hutt sobre el valor de pensar. «*Imagino*», escribió, «que pensar un poco más de lo que lo haces te haría bien. ¿Espero que tu familia no te impida pensar?! Si alguien actuara así, sería muy necio.» Por entonces Hutt había dejado Woolworth y estaba a punto de unirse al ejército. Le había escrito a Wittgenstein acerca de algunos problemas que había tenido con sus superiores. «*Imagino*», contestó Wittgenstein, «que es parcialmente interno y parcialmente externo»:

Quiero decir que ellos no pueden ser contigo tan decentes como tú mereces, pero tú *tiendes* a ser irregular. Por ejemplo, tiendes a ser alternativamente reservado, afectuoso, e indiferente; y no debes sorprenderte si la gente algunas veces no hace caso de tus períodos de afectuosidad y te trata como si sólo pudieras ser reservado e indiferente.

Antes de marcharse a Newcastle, Wittgenstein pasó algún tiempo en Swansea con Rush Rhees. Ahí reanudó las conversaciones acerca de Freud que habían mantenido el verano anterior. De nuevo, lo que le interesó fue la idea de que los símbolos de los sueños forman una especie de lenguaje: el que de modo natural creamos que los sueños *significan* algo, aun cuando no sepamos *qué* significan. De manera análoga, le habló a Reeves de las cinco agujas de la Catedral de Moscú: «En cada una de ellas hay un tipo de configuración curva distinto. Se tiene la fuerte impresión de que estas formas y disposiciones diferentes deben significar algo.» La cuestión que estaba sobre el tapete era hasta qué punto la obra de Freud es útil para permitir interpretar tales sueños. Freud ponía énfasis en que lo que pretendía era una explicación, no una interpretación. De este modo, una teoría científica de los sueños —que por ejemplo nos permitiera predecir que a una persona que ha soñado se le podría hacer recordar ciertas cosas concretas tras proporcionarnos una descripción del sueño— es algo que nada tiene que ver con el problema. La obra de Freud es interesante precisamente porque no ofrece ese tratamiento científico. Lo que nos deja perplejos del sueño no es su causalidad, sino su *significado*. Deseamos el tipo de explicación que «cambia el aspecto» bajo el cual vemos las imágenes de un sueño, de modo que ahora tengan sentido. La idea de Freud de que los sueños son deseos satisfechos es importante porque «apunta al tipo de interpretación que se pretende», pero es demasiado general. Algunos sueños son obviamente deseos satisfechos: «los sueños sexuales de los adultos, por ejemplo». Pero resulta extraño que éstos sean precisamente el tipo de sueños ignorados por Freud:

Muy comúnmente Freud ofrece lo que podríamos llamar una interpretación sexual. Pero es interesante observar que, entre todos los ejemplos de sueños que proporciona, no hay un solo ejemplo de sueño directamente sexual. Y aún así abundan más que el agua.

De nuevo esto se relaciona con la decisión de Freud de proporcionar una *sola* pauta para todos los sueños: para él todos los sueños deben ser expresiones de un anhelo, en lugar de, por ejemplo, expresiones de miedo. Freud, al igual que los filósofos teóricos, ha sido seducido por el método de la ciencia y el «ansia de generalidad». No hay un tipo de sueño, y tampoco hay una sola manera de interpretar los símbolos en un sueño. Los símbolos de los sueños significan algo —«Obviamente hay ciertas similitudes con el lenguaje»— pero compren-

derlos no requiere ninguna teoría general de los sueños, sino la destreza polifacética que se requiere, por ejemplo, para comprender una pieza musical.

En abril, Wittgenstein dejó Swansea para unirse a la Unidad de Investigación de Grant en Newcastle. Los miembros de la unidad, Basil Reeve, el doctor Grant y Miss Helen Andrews, la secretaria de Grant, se alojaban todos en la misma casa de Brandling Park, una zona desde la que se podía ir andando al hospital. La casa pertenecía a Mrs. Moffat. Miss Andrews recuerda la llegada de Wittgenstein:

Había una habitación disponible en casa de Mrs. Moffat, de modo que él se instaló allí. Por entonces nosotros nos habíamos acostumbrado y adaptado a nuestro nuevo entorno, pero el profesor W. no encajó fácilmente. Bajaba a desayunar locuaz y de buen humor, mientras todos compartíamos el *Manchester Guardian* y no hablábamos demasiado. Por la noche, cuando nos relajábamos, no cenaba con nosotros, sino que prefería comer en su dormitorio. Mrs. Moffat, refunfuñando, le ponía la comida en una bandeja, subía las escaleras y se la entregaba. (Creo que tal cosa era una descortesía hacia el doctor Grant.)

Teníamos una sala de estar con un buen fuego de carbón y jamás pasó una velada con nosotros. Iba al cine casi cada noche, pero era incapaz de recordar nada de la película cuando le preguntábamos al día siguiente. Simplemente iba a relajarse.

No mucho después de la llegada de Wittgenstein, los miembros de la unidad tuvieron que abandonar la casa de Brandling Park, debido a la mala salud de Mrs. Moffat. Se alojaron separadamente, pero, recuerda Miss Andrews, «el profesor W. tuvo dificultades para encontrar un lugar donde vivir, pues a causa de su acento extranjero y su aspecto un poco desastrado, en cuanto decía que era profesor, casi todas las caseras le miraban con una natural suspicacia».

Que Wittgenstein fuera al cine cada noche indica lo duro que trabajaba en Newcastle, y lo seriamente que se tomaba el trabajo. Nos recuerda su comentario a Drury:

Crees que la filosofía ya es algo suficientemente difícil, pero puedo decirte que no es nada comparado con la dificultad de ser un buen arquitecto. Cuando estaba en Viena, construyendo la casa para mi hermana, al final de la jornada me encontraba tan agotado que lo único que podía hacer era ir a ver una «peli» cada noche.

Otra prueba de ello es que mientras estuvo en Newcastle no escribió nada de filosofía, mientras que durante su estancia en el Guy llenó tres cuadernos con comentarios sobre filosofía de las matemáticas. No se con-

formaba con cumplir con sus deberes como ayudante de laboratorio, sino que mostraba un intenso y activo interés hacia la idea que había tras la investigación. Aunque tanto Reeve como Grant se beneficiaban de discutir sus ideas con Wittgenstein, y alentaban su interés en el trabajo, a veces encontraban que estaba demasiado absorto en la investigación. Miss Andrews recuerda que, debido a que la unidad trabajaba tan duro, Grant a veces sugería que todos se tomaran un día libre y fueran a dar un paseo por el Muro de Adriano. Observó que Wittgenstein nunca era invitado a acompañarles en esos paseos, y le preguntó el motivo a Grant. Le dijo que si iba con ellos echaría a perder el propósito del paseo, pues él «hablaba constantemente del trabajo».

Aunque no era invitado a esos paseos «de descanso», tanto Grant como Reeve recuerdan que en muchas otras ocasiones acompañaron a Wittgenstein a lo largo del muro romano. Generalmente la conversación se centraba en la investigación, aunque con frecuencia Wittgenstein hablaba con Reeve de temas más personales. Por ejemplo le contaba cosas de su infancia, mencionando que no habló hasta los cuatro años. Le contó a Reeve un recuerdo de su infancia que también le había relatado a Drury, y que obviamente tenía gran importancia para él. En el cuarto de baño de su casa, dijo, había caído un poco de yeso de la pared, y esa forma siempre le parecía la de un pato, pero le asustaba: tenía el aspecto de uno de esos monstruos que El Bosco había pintado en *Las tentaciones de San Antonio*.

A veces Reeves intentaba hablar con Wittgenstein de filosofía, pero era característico de éste que no alentara su interés en este tema. Le hacía ver a Reeve que, contrariamente a la medicina, la filosofía era absolutamente inútil, y que a menos que uno se viera obligado a hacerlo, no tenía sentido dedicarse a ella. «Hace usted un trabajo *decente* con la medicina», le dijo a Reeve; «dése por satisfecho con eso.» «En todo caso», añadía maliciosamente, «es usted demasiado estúpido.» Es interesante observar, sin embargo, que cuarenta años más tarde Reeve dijo que su pensamiento había estado influido por Wittgenstein en dos maneras distintas: primero, no olvidando nunca que las cosas son como son; y segundo, buscando comparaciones reveladoras a la hora de comprender cómo son.

Estas dos ideas son centrales en la filosofía posterior de Wittgenstein. Éste, de hecho, pensaba en la frase del obispo Butler: «Todas las cosas son lo que son, y no otra cosa», como lema para sus *Investigaciones filosóficas*. Y la importancia de las comparaciones reveladoras no sólo reside en el núcleo de la idea central de Wittgenstein de: «la comprensión que consiste en ver relaciones», sino que también era vista por Wittgenstein como la característica principal de su contribución a la filosofía. Las conversaciones de Wittgenstein con Reeve, al igual que su ayuda a Grant y a Reeve para clarificar sus ideas acerca de la «conmoción», muestran que, aparte de hablar de filosofía, hay más maneras de ejercer una influencia filosófica. Wittgenstein impartía una manera de pensar y

de comprender las cosas, no diciendo lo que la distinguía de las demás, sino mostrando cómo podía utilizarse para clarificar las propias ideas.

Tanto Grant como Reeve recuerdan que la influencia de Wittgenstein representó un importante papel en la idea expresada en la introducción al informe final de la unidad, que, de manera significativa, no utiliza la palabra «conmoción» en el título, que es el siguiente: «Observaciones acerca de los efectos generales de la herida en el hombre». El hilo principal del argumento es el mismo que el de la memoria original de Grant de enero de 1941, pero la «diatriba contra la palabra “conmoción”» se expresa en términos aún más enérgicos:

En la práctica, encontramos que el diagnóstico de la conmoción parecía depender de las opiniones personales del individuo que lo realizaba, en lugar de basarse en criterios generalmente aceptados. A menos que estuviéramos familiarizados con tales opiniones, no sabíamos qué nos esperaba cuando nos llamaban a la cabecera de la cama. La etiqueta sola no indicaba qué signos ni qué síntomas mostraba el paciente, cuán enfermo estaba ni qué tratamiento precisaba. La única base común para el diagnóstico que pudimos detectar era que el paciente parecía *enfermo*. Esto nos llevó, por tanto, a descartar la palabra «conmoción» en sus variadas definiciones. Desde entonces no hemos encontrado que sea de ningún valor en el estudio de los traumatismos; más bien ha resultado un estorbo para la observación imparcial y una causa de malentendidos.

Si esto fue escrito o no por Wittgenstein, tuvo el efecto que él esperaba que tuviera su obra filosófica: a saber, puso fin a muchas líneas de investigación desencaminadas. El Informe de la Junta de Investigación Médica para 1939-1945 dice del trabajo hecho por Grant:

Arrojó serias dudas acerca del valor de abordar el problema de la «conmoción» como si la «conmoción» traumática fuera una sola entidad clínica y patológica. En consecuencia, se abandonaron varias líneas de investigación impulsadas por el Comité al principio de la guerra.

Tuvo el mismo efecto, de hecho, que Wittgenstein deseaba para su obra posterior sobre la filosofía de las matemáticas: el efecto que la luz del sol tiene sobre el crecimiento de los brotes de patata.

El propósito principal de la investigación dirigida por Grant y Reeve no era hacer campaña en contra de la utilización de la palabra «conmoción» en el diagnóstico de los efectos traumáticos, sino descubrir otros diagnósticos más provechosos que los derivados de la investigación realizada en la Primera Guerra Mundial. Para ello precisaban de detalladas observaciones de los efectos de las heridas. El papel de Wittgenstein en el aspecto práctico del trabajo era cortar secciones congeladas de tejido y tin-

tarlas a fin de detectar la presencia de, por ejemplo, grasa. Parece ser que lo hacía muy bien.

Además de este trabajo histológico, Grant le pidió a Wittgenstein que le ayudara en sus investigaciones del Pulsus Paradoxus, la presión del pulso que varía con la respiración, y que con frecuencia ocurría en pacientes que tenían una herida seria. Parece ser que en esto introdujo una innovación tecnológica, inventando un aparato para medir el pulso mejor que el que tenían. Tanto Grant como Reeve recuerdan que el aparato era innovador, pero no recuerdan ningún detalle de él. La única descripción que tenemos del aparato, por tanto, es la que Drury ofrece cuando relata la ocasión en que utilizó uno de sus permisos en el ejército para visitar a Wittgenstein en Newcastle:

Tras el final de la campaña en el Norte de África se me destinó a Inglaterra para preparar el desembarco de Normandía. Como tenía permiso, viajé hasta Newcastle para pasar unos días con Wittgenstein. Me llevó a su habitación en el Departamento de Investigación y me mostró el aparato que él mismo había ideado para la investigación. El doctor Grant le había pedido que investigara la relación entre la respiración (profundidad y ritmo) y el pulso (volumen sonoro y ritmo). De este modo, Wittgenstein lo había dispuesto todo para poder actuar como conejillo de Indias y obtener un gráfico sobre un cilindro giratorio. Hizo varias mejoras en el aparato original, tantas que el doctor Grant dijo que ojalá Wittgenstein hubiera sido fisiólogo y no filósofo. Al describirme sus resultados me hizo un comentario típico de él: «Es todo mucho más complicado de lo que te imaginarías a primera vista.»

La visita de Drury a Newcastle también nos proporciona una conversación reveladora, que muestra un cambio interesante en la actitud de Wittgenstein hacia el sexo. Parece ser que en 1943, lejos de aceptar la opinión de Weininger de que sexo y espiritualidad eran incompatibles, Wittgenstein tendía a ver el acto sexual como algo merecedor de reverencia religiosa. Drury relata que mientras se hallaba en Newcastle con Wittgenstein, los dos cogieron un tren hasta Durham y allí dieron un paseo por el río. Mientras caminaban, Drury le habló a Wittgenstein de sus experiencias en Egipto, en especial acerca de su visita a los templos de Luxor. Le dijo a Wittgenstein que, aunque ver los templos era una experiencia maravillosa, se había quedado sorprendido y escandalizado al encontrar sobre el muro de uno de ellos un bajorrelieve del dios Horus con el falo erecto, en el momento de eyacular y recogiendo el semen en un bol. Wittgenstein respondió a este relato con un rechazo de la desaprobación implícita en Drury:

¿Por qué diantre no deberían haber contemplado con temor y reverencia ese acto mediante el cual se perpetúa la raza humana? No todas las religiones han de mostrar una actitud agustiniana hacia el sexo.

Cuando Wittgenstein se trasladó por primera vez a Newcastle, respondió con una franqueza aún mayor a otro comentario de Drury. Éste le había escrito deseándole suerte en su nuevo trabajo, y añadido que esperaba que Wittgenstein hiciera muchos amigos. Éste replicó:

Es obvio que te estás volviendo irreflexivo y estúpido. ¿Cómo puedes imaginarte que alguna vez tendré «muchos amigos»?

Aunque expresado de manera áspera, esto sin duda era cierto. Parece ser que el único amigo de Wittgenstein en Newcastle fue Basil Reeves. Se llevaba bien con Grant, quien compartía su interés por la música (Grant recuerda el entusiasmo con que Wittgenstein estuvo de acuerdo cuando le dijo que le desagradaba la obertura del Concierto «Emperador» de Beethoven), pero existía muy poco del afecto —el simple contacto humano— que Wittgenstein había compartido con Roy Fouracre en el Guy. Grant estaba demasiado absorto en su trabajo. Wittgenstein se había quejado a Fouracre de la falta de contacto humano que le proporcionaba su trabajo filosófico en Cambridge, pero en Newcastle, como muestran sus cartas a Norman Malcolm, comenzó a echar de menos a sus amigos de Cambridge:

Hace muchos meses que no tengo noticias de Smythies. Sé que está en Oxford, pero no me escribe. [Casimir] Lewy todavía está en Cambridge... Rhees todavía da clases en Swansea... Espero que veas a Moore y tenga buena salud. [11.9.43]

Me siento bastante solo aquí y quizá viaje a algún lugar donde tenga a alguien con quien hablar. Por ejemplo a Swansea, donde Rhees da clases de filosofía. [7.12.43]

Quizá más importante aún sea el hecho de que comenzó a echar de menos el poder seguir con su trabajo. La intensiva dedicación al trabajo de Grant y Reeves ya no era suficiente:

Yo también lamento que por razones internas y externas no pueda dedicarme a la filosofía, pues ésa es la única labor que me proporciona una verdadera satisfacción. Realmente, ningún otro trabajo me da ánimos. Ahora estoy muy atareado y mi mente se mantiene ocupada todo el tiempo, pero al final del día sólo me siento cansado y triste.

Las «razones internas» eran las dudas de Wittgenstein acerca de si todavía era capaz de hacer un buen trabajo filosófico. De vez en cuando le decía a Reeve: «mi inteligencia ha desaparecido», y con frecuencia hablaba de sus días de Noruega en 1913 con una melancólica añoranza: «Entonces mi mente ardía..., pero ahora ya se ha apagado.» Las «razones externas» eran las exigencias del trabajo que hacía en Newcastle. También se le hacía más y más difícil de aceptar el estar continuamente en contacto con

los archiveros y funcionarios del hospital, con sus comentarios francos y obscenos acerca de los pacientes, y exigía cada vez más ayuda de Reeve a la hora de comprender cómo los médicos jóvenes afrontaban las tensiones de su profesión.

Quizá como consecuencia de estas frustraciones, y a resultas de que Reeve podía dedicarle mucho menos tiempo a Wittgenstein a causa de la llegada a Newcastle de su mujer y su bebé, incluso su relación con éste comenzó a deteriorarse. Wittgenstein —siempre un amigo posesivo— comenzó a exigir más y más del tiempo y la atención de Reeve, mientras que las exigencias del trabajo y de la vida familiar de Reeve limitaban la cantidad que podía ofrecerle. Con el tiempo acabarían mal. Las palabras de despedida de Wittgenstein a Reeve fueron: «No eres una persona tan agradable como había pensado.» Por su parte, Reeve se sintió aliviado de no tener que darle a Wittgenstein el apoyo emocional que exigía.

Dado el frustrado anhelo de Wittgenstein por regresar a su trabajo filosófico, y sus relaciones cada vez peores con Reeve, probablemente fue un alivio para él enterarse de que Grant y Reeve se marchaban de Newcastle. Su investigación había comenzado a poner énfasis en la necesidad de profundizar en el estudio de los efectos de la pérdida de sangre y los daños en el tejido, y por ello necesitaban acceso a heridas más graves que las que se daban en la vida civil. Por tanto precisaban continuar su investigación en el campo de batalla, y así, hacia finales de 1943, se dispuso todo para trasladarlos a Italia.

El sucesor de Grant fue el doctor E. G. Bywaters, quien, al igual que Grant y Reeve, previamente había llevado a cabo ciertas observaciones sobre las heridas provocadas por el bombardeo aéreo de Londres. Antes de marcharse, Grant escribió al doctor A. Landsborough Thomson, de la Dirección de la Junta de Investigación Médica de Londres, diciéndole:

Wittgenstein está de acuerdo en seguir como ayudante de laboratorio, pero la duración de su estancia depende de cómo se lleve con Bywaters.

Le instó a que mantuviera a Wittgenstein como empleado de la junta, aun cuando éste decidiera irse de Newcastle:

Wittgenstein ha desempeñado el trabajo de laboratorio como una contribución al esfuerzo de guerra, pues como ya le dije es profesor de filosofía en Cambridge. Si decide que ya no es capaz de continuar una vez que Reeve y yo nos hayamos ido, me parecerá una lástima no utilizarle... Posee una inteligencia de primera clase y conocimientos sorprendentes de fisiología. Es un hombre excelente a la hora de discutir cualquier problema. En el lado práctico, nos ha sido de gran utilidad como ayudante de laboratorio, y, además, ha realizado por su cuenta nuevas observacio-

nes sobre las variaciones respiratorias provocadas por la presión sanguínea, e ideado su propio aparato y experimentos. No es fácil tratar con él, pero si se dan las condiciones adecuadas, puede ser un colega de gran ayuda y muy estimulante. Imagino que después de la guerra regresará a su cátedra en Cambridge.

Grant y Reeve fueron a Italia a finales de enero de 1944. Como hemos visto, Wittgenstein se sentía bastante solo y deprimido antes de la llegada de Bywaters, y aunque siguió cumpliendo con sus deberes como ayudante de modo esmerado y atento, no ponía empeño alguno en hacer amistades. Bywaters recuerda:

Era reservado y bastante introvertido: cuando en una conversación en el café o a la hora del té surgían temas filosóficos, rechazaba participar en ella. Esto me decepcionaba, pero me complacía su meticulosa y concienzuda manera de preparar secciones de tejidos congelados de pulmón y otros órganos. Le recuerdo como una persona enigmática, nada comunicativa, quizá bastante deprimida, que prefería la silla plegable de su habitación a cualquier reunión social.

Bywaters llevaba allí sólo tres semanas cuando tuvo que escribir a la dirección de la junta solicitando que le encontraran un nuevo ayudante:

El profesor Wittgenstein ha realizado labores de histología para el doctor Grant... Acaba de recibir una carta de Cambridge solicitándole que pase al menos los tres próximos meses escribiendo un tratado sobre el tema en que es un especialista (la filosofía).

Una semana más tarde, el 16 de febrero, escribió:

El profesor Wittgenstein nos ha dejado hoy: le han pedido que regrese a su cátedra de Cambridge para que escriba un tratado de filosofía, que ha estado en el aire durante el último año, pero ahora lo quieren en letras de molde.

Así que, el 16 de febrero de 1944, Wittgenstein abandonó Newcastle y regresó a Cambridge. Es factible suponer que cuando Bywaters se refiere a un tratado que ha «estado en el aire durante el último año», y que «ahora quieren en letras de molde», este «quieren» hace referencia no a la Universidad de Cambridge, sino a Cambridge University Press.

En septiembre de 1944 Wittgenstein había tanteado a la editorial con la idea de que publicaran su nueva obra, *Investigaciones filosóficas*, junto con su antiguo libro, el *Tractatus*. Esta idea se le había ocurrido a principios de ese año, cuando él y Nicholas Bachtin estuvieron leyendo juntos el *Tractatus*. También le mencionó la idea a Reeve, diciendo que le gustaba la idea de publicar una refutación de las ideas del *Tractatus* junto con

el propio *Tractatus*. La Cambridge University Press confirmó la aceptación de su oferta el 14 de enero de 1944, lo que concuerda con lo que dice Bywaters en su primera carta: «Acaba de recibir una carta de Cambridge...» Este plan, sin embargo, al igual que el anteriormente aceptado por la University Press en 1938, jamás se llevó a cabo.

22. SWANSEA

A pesar de la impresión de Bywaters de que Wittgenstein había tenido que abandonar la Unidad de Investigación de Newcastle porque le habían «pedido que regresara a su cátedra de Cambridge», Wittgenstein estaba decidido a evitar en lo posible su regreso a Cambridge. Quería acabar su libro antes de reanudar sus deberes como profesor, y a este propósito consideró que Swansea era un lugar mucho mejor. La idea de ir a Swansea se le ocurrió en el mes de diciembre anterior, cuando Grant y Reeve le dijeron que abandonarían Newcastle a principios del año siguiente. Tal como había expresado en una carta a Malcolm, quería estar con alguien con quien pudiera hablar de filosofía, y Rhees era la elección obvia. «No sé si te acuerdas de Rhees», escribió. «Creo que le viste en mis clases. Era discípulo de Moore y es un hombre excelente y también tiene verdadero talento para la filosofía.»

Una semana después de abandonar Newcastle, sin embargo, se le ocurrió de pronto que quizá no le fuera posible pasar un largo período trabajando en Swansea. Tal como le explicó a Rhees, estaba en excedencia de sus deberes de profesor porque realizaba un «importante» trabajo de guerra:

Si, por ejemplo, me voy de aquí e intento encontrar otro trabajo, digamos en un hospital, tengo que hacérselo saber a la junta general y ellos tienen que aprobar el nuevo empleo. Ahora, si voy a Cambridge la semana que viene, ellos querrán saber lo que estoy haciendo y tendré que decirles que quiero dedicarme a la filosofía durante un par de meses. Y en este caso ellos pueden decir: si quiera dedicarse a la filosofía, entonces no está haciendo ningún trabajo de guerra y tiene que dedicarse a su filosofía en Cambridge.

... ¡Estoy casi seguro de que ahora no podría trabajar en Cambridge! Espero poder ir a Swansea.

Los miedos de Wittgenstein resultaron ser infundados, y tras pasar unas semanas en Cambridge se le concedió una excedencia para ir a Swansea a trabajar en su libro. Se fue de Cambridge en marzo de 1944, y no regresaría hasta el otoño siguiente.

La perspectiva de poder hablar a diario con Rhees no era el único atractivo de Swansea. Wittgenstein adoraba la costa galesa, y, quizá más importante, consideraba a la gente de Swansea más simpática que la de Cambridge. «El clima es horrible», le diría a Malcolm en 1945, «pero me encanta no estar en Cambridge»:

Conozco a bastantes personas que me agradan. Me parece más fácil llevarme bien con ellas aquí que en Inglaterra. Tengo muchas más ganas de sonreír, por ejemplo, cuando camino por la calle o cuando veo niños, etc.

Mediante un anuncio en el periódico, Rhees le encontró alojamiento en la casa de Mrs. Mann, que vivía junto a la costa, en Langland Bay. Tan ideal era la situación que cuando Mrs. Mann escribió a Wittgenstein diciéndole que había cambiado de opinión y que no podía, después de todo, tomarle como huésped, éste se negó a aceptarlo e insistió en mudarse allí a pesar de todo. Se alojó con ella durante toda la primavera de 1944, y Mrs. Mann resultó ser una buena casera, cuidándole durante todo ese período cada vez que estuvo enfermo.

Poco después de instalarse en casa de Mrs. Mann entabló correspondencia con Rowland Hutt, la cual ilustra en parte lo que Fania Pascal tenía en mente cuando escribió que, si habías cometido un asesinato, o si estabas a punto de cambiar de fe, Wittgenstein sería la persona más adecuada para consultárselo, pero que en el caso de angustias y miedos más vulgares, podía ser peligroso: «Sus remedios serían demasiado drásticos, quirúrgicos. Te trataría como si padecieras el pecado original.»

En esa época, Hutt servía en el Cuerpo Médico del Ejército Real, y no estaba satisfecho con su destino. Su deseo era que le nombraran oficial y poder trabajar en un laboratorio o en un quirófano. Profundamente deprimido, escribió a Wittgenstein quejándose de su situación. Aunque siempre alentaba cualquier deseo de desempeñar una labor médica, Wittgenstein trató el problema de Hutt como si concerniera a su alma más que a su carrera. «Tu carta no me ha causado una buena impresión», le escribió el 17 de marzo. «Aunque es muy difícil para mí decir qué hay de malo en ella»:

Me parece que cada vez eres más dejado. No te *culpo* por ello, y no tendría ningún derecho a hacerlo. Pero he estado pensando qué se puede hacer. Ver a un psicólogo —a menos que sea un *hombre* extraordinario— no te serviría de gran cosa.

En cualquier caso, tendía a dudar de si Hutt sería lo suficientemente bueno en un quirófano: «Allí hay que ser bastante rápido y lleno de recursos, y no sé si eres una persona así.» Pero: «Una cosa me parece bastante clara: no debes continuar en un destino humillante o que te desmoralice.» El problema central, tal como lo veía Wittgenstein, era preservar el respeto hacia sí mismo de Hutt. Si no podía conseguir que le nombraran ofi-

cial, y si no estaba dispuesto a hacer un buen trabajo en el puesto al que le habían destinado, entonces debía solicitar que le enviaran lo más cerca posible del frente. Allí, le dijo Wittgenstein, «al menos vivirás algún tipo de *vida*»:

Yo mismo tengo poquísimo valor, mucho menos que tú; pero me he encontrado con que en todas las ocasiones en que tras una larga lucha ha reunido todo mi valor para hacer algo, siempre he acabado sintiéndome *mucho* más libre y feliz.

«Sé que tienes una familia», escribió, previendo las más obvias objeciones a la prudencia de este consejo, «pero de nada le servirás a tu familia si de nada te sirves a ti mismo.» Y si Lotte, la mujer de Hutt, no se daba cuenta de esto entonces, «se dará cuenta algún día».

Este consejo, al igual que otros que Wittgenstein dio a algunos de sus amigos durante la Segunda Guerra Mundial, se basa en su propia experiencia durante la Gran Guerra. Por ejemplo, antes de ir a embarcarse para el «Día D», Maurice Drury fue a Swansea para despedirse de Wittgenstein, quien le dijo estas palabras:

Si alguna vez te ves envuelto en una pelea cuerpo a cuerpo, debes quedarte a un lado y dejar que te masacren.

«Creo», escribe Drury, «que este consejo fue uno de los que debía haberse dado a sí mismo durante la guerra anterior.» De manera parecida, cuando Norman Malcolm se alistó en la armada de los Estados Unidos, Wittgenstein le envió un «ejemplar bastante sucio» (presumiblemente de segunda mano y un tanto manchado) de la novela de Gottfried Keller *Hadlaub*. La ventaja de que el estado del libro no sea prístino, escribió Wittgenstein, «es que puedes leerlo en la sala de máquinas sin que se ensucie aún *más*». Es obvio que se imaginaba a Malcolm trabajando en alguna labor manual en un vapor similar al *Goplana*. Era como si la guerra le diera la oportunidad de revivir a través de sus amigos más jóvenes los intensos y transformadores acontecimientos de 1914-1918.

Es verosímil que si hubiera estado en la situación de Hutt, no habría vacilado a la hora de alistarse para ir al frente, al igual que había hecho en 1915.

Pero el consejo dado a Hutt también se basaba en una actitud más general. «Creo», le dijo, «que debes dejar de arrastrarte y comenzar a *caminar* de nuevo.»

Cuando te hablaba de valor, por cierto, no me refería a quejarte a tus superiores; en particular cuando es completamente inútil y te harán cerrar la boca. Quiero decir: coge una carga e intenta *llevarla*. Sé que no tengo derecho a decir esto. Yo mismo no soy muy bueno llevando cargas. Pero aun así es todo lo que tengo que decir; quizá hasta que pueda verte.

Hutt le contestó sin mostrar ninguna inclinación a aceptar el consejo e informándole de que recientemente había visitado a un psicólogo. «Ojalá supiera más de asuntos militares», le contestó Wittgenstein con una impaciente ironía:

No puedo comprender, por ejemplo, qué tiene que ver un psicólogo con tu rango médico en el ejército. ¡Seguramente no te ocurre nada *mental*! (Y si es así, el psicólogo no lo sabrá.)

En líneas generales repitió su consejo anterior. Si no podía hacer que le nombraran oficial, entonces lo único que podía hacer era: «Desempeñar la labor *que te han encomendado realmente bien*; de manera que no pierdas el respeto por ti mismo al llevarla a cabo»:

No sé si me comprendes. Es inteligente utilizar todos los medios que uno tiene para conseguir un empleo mejor o más apropiado. *Pero* si estos medios fallan, llega un momento en el que ya no tiene sentido quejarse y dar pataletas, sino que tienes que *instalarte*. Eres como un hombre que se muda a una habitación y dice: «Oh, esto es sólo temporal» y no deshace su baúl. No hay nada malo en ello... por un tiempo. Pero si es *incapaz* de encontrar un lugar mejor, o es *incapaz* de decidirse a arriesgarse a otra mudanza quizá a otra ciudad, entonces lo que tiene que hacer es deshacer su baúl e instalarse, sea buena la habitación o no. Pues *cualquier cosa* es mejor que vivir en un estado de espera.

«Esta guerra *acabará*», insistía, «y lo más importante es qué tipo de persona *serás* cuando acabe. Es decir; cuando acabe deberías ser un *hombre*. Y no lo serás si no empiezas a prepararte ahora»:

Lo primero que has de hacer es: dejar de dar pataletas cuando es inútil. Me parece que debes solicitar que te destinen a algún lugar más próximo al frente y simplemente *arriesgarte*, o, si no quieres hacer eso, *siéntate* donde estás, no pienses en moverte, sino sólo en hacer bien el trabajo que tienes *ahora*.

«Seré muy franco contigo», añadía, con otra sugerencia que indicaba que quizá estaba proyectando su propia historia sobre la situación de Hutt, «y te diré que creo que *podría* ser mejor para ti permanecer lejos de tu familia»:

Naturalmente, tu familia te resulta confortadora, pero también puede que te ablande. Y para ciertas heridas has de *endurecerte* la piel, no ablandarla. Quiero decir que lo que me figuro (quizá de una manera totalmente errónea) es que tu familia te hace difícil, o imposible, instalarte y ponerte a trabajar sin mirar a derecha e izquierda. Quizá también deberías mirar un poco más en tu interior, y quizá esto es también imposible con

tu familia alrededor. Caso de que le enseñes esta carta a Lotte y ella se ponga furiosa y no esté de acuerdo conmigo, diré esto: quizá ella no fuera una buena esposa si estuviera de acuerdo conmigo, ¡pero eso no significa que lo que yo te digo no sea *cierto*!

Todavía suspirando porque le nombraran oficial, Hutt escribió a Wittgenstein diciéndole que había visto a su comandante en jefe y podía ser que pronto tuviera lugar el nombramiento. «Me parece», contestó Wittgenstein, «que estás viviendo alternativamente en un estado de esperanza y desesperación infundada... Importunar a tu comandante en jefe para que te nombre oficial me parece estúpido. *¡Nada* ha cambiado desde que te rechazaron!»

Escribes: «Todos estos pasos han hecho o harán que mi situación aquí sea satisfactoria, o al menos un poco mejor.» Todo esto es absurdo, y realmente me da asco leerlo. El único paso que puede hacer que las cosas sean más satisfactorias para ti ha de darse en tu interior. (Aunque no diré que alejarte de tu familia no podría ser de ayuda.)

El intercambio de correspondencia acerca de este tema acabó en junio, y fue Wittgenstein quien dijo la última palabra. «Ojalá tengas *suerte y paciencia*», escribió como conclusión, «y dejes de tratar con psicólogos.»

En esa época, Wittgenstein habían dejado la casa de Mrs. Mann y se había instalado en casa de un ministro metodista, el reverendo Wynford Morgan. En su primera visita a la casa, Mrs. Morgan, actuando de solícita anfitriona, le pidió si quería tomar un poco de té, y también si le gustaría tomar esto o lo otro. Su marido la llamó desde la otra habitación: «No preguntes; *da*.» Fue un comentario que impresionó enormemente a Wittgenstein, y lo repitió a sus amigos en bastantes ocasiones.

Pero en otros aspectos, su anfitrión le impresionó menos favorablemente. Se burlaba de él por tener las paredes cubiertas de libros que nunca había leído, acusándole de exhibirlos simplemente para impresionar a sus feligreses. Cuando Morgan le preguntó a Wittgenstein si creía en Dios, éste le contestó: «Sí, aunque la diferencia entre lo que usted cree y lo que yo creo puede que sea infinita.»

Naturalmente, este comentario no se refiere a la diferencia entre el metodismo y las demás formas de cristianismo. Wittgenstein no era más católico que metodista. De sus amigos que se habían convertido al catolicismo, una vez comentó: «Posiblemente no podría llegar a creer todo lo que ellos creen.» Uno de éstos era Yorick Smythies, que escribió a Wittgenstein anunciándole su conversión mientras éste se alojaba con el reverendo Morgan. Wittgenstein estuvo muy preocupado, tanto más cuanto que creía que podía ser parcial e inconscientemente responsable de esta conversión por haber animado a Smythies a leer a

Kierkegaard. Su respuesta a Smythies fue indirecta. «Si alguien me dice que se ha comprado un equipo de funámbulo, no me quedo impresionado hasta ver qué hace con él.»

El meollo de esta analogía queda clarificado en uno de sus cuadernos:

Un honesto pensador religioso es como un funámbulo. Casi parece que esté caminando sobre el aire. Su apoyo es el más sutil imaginable. Y aun así es posible caminar en él.

Aunque profesaba la mayor admiración por aquellos que podían alcanzar el punto de equilibrio, Wittgenstein no se veía como uno de ellos. Por ejemplo, era incapaz de creer en la verdad literal de los milagros:

Un milagro es, como si dijéramos, un gesto hecho por Dios. Mientras que un hombre se sienta tranquilamente y luego hace un gesto impresionante, Dios permite que el mundo gire suavemente y a la vez acompaña las palabras de un santo con un acontecimiento simbólico, un gesto de la naturaleza. Un ejemplo de milagro sería el que un santo hablara y los árboles se inclinaran ante él, como en reverencia. Ahora, ¿creo yo que sucedan tales cosas? No.

La única manera de que yo crea en un milagro en este sentido sería quedarme impresionado por algo que ocurriera del modo que he descrito. De modo que yo dijera, por ejemplo: «Era imposible ver esos árboles y no darse cuenta de que respondían a sus palabras.» Al igual que yo podría decir: «Es imposible ver la cara de este perro y no ver que se halla alerta y muy atento a lo que hace su amo.» Y puedo imaginarme que la simple narración de las palabras y la vida de un santo puedan hacer que alguien crea a aquellos que dicen que los árboles se inclinaron. Pero a mí no me impresiona tanto.

La creencia en Dios que había reconocido ante Morgan no consistía en suscribirse a la verdad de una doctrina concreta, sino en adoptar una actitud religiosa ante la vida. Tal como se lo expresó a Drury: «No soy un hombre religioso, pero no puedo evitar ver todos los problemas desde un punto de vista religioso.»

Los Morgan tenía como vecinos a la familia Clement, con quien Wittgenstein trabó amistad rápidamente: un buen ejemplo de su comentario a Malcolm de que le era más fácil llevarse bien con la gente de Swansea que con la de Inglaterra. En concreto apreciaba a Mrs. Clement, que cada domingo le invitaba a almorzar con la familia. «¿No es un ángel?», dijo de ella a su marido un domingo, durante el almuerzo. «¿Lo es?», contestó Mr. Clement. «¡Maldita sea, hombre! ¡Naturalmente que lo es!», tronó Wittgenstein. De hecho, tan impresionado estaba con Mrs. Clement que deseaba alojarse en su casa en lugar de con los Morgan. Hasta entonces, los Clement no habían tenido huéspedes, y tampoco los deseaban demasiado, pero ante la insistencia de Wittgenstein, consintieron en que éste se mu-

dara a su casa. La relación de Wittgenstein con los Clement duró tres años más, y durante sus últimos años en Cambridge pasó las vacaciones en su casa como huésped.

Los Clement tenían dos hijas, Joan, de once años, y Barbara, de nueve, y mientras estuvo allí, Wittgenstein fue tratado como parte de la familia. Como el nombre de Wittgenstein les parecía demasiado kilométrico, todos le llamaban «Vicky», aunque estaba claro que era a las únicas personas a quienes se lo permitía. Contrariamente a su costumbre, Wittgenstein comió con la familia mientras se alojó con los Clement. También se les unía en otros aspectos de la vida familiar. En particular le gustaba jugar al parchís y al sube y baja con las chicas, tanto que, en una ocasión en que la partida de sube y baja —en la que Wittgenstein se hallaba particularmente absorto— duraba ya más de dos horas, las chicas tuvieron que rogarle que abandonaran el juego antes de acabarlo, a lo que Wittgenstein consintió contra su voluntad.

También se interesó activamente en la educación de las dos chicas. En esa época Joan, la mayor, se examinaba para obtener una beca para asistir al instituto local. El día en que salieron los resultados, Wittgenstein llegó a casa y la encontró llorando. Le habían dicho que había suspendido. Wittgenstein afirmó tajante que eso no era posible. «¡Maldita sea!», dijo. «¡Vamos a verlo!» Con Joan y su madre siguiéndole angustiadas, Wittgenstein puso rumbo a la escuela para enfrentarse al profesor que le había dicho que había suspendido. «Me sorprende que haya suspendido», le dijo al profesor, «y puedo decirle con toda autoridad que ella *debe* haber aprobado.» El intimidado profesor comprobó las notas y descubrió, ante el alivio de todos, que de hecho había existido un error, y que Joan tenía nota suficiente como para aprobar el examen. Wittgenstein denunció al profesor como «necio incompetente», pero, aunque su juicio y la capacidad de Joan habían sido vindicados, Mrs. Clement se sintió avergonzada de volver a dejarse ver en la escuela.

Aparte de las autoimpuestas responsabilidades familiares y sus paseos casi diarios con Rhees, Wittgenstein dedicó casi todo el tiempo que pasó en Swansea a escribir. Había llevado el texto mecanografiado de la versión de 1938 de las *Investigaciones*, y los cuadernos y los volúmenes de tapa dura que había escrito mientras trabajaba en el Guy, y se había dedicado a la revisión del libro, esperando poder entregarlo a los editores al otoño siguiente, cuando regresara a Cambridge.

Durante los dos primeros meses de su estancia en Swansea, el núcleo de su trabajo se centró en la filosofía de las matemáticas. Reanudó su trabajo sobre el cuaderno que había llevado en el Guy, y al que había dado el título de «Matemáticas y lógica.» Su principal preocupación en ese cuaderno es la idea de seguir una regla. La primera parte de la versión de 1938 acababa con algunas observaciones concernientes a las confusiones que van asociadas a esta idea, y la segunda parte comenzaba con un in-

tento de desenmarañar estas confusiones como paso preliminar a una discusión de ciertos temas de filosofía de las matemáticas. En la versión reelaborada de las *Investigaciones* publicada después de su muerte, sin embargo, la discusión acerca de seguir una regla se utiliza como preliminar a una discusión de temas relacionados con la filosofía de la psicología. Este cambio tuvo lugar en Swansea en los meses de primavera y verano de 1944.

Lo rápida y radicalmente que se desplazaron los intereses de Wittgenstein mientras estaba en Swansea queda ilustrado por dos incidentes separados sólo por unos pocos meses. El primero ocurrió poco después de trasladarse allí, y se relaciona con un breve párrafo biográfico de Wittgenstein que John Wisdom estaba escribiendo para incluirlo en un diccionario biográfico. Antes de su publicación, Wisdom le envió el texto a Wittgenstein por si quería comentar algo. Éste sólo hizo un cambio; añadió una frase final que rezaba: «La principal aportación de Wittgenstein ha tenido lugar en la filosofía de las matemáticas.» Dos o tres meses más tarde, cuando Wittgenstein trabajaba en la serie de observaciones conocidas desde entonces como la «Discusión del lenguaje privado», Rhees le preguntó: «¿Qué tal va tu trabajo en matemáticas?» Wittgenstein le respondió con un despectivo ademán de la mano: «Oh, que otro se encargue de eso.»

Naturalmente, el pasar de la filosofía de las matemáticas a la filosofía de la psicología, y viceversa, utilizando los problemas de una disciplina para ilustrar algún punto de la otra, era algo que Wittgenstein había hecho en sus clases, cuadernos y conversaciones desde principios de los años treinta. En 1944 tampoco era nuevo su interés por combatir la idea de que los lenguajes privados fueran posibles: ya había abordado esa discusión en unas clases dadas en 1932. Lo significativo de este cambio ocurrido en 1944 es que fue permanente: Wittgenstein jamás volvió a intentar disponer sus observaciones sobre matemáticas de forma publicable, y pasó el resto de su vida ordenando, reordenando y revisando sus ideas acerca de la filosofía de la psicología. Además, este cambio aparentemente permanente llegó en un momento en que parecía más ansioso de completar la parte de su libro dedicada a la filosofía de las matemáticas.

La clave de este cambio, creo, reside en una transformación en la manera como Wittgenstein concebía su libro, y en particular en su reconocimiento de que sus observaciones acerca de seguir una regla deberían servir no de preliminar a su discusión de las matemáticas, sino de introducción a su investigación de los conceptos matemáticos y psicológicos. A pesar de su comentario a Rhees de «que lo haga otro», y a pesar del hecho de que jamás regresó a las matemáticas, Wittgenstein seguía viendo sus comentarios sobre matemáticas como pertenecientes a sus *Investigaciones filosóficas*. De este modo, el prefacio del libro, escrito en 1945, todavía enumera «los fundamentos de las matemáticas» como uno de los temas de los que trata el libro, y en 1949 escribió en uno de sus cuadernos:

Quiero llamar «Principios de matemáticas» a todas mis indagaciones de matemáticas que pertenezcan a mis investigaciones filosóficas.

De modo que el cambio debería considerarse, ante todo, un cambio en la concepción que tenía Wittgenstein de sus observaciones acerca de seguir una regla. Ahora conducían no en una dirección, sino en dos, y tras reconocer este hecho, Wittgenstein se sintió más inclinado a seguir la línea que conducía a la investigación de los conceptos psicológicos. Aunque no viviría lo suficiente como para volver sobre sus pasos y seguir el otro ramal de ese camino bifurcado, no abandonó la idea de que había que seguirlo. De este modo, la observación final de las *Investigaciones* —«Es posible una investigación en matemáticas completamente análoga a nuestra investigación en psicología»— enlaza con su comentario a Rhees. Aunque él no había analizado todas las implicaciones de la primera parte del libro, todavía era posible que alguna otra persona lo hiciera.

En conversaciones con Rhees, Wittgenstein comentó una vez que sólo se podía sentir realmente activo cuando cambiaba de posición filosófica y seguía desarrollando algo nuevo. Daba como ejemplo algo que consideraba un cambio importante en su lógica filosófica, referido a cómo veía la relación entre proposiciones «gramaticales» y «materiales.» Anteriormente, dijo, había considerado que había que fijar esta distinción. Pero ahora pensaba que la frontera entre las dos era fluida y susceptible de cambio. A decir verdad, esto parece más un cambio de énfasis que de opinión, pues incluso en la versión de 1938 de las *Investigaciones* no había abordado esa distinción como algo fijo. Pero tampoco había puesto un interés particular en su fluidez. Y es ese énfasis lo que dictó el rumbo de su trabajo en el verano de 1944.

La distinción entre los dos tipos de proposiciones se halla en el meollo de toda la filosofía de Wittgenstein: en su pensamiento acerca de psicología, matemáticas, estética e incluso religión, la crítica central a aquellos con los que no está de acuerdo es que han confundido una proposición gramatical con una material, y han presentado como descubrimiento algo que debería ser visto propiamente como una innovación gramatical (en el sentido bastante extraño que Wittgenstein daba a la palabra).

De este modo, en su opinión, Freud no descubrió el inconsciente; en lugar de eso introdujo términos como «pensamientos inconscientes» y «motivos inconscientes» en nuestra gramática de la descripción psicológica. De manera parecida, Georg Cantor no descubrió la existencia de un número infinito de series infinitas; introdujo un nuevo significado en la palabra «infinito», de manera que ahora tiene sentido hablar de una jerarquía de infinitudes distintas. Lo que hay que preguntarse en relación a tales innovaciones no es si estas entidades «recientemente descubiertas» existen o no, sino si las adiciones que han hecho a nuestro vocabulario y los cambios que han introducido en nuestra gramática son útiles o no. (La opinión de Wittgenstein era que los introducidos por Freud eran útiles, pero no los de Cantor.)

Wittgenstein tenía muchas maneras de caracterizar las proposiciones gramaticales —«proposiciones autoevidentes», «proposiciones que forman conceptos», etc.—, pero una de las más importantes era describirlas como *reglas*. Al poner énfasis en la fluidez de la distinción entre gramaticales/materiales, llamaba la atención hacia el hecho de que la formación de conceptos —y de este modo, el establecer unas reglas para lo que tiene y no tiene sentido decir— no es algo fijado por leyes inmutables de forma lógica (tal como había pensado en el *Tractatus*), sino que siempre va ligado a una costumbre, una práctica. Así, diferentes costumbres o prácticas presupondrían conceptos diferentes de lo que *nosotros* encontramos útiles. Y esto, a su vez, implicaría la aceptación de reglas distintas (para determinar qué tiene y qué no tiene sentido) de las que de hecho hemos adoptado.

El interés por las proposiciones gramaticales era central a la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein, pues éste quería mostrar que la «inejorabilidad» de las matemáticas no consiste en determinado conocimiento de las verdades matemáticas, sino en el hecho de que las proposiciones matemáticas son gramaticales. La certeza de que « $2 + 2 = 4$ » consiste en el hecho de que no lo utilizamos como una descripción, sino como una regla.

En sus últimos escritos sobre filosofía de las matemáticas —al igual que en sus conversaciones con Rhees—, Wittgenstein se mostraba cada vez más interesado en la relación entre seguir una regla y las costumbres:

La aplicación del concepto de «seguir una regla» presupone una costumbre. De aquí que no tendría sentido decir: sólo una vez en el mundo alguien siguió una regla (o un poste indicador; jugó a un juego, pronunció o comprendió una frase; etcétera).

Se trata de un tema tan corriente que en el cuaderno del que procede la observación —escrita en 1944— no resulta obvio que Wittgenstein tuviera las matemáticas en mente. Y la relación entre este punto y el argumento de Wittgenstein en contra de la posibilidad de un lenguaje privado es obvia:

Hoy podría dar una nueva regla que nunca se haya aplicado, y aun así fuera comprendida. Pero ¿sería eso posible si ninguna regla se hubiera aplicado jamás?

Y si ahora dijéramos: «¿No es suficiente con que haya una aplicación imaginaria?», la respuesta es: No.

De este modo, parecía perfectamente natural reestructurar el libro a fin de que la parte que trata de seguir una regla condujera no a la filosofía de las matemáticas, sino a la discusión en contra de la posibilidad de un lenguaje privado. En el trabajo que llevó a cabo durante ese verano, Wittgenstein amplió la primera parte de la versión de 1938 de las *Investigaciones* aproximadamente al doble de su longitud anterior, añadiendo lo que

ahora se consideran las partes centrales del libro: la sección acerca de seguir una regla (párrafos 189-242 de la versión publicada), y la sección acerca de la «intimidad de la experiencia» (la así llamada «Discusión del lenguaje privado» en los párrafos 243-421).

En agosto inició lo que parece un intento de ordenar definitivamente el libro, que pretendía tener acabado antes de abandonar Swansea en otoño. Entonces, le dijo a Hutt, «probablemente volveré a aceptar un trabajo de guerra». En una carta posterior, del 3 de septiembre, escribe: «Qué haré cuando tenga que marcharme a principios de octubre es algo que no sé todavía y espero que los acontecimientos se encarguen de tomar la decisión.» En un momento en que los aliados avanzaban rápidamente en Francia y los rusos hacían lo mismo en Polonia, estaba claro que la guerra acabaría pronto con una derrota alemana. Wittgenstein no veía en ello motivo de alegría. «Estoy bastante seguro», le dijo a Hutt, «de que la paz que seguirá a esta guerra será más horrible que la propia guerra.»

Ya fuera porque no pudo encontrar un trabajo de guerra adecuado o porque no podía ampliar más su excedencia, cuando llegó la hora de abandonar Swansea, Wittgenstein se vio obligado a regresar a Cambridge. Lo hizo de mala gana, y el principal motivo es que su libro seguía inacabado. Antes de marcharse de Swansea tenía un texto mecanografiado listo con las partes que consideraba publicables. (Corresponden más o menos a la versión final hasta el párrafo 421.) Habiendo abandonado toda esperanza de ordenar a su satisfacción la parte final del libro, que anteriormente había considerado la más importante (la dedicada a la filosofía de las matemáticas), le quedaba la esperanza de completar el «primer volumen»: su análisis de los conceptos psicológicos.

23. LA OSCURIDAD DE ESTOS TIEMPOS

En octubre de 1944 Wittgenstein regresó a Cambridge, frustrado por no haber acabado su libro y no muy entusiasmado ante la idea de reanudar sus responsabilidades docentes.

Russell estaba de nuevo en Cambridge, tras haber pasado seis años viviendo y trabajando en Estados Unidos. Su vida allí se había vuelto insoportable, debido a la histeria y ultrajes con que le hostigaban los elementos más conservadores de la sociedad norteamericana en respuesta a sus opiniones ampliamente difundidas sobre el matrimonio, la moral y la religión, y había aceptado agradecido la invitación para dar clases durante cinco años en el ambiente más sereno y reposado del Trinity College. Sin embargo, estaba un poco desplazado entre los filósofos académicos ingleses, entre los cuales Moore y Wittgenstein eran mucho más influyentes que el propio Russell. Trajo con él el manuscrito de su *Historia de la filosofía occidental*, que, aunque disfrutó de un enorme éxito comercial (durante muchos años fue la principal fuente de ingresos de Russell) no mejoró su reputación como filósofo.

Aunque seguía admirando la agudeza del intelecto de Russell, Wittgenstein detestaba las obras populares que aquél había publicado desde los años veinte. «Los libros de Russell deberían ser encuadernados en dos colores», le dijo una vez a Drury:

... los que tratan de lógica matemática en rojo —y todos los estudiantes de filosofía deberían leerlos—, los que tratan de ética y política en azul —y no se debería permitir que nadie los leyera.

Wittgenstein consideraba que Russell había llegado todo lo lejos que podía llegar. «Russell no va a matarse ahora haciendo filosofía», le dijo a Malcolm con una sonrisa. Y aun así Malcolm recuerda que, durante los años cuarenta, en las raras ocasiones en que Russell y Wittgenstein coincidían en el Club de Ciencia Moral, «Wittgenstein mostraba hacia Russell una deferencia en las discusiones como nunca se la vi mostrar hacia nadie».

Russell, por su parte, no veía ningún mérito en la obra posterior de Wittgenstein. «El primer Wittgenstein», dijo, «era un hombre adicto a

pensar de una manera apasionadamente intensa, profundamente consciente de los problemas de los que yo, al igual que él, percibía la importancia, y poseído (o al menos eso pensaba yo) de auténtico genio filosófico»:

El Wittgenstein posterior, por el contrario, parece haberse cansado del pensamiento serio y haber inventado una doctrina que hace innecesaria esa actividad.

No resulta sorprendente, por tanto, que cuando los dos volvieron a encontrarse en el otoño de 1944 (tras una interrupción de catorce años) no existiera mucha efusividad entre ellos. «He visto a Russell», escribió Wittgenstein a Rhees una semana después del regreso de aquél; «de algún modo me dio una *mala* impresión.» Y tras esto tuvo escasa o nula relación con su antiguo maestro.

El menosprecio que Russell sentía hacia la obra posterior de Wittgenstein se veía sin duda acentuado (aunque no fuera del todo atribuible a ello) por su resentimiento al haber quedado filosóficamente aislado. Los problemas filosóficos que más le preocupaban ya no se consideraban fundamentales. En parte bajo la influencia de Wittgenstein, la teoría del conocimiento se había visto subordinada al análisis del significado. De este modo, cuando *El conocimiento humano* —una obra que Russell concebía como una importante afirmación de su posición filosófica— se publicó en 1948, fue acogida con fría indiferencia. Por tanto, a quienes más menospreciaba Russell era a los discípulos de Wittgenstein:

No es una experiencia nada agradable ver que te consideran un anticuado tras haber estado en el candelero durante un tiempo. Es difícil aceptar esa experiencia con elegancia. Cuando Leibniz, a una edad avanzada, oía alabar a Berkeley, comentaba: «Estos jóvenes irlandeses que discuten acerca de la realidad de los cuerpos parece que o no se explican lo suficiente o que no dan argumentos adecuados. Sospecho que desean ser conocidos por sus paradojas.» No podría decir lo mismo de Wittgenstein, que, en opinión de muchos filósofos británicos, me ha superado. No era por sus paradojas por lo que él deseaba ser conocido, sino por su sutil manera de evadirse de las paradojas. Era un hombre muy singular, y dudo que sus discípulos sepan qué tipo de hombre era.

Moore no había sufrido del mismo modo, pero aunque sus relaciones con Wittgenstein eran todavía amistosas, en 1944 estaba demasiado viejo y enfermo como para recibir con entusiasmo la ardua perspectiva de frecuentes y prolongadas discusiones filosóficas con Wittgenstein. Su esposa limitaba las visitas de Wittgenstein a media hora, ante el desagradado de éste. «Moore es tan agradable como siempre», le dijo a Rhees:

No pude estar mucho tiempo con él, pues fuimos interrumpidos por

Mrs. Moore. Posteriormente ella me dijo que Moore no se encontraba tan bien como parecía y que no debía tener largas conversaciones. Tengo buenas razones para pensar que todo esto, en definitiva, son tonterías. Moore a veces tiene extrañas pérdidas de memoria, pero porque es viejo. Para su edad está francamente bien. A Mrs. Moore, sin embargo, no le gusta la idea de que me vea. A lo mejor teme que pueda criticar el libro que se ha escrito acerca de él y, en general, que ejerza un efecto pernicioso sobre su ánimo.

El libro que Wittgenstein menciona es *La filosofía de G. E. Moore*, una colección de artículos escritos por varios distinguidos filósofos acerca de varios aspectos de la filosofía de Moore, editada por P. A. Schilpp y publicada en 1942. Moore consintió en que se hiciera el libro, y escribió una breve autobiografía especialmente para él. Wittgenstein lo desaprobaba sin paliativos. «Temo», escribió a Moore tras oír hablar del libro, «que te estés paseando por el borde de ese precipicio en el fondo del cual veo a muchos científicos y filósofos ya cadáveres, Russell entre ellos.» Cuando el libro se publicó, Moore estaba en Estados Unidos, y su encuentro del otoño de 1944 fue la primera oportunidad que tuvo Wittgenstein desde la aparición del libro para insistir en sus críticas. Las angustias de Dorothy Moore, por tanto, probablemente eran del todo justificadas.

De hecho, Wittgenstein se equivocaba al culparla exclusivamente a ella de la regulación temporal impuesta en sus encuentros con Moore. Éste había sufrido una apoplejía mientras estaba en Estados Unidos, y su esposa actuaba según instrucciones dadas por el médico, que le había prohibido cualquier tipo de excitación o fatiga. Por ello, Mrs. Moore limitaba a media hora sus discusiones con todos sus amigos filósofos. Dijo que Wittgenstein era el único que se lo tomaba a mal: «No se daba cuenta de lo agotador que podía ser, tanto que, al menos en una ocasión, Moore me dijo de antemano: "No dejes que se quede mucho tiempo."»

Wittgenstein, sin embargo, seguía creyendo que era la mujer de Moore quien le obligaba a acortar sus conversaciones con él. Dos años más tarde le dijo a Malcolm que le parecía poco probable que Moore, «con su gran amor por la verdad», interrumpiera una conversación antes de que ésta alcanzara su adecuado final. Debería discutir tanto como deseara, y si se excitaba o cansaba y sufría una apoplejía y moría... bueno, sería una manera decente de morir: «con las botas puestas».

Nada debía interponerse entre un filósofo y su búsqueda de la verdad. «Pensar a veces es fácil, con frecuencia difícil y al mismo tiempo apasionante», le escribió a Rhees:

Pero cuando es lo más importante es sólo desagradable, y ocurre cuando amenaza con robar una de las ideas predilectas de uno y dejarle preplejo y con una sensación de inutilidad. En estos casos yo y otros nos retraemos del pensamiento o sólo conseguimos pensar tras una larga lu-

cha. ¡Creo que tú también conoces esta situación y te deseo *mucho valor!* aunque yo mismo carezco de él. Todos somos *enfermos*.

Su mente se volvería hacia la discusión que había tenido con Malcolm al principio de la guerra, cuando éste le habló del «carácter nacional» británico. Éste era un ejemplo pertinente: lo que ocurre cuando, precisamente porque es desagradable, pensar claramente es lo más importante. «Entonces pensé», le escribió a Malcolm:

... de qué sirve estudiar filosofía si todo lo que se consigue es permitir hablar de manera un tanto verosímil acerca de abstrusas cuestiones de lógica, etc., y si no mejora la manera de pensar acerca de cuestiones importantes de la vida cotidiana, si no hace que se sea más consciente que cualquier... periodista al utilizar ciertas frases PELIGROSAS que la gente utiliza para sus propios fines.

Ya ve, sé que es difícil pensar bien acerca de la «certeza», la «probabilidad», la «percepción», etc. Pero, si cabe, todavía es más difícil pensar, o intentar pensar, con verdadera honestidad acerca de tu vida y las vidas de los demás. Y el problema es que pensar en estas cosas no es apasionante, sino a menudo realmente repugnante. Y cuando provoca repugnancia, entonces es más importante.

Hacía tiempo que Malcolm no escribía, y —quizá pensando en su ruptura con Russell en 1914—, Wittgenstein comenzó a pensar que quizá Malcolm creía que acabarían riñendo si seguían hablando de temas no filosóficos. «Quizá yo estaba equivocado», escribió:

Pero de todos modos, si vivimos para volver a vernos no debemos rehuir el seguir escarbando. No se puede pensar decentemente si uno no quiere hacerse daño. Lo sé porque yo mismo siempre lo rehúyo.

De hecho, el intervalo en la correspondencia de Malcolm nada tenía que ver con la riña evocada por Wittgenstein, ni con su suposición de que no «estaban completamente de acuerdo en asuntos muy serios». Tenía más que ver con la dedicación que le exigía su trabajo como oficial de la armada de los Estados Unidos, que impidió que contestara a la carta de Wittgenstein hasta mayo de 1945, cuando le escribió reconociendo que su comentario acerca del «carácter nacional» británico había sido estúpido. Por desgracia para él, llegó a Inglaterra antes que la carta. Cuando su barco atracó en Southampton, Malcolm obtuvo permiso para visitar a Wittgenstein en Cambridge. Evidentemente, éste había interpretado el que no respondiera a sus cartas como signo de que él también rehuía «seguir escarbando» hasta llegar a lo más hondo. Cuando Malcolm llegó a Whewell's Court, Wittgenstein ni siquiera le saludó, sino que movió severamente la cabeza y le invitó a sentarse y a cenar huevos. «Estuvimos sentados en silencio durante un tiempo», recuerda Malcolm.

«Estuvo reservado y ceñudo todo el rato. No nos comunicamos en lo más mínimo.»

El día después de ese encuentro Wittgenstein recibió la carta de Malcolm, e inmediatamente le escribió una respuesta afectuosa y conciliadora: «De haber llegado antes de verle, me habría sido más fácil entrar en contacto con usted.» Le sugirió que a partir de entonces se llamaran por los nombres de pila. Pero parece bastante posible que de no haber recibido Wittgenstein ese reconocimiento por parte de Malcolm de la estupidez de su comentario acerca del «carácter nacional», y de la necesidad de no «rehuir el seguir escarbando», su amistad hubiera tocado a su fin.

Durante el último año de la guerra, tanto en sus intentos de acabar su libro como en sus esfuerzos por presentar sus pensamientos ante unos alumnos que no le comprendían, Wittgenstein se veía luchando contra la superficialidad y la estupidez —la suya propia y la de los demás— y todo el resto de su vida se subordinaba a esa lucha. «Creo que esta guerra», le escribió a Hutt, «ha tenido un *mal* efecto en *todos* nosotros. (También me parece que me está matando gradualmente, aunque gozo de buena salud.)»

Una de las pocas personas a las que consideraba un aliado en esa lucha era Rhees. Cuando éste escribió a Wittgenstein acerca de sus propias frustraciones provocadas al enseñar lógica a los poco aplicados estudiantes de Swansea, Wittgenstein respondió con simpatía y aliento:

Siento enterarme de las deprimentes circunstancias en las que estás trabajando. ¡Por favor, no cedas a la desesperación! Sé lo inmensamente deprimentes que pueden parecer las cosas, y, naturalmente, yo soy el primero a la hora de pensar en huir, pero espero que te sobrepongas. Me pregunto qué pautas recomendaría yo para un curso de lógica. De todos modos, no hay nada más difícil que enseñar lógica con éxito cuando los estudiantes están medio dormidos. (He oído a Braithwaite roncar en mis clases.) ¡Por favor, ve por el camino más *condenadamente escarpado*! Te deseo un alumno *moderadamente* inteligente y despierto que te haga más agradable la labor!

...Te lo repito: ¡Por favor, sigue el camino más *condenadamente escarpado*! Quéjate, maldice, pero sigue. Los estudiantes son estúpidos, pero algo sacarán de todo ello.

Estaba insatisfecho con sus propios estudiantes. «El nivel de mi clase es extremadamente bajo», le escribió a Rhees. «Tengo seis personas, y ninguna de ellas es realmente buena.»

Pero una fuente mucho mayor de disgusto era el hecho de que su libro se encontrara lejos de estar acabado. Le dijo a Rhees: «No tengo la menor esperanza de acabar mi libro en un futuro próximo.» Esto engendraba en él una sensación de inutilidad, exacerbada por la lectura de los libros de los demás:

Recientemente he leído bastante; una historia de los mormones y dos

libros de Newman. El principal efecto de esta lectura es hacerme sentir aún más mi inutilidad. Aunque soy consciente de ella sólo del mismo modo en que un hombre amodorrado es consciente de ciertos ruidos que tienen lugar a su alrededor y que, sin embargo, no le despiertan.

Sus clases trataban de los problemas de la filosofía de la psicología, a los que había dedicado el verano anterior en Swansea. Había pensado en utilizar el texto de William James *Principios de psicología* —principalmente para ilustrar las confusiones conceptuales que procuraba combatir—, pero, tal como le dijo a Rhees, «tenías razón; no cogí a James como libro de texto, sino que simplemente decía lo que me salía de la cabeza (o del sombrero)». De hecho, lo que hacía en esas clases era reflexionar acerca de los problemas que abordaba en la parte de las *Investigaciones* que estaba escribiendo.

Estos problemas se centraban en la discusión suscitada por quienes afirman y quienes niegan la existencia de los procesos mentales. Wittgenstein no quería hacer ninguna de las dos cosas; quería mostrar que ambas partes descansan sobre una analogía errónea:

¿Cómo se suscita el problema filosófico de los procesos y estados mentales y del conductismo? El primer paso transcurre totalmente inadvertido. ¡Hablamos de procesos y estados y dejamos indeterminada su naturaleza! Alguna vez quizá sepamos más acerca de ellos —eso pensamos—. Pero esto es justamente lo que nos lleva a ver el asunto desde una óptica particular, pues tenemos un concepto definido de lo que significa aprender a conocer mejor un proceso. (El momento decisivo del juego de manos ya ha tenido lugar, y era el que considerábamos más inocente.) Y, ahora, la analogía que nos iba a hacer comprender nuestros pensamientos cae en pedazos. De modo que tenemos que rechazar los procesos todavía no comprendidos en el medio aún no explorado. Y ahora parece como si hubiéramos negado los procesos mentales. Y naturalmente no queremos negarlos.

«¿Cuál es tu objetivo en filosofía?», se pregunta inmediatamente después de este pasaje, y responde: «Mostrar a la mosca el camino para salir de la botella cazamoscas.» El libro de texto de William James se utilizaba para proporcionar ejemplos de las cosas que la gente acaba diciendo cuando se ve atrapada en su botella particular.

Por ejemplo, cuando aborda el concepto del «Yo», James describe lo que sucede cuando intenta echar un vistazo introspectivo a su propio «Yo o yoes». Anota que de lo que es más consciente durante estos intentos de introspección es de sus movimientos de cabeza. De manera que concluye:

... El «yo o yoes», cuando se los examina con cuidado, se ve que consisten principalmente en un conjunto de estos peculiares movimientos hechos con la cabeza, o entre la cabeza y la garganta.

Lo que esto muestra, según Wittgenstein, es: «no el significado de la palabra "yo" (hasta el punto que significa algo como "persona", "ser humano", "él mismo", "yo mismo"), ni tampoco un análisis de tal cosa, sino el estado de atención del filósofo cuando se dice la palabra "yo" a sí mismo e intenta analizar su significado.» Y, añade, «se puede aprender mucho de esto».

Al igual que cuando se servía de San Agustín para ilustrar la confusa imagen del lenguaje que él quería combatir, y de Russell para ilustrar las confusiones en la filosofía de las matemáticas, la utilización que hacía de James a la hora de proporcionar ejemplos de confusión en la filosofía de la psicología no implica falta de respeto. Del mismo modo que le dijo a Malcolm que utilizaba la cita de Agustín para comenzar las *Investigaciones* porque «la idea debe ser importante si la sostiene una mente tan grande», de igual modo citaba a James en sus comentarios sobre psicología precisamente porque le tenía en gran estima. Uno de los pocos libros que insistió en que Drury leyera fue *Las variedades de la experiencia religiosa*, de James. Drury le dijo que ya lo había leído: «Siempre disfruto leyendo a William James. Es una persona muy humana.» Sí, replicó Wittgenstein: «Eso es lo que le hace un gran filósofo; era un verdadero ser humano.»

Durante las vacaciones de Navidad de Swansea, la perspectiva de acabar el libro le pareció de pronto más halagüeña que antes, y Wittgenstein regresó al Trinity confiando en que se acercaba la época de la publicación. La versión final del prefacio del libro está fechada: «Cambridge, enero de 1945.»

En el prefacio describe el libro como «el precipitado de investigaciones filosóficas que me han ocupado durante los últimos dieciséis años» (es decir, desde su regreso a Cambridge en 1929), y dice acerca de sus observaciones:

Las hago públicas con bastantes recelos. No es imposible que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de estos tiempos, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro; pero ciertamente no es probable.

Evidentemente, los «grandes recelos» triunfaron sobre la inclinación a publicar el libro. Wittgenstein no entregó su texto mecanografiado a los editores, sino que pasó el resto del año intentando ampliar considerablemente sus investigaciones en relación a los conceptos psicológicos.

A este fin seleccionó observaciones de los volúmenes manuscritos que había escrito desde 1931. Trabajó en ello durante el segundo y tercer trimestre académico de 1945, y en verano estaba preparado para dictar una selección a un mecanógrafo. El 13 de junio le escribió a Rhees:

El trimestre ha finalizado y mis pensamientos viajan en dirección a Swansea. He trabajado bastante bien desde Semana Santa. Ahora estoy dictando algo, observaciones, algunas de las cuales quiero que ocupen mi

primer volumen (si alguna vez hay uno). El asunto de dictar me ocupará más o menos otro mes o seis semanas. Después de eso podría dejar Cambridge.

Dos semanas más tarde se hallaba en un estado de mayor frustración. Su obra, le dijo a Malcolm, iba «condenadamente lenta. Ojalá pudiera tener un volumen para publicar el próximo otoño; pero probablemente no será así. ¡Soy un trabajador condenadamente malo!»

De hecho, el trabajo de dictar sus observaciones le mantuvo en Cambridge hasta agosto. No consideró el texto resultante una versión final del libro, sino algo a partir de lo cual —junto con el texto que había completado en Swansea el año anterior— podía compilarse una versión definitiva. Sin embargo, ahora confiaba en que pronto tendría una versión publicable. «Podría editarla por Navidad», le dijo a Malcolm:

No es que lo que he hecho hasta ahora sea bueno, sino que ya no me veo capaz de hacerlo mejor. Creo que cuando esté acabado debería publicarlo.

Durante los meses de preparación de su texto, cada vez se sentía más oprimido por la «oscuridad de estos tiempos». Los momentos finales de la Segunda Guerra Mundial estuvieron acompañados de escenas de salvajismo e inhumanidad a una escala anteriormente inimaginable. En febrero, el bombardeo de Dresden por parte de las fuerzas aéreas británicas y norteamericanas dejó la ciudad casi completamente devastada, y mató a 130.000 civiles. En abril los dos aliados tomaron Berlín y los rusos Viena, con espantosas bajas por ambas partes. Poco antes de la rendición alemana del 7 de mayo, se dieron a conocer las imágenes de los montones de cuerpos putrefactos descubiertos por los aliados en los campos de concentración de Belsen y Buchenwald. El 14 de mayo, Wittgenstein le escribió a Hutt: «Los últimos seis meses han sido más asquerosos que todo lo anterior. Ojalá pudiera irme de este país durante un tiempo y estar solo en algún lugar, como lo estaba en Noruega.» «Cambridge», dijo, «¡me saca de quicio!»

En las elecciones británicas de julio votó por el Partido Laborista, e instó decididamente a sus amigos a que hicieran lo mismo. Le parecía importante librarse de Churchill. Estaba convencido, tal como se lo expresó a Malcolm, de que «esta paz es sólo una tregua».

Y pretender que el total exterminio de los «agresores» de esta guerra hará del mundo un lugar mejor para vivir, pues una guerra futura, naturalmente, sólo podría ser empezada por ellos, suena a patraña y, de hecho, promete un futuro horrible.

De este modo, cuando en agosto los japoneses se rindieron, las cele-

braciones que tuvieron lugar en las calles de Swansea no sirvieron para ponerle de mejor humor. «Hemos tenido dos días de celebración», le escribió a Malcolm, «y creo que ha habido más ruido que verdadera alegría.» En las consecuencias de la guerra sólo podía ver tristeza. Cuando Hutt fue licenciado, Wittgenstein le escribió deseándole «mucho suerte»: «lo digo en serio: fuerza para soportar lo que nos espera, sea lo que sea». Le dijo a Hutt que últimamente no se había sentido muy bien de salud: «en parte a causa de que tengo problemas con un riñón, y en parte porque siempre que leo las brutalidades de los aliados en Alemania y Japón siento asco».

En el contexto de la escasez endémica de alimentos que había en Alemania y Austria, de la política del ejército británico de no «confraternizar» con su enemigo conquistado, y —en medio de esto— de los llamamientos por parte de la prensa a *castigar* al enemigo alemán como culpable de la guerra, Wittgenstein se sintió gratificado al leer en el *News Chronicle* un artículo de Victor Gollancz reclamando el fin de «la santurronería en los asuntos internacionales» y que se tomara la decisión de alimentar al pueblo alemán; «no porque si no lo hacemos podamos sufrir nosotros mismos, sino simplemente porque es justo alimentar a nuestros vecinos cuando se mueren de hambre». Tras comentarle a Rhees el artículo de Gollancz, éste le prestó un panfleto que Gollancz había escrito anteriormente, *Lo que realmente significa Buchenwald*. Considerándose «un judío que cree en la ética cristiana», Gollancz atacaba a la prensa británica por su reacción ante los horrores de Buchenwald, y señalaba que era erróneo hacer responsable a *todos* los alemanes. Luego atacaba el concepto de «culpa colectiva» como algo que nos llevaba de nuevo al Antiguo Testamento, del cual el ejemplo de Cristo debería habernos librado.

Wittgenstein se sintió fuertemente impresionado tanto por la fuerza como por los puntos más débiles del llamamiento de Gollancz en favor de una actitud humana hacia los alemanes. El 4 de septiembre le escribió elogiándole por su artículo en el *New Chronicle*. Escribió que se «alegraba de ver que alguien, públicamente y desde un lugar visible, llamaba crueldad a la crueldad». En relación al panfleto sobre Buchenwald, le dijo a Gollancz:

Simpatizo profundamente con sus severas críticas (y nunca serán lo bastante severas) de la crueldad, mezquindad y vulgaridad de la prensa diaria y de la BBC. (Nuestros noticiarios de los cines son, si ello es posible, aún más venenosos.) Eso se debe a que simpatizo intensamente con su actitud hacia estos males, pero creo que debería hacerle una seria crítica de su polémica en contra de ellos.

Gollancz, dijo, había mitigado el impacto de su crítica adornándola con asuntos secundarios, «que, aun cuando no sean nimios ni ambiguos, distraen la atención del lector del tema principal, y hacen perder eficacia a la polémica». Si Gollancz quería hacerse oír «por encima del vocerío de la prensa diaria y la radio», haría bien en atenerse al meollo del asunto:

Si realmente quiere que la gente elimine la suciedad, no les hable de temas filosóficos como el valor de la vida y la felicidad. Esto, si es que sirve para algo, sólo servirá para iniciar la cháchara académica.

Al escribir acerca de la actitud equivocada que la gente tiene en relación a los horrores de Buchenwald, ¿deseaba usted por ejemplo solamente convencer a aquellos que están de acuerdo con sus opiniones en torno al Antiguo y al Nuevo Testamento? Si estaban de acuerdo, sus largas citas sirven para apartar su atención del punto principal. Y si no lo estaban —y muchas personas susceptibles de conmoverse ante sus argumentos no lo están— tendrán la impresión de que todo este galimatías hace que todo el artículo huelga a camelo. Tanto más cuanto que no abandonarán de buena gana sus anteriores opiniones.

Aquí me detengo. Si me pregunta usted por qué, en lugar de criticarle, no escribo yo mismo artículos, le responderé que porque me faltan conocimientos, facilidad de expresión y el tiempo necesario para hacer un periodismo efectivo y decente. De hecho, escribir esta carta de crítica a un hombre de sus opiniones y de su capacidad es lo más parecido a lo que me está negado, es decir, a escribir yo mismo un buen artículo.

La carta revela cuánto apreciaba Wittgenstein el arte de la polémica. Las líneas generales de este consejo a Gollancz le fueron repetidas más o menos un año más tarde a Rush Rhees. Rhees había escrito un artículo en el que atacaba a Gilbert Ryle por la entusiasta reseña de este último a *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper, en el que Popper mete a Platón, a Hegel y a Marx en el mismo saco, acusándoles de ser abogados del totalitarismo. Wittgenstein le dijo a Rhees que estaba de acuerdo con la idea general de su artículo, pero le criticaba por hacer demasiados aspavientos y no lanzar suficientes golpes certeros:

La polémica, o el arte de arrojar huevos, es, como sabes bien, un trabajo tan altamente especializado como, digamos, el boxeo... Me encantó que le lanzaras huevos a Ryle, ¡pero mantente erguido y lánzase los bien! La dificultad es: no hacer ruidos ni gestos superfluos, que no hacen daño al otro, sino sólo a ti mismo.

Gollancz, sin embargo, recibió el consejo de Wittgenstein con desdenosa indiferencia. Su respuesta (dirigida a «L. Wittgenstein») es breve y despectiva: «Gracias por su carta, que estoy seguro era bien intencionada.» Wittgenstein se tomó con buen humor el desaire: «¡Bueno, esto sí que es gracioso!»; le dijo a Rhees con una sonrisa, y lanzó al fuego la nota de Gollancz.

A pesar de sus temores por el futuro de Europa y de su convicción de que pronto habría otra guerra aún más horrible, Wittgenstein fue capaz de pasar el final del verano de 1945 disfrutando de unas vacaciones en Swan-

sea. O, al menos, tal como se lo expresó a Malcolm, «disfrutando de mi ausencia de Cambridge».

«Mi libro se acerca gradualmente a su forma definitiva», le dijo a Malcolm a final de verano.

... y si eres un buen chico y vienes a Cambridge te dejaré leerlo. Probablemente te decepcionará. Y la verdad: es bastante horrible. (Tampoco podría mejorarlo en lo esencial aunque lo intentara otros cien años.) Esto, sin embargo, no me preocupa.

Estas dos últimas frases no eran ciertas; le preocupaba que su libro no fuera tan bueno como él pretendía que fuera. Y creía que podría mejorarlo. Y precisamente por estas dos razones seguía inédito en el momento de su muerte.

Le daba miedo regresar a Cambridge para reemprender sus deberes docentes, y le imploraba a Malcolm que fuera pronto a Inglaterra, «antes de que me decida a dimitir de mi absurdo empleo de profesor de filosofía. Es una especie de muerte en vida».

La versión definitiva de lo que hoy es la primera parte de las *Investigaciones filosóficas* fue preparada durante los dos primeros trimestres académicos de 1945-1946. Del texto que había dictado durante el verano anterior seleccionó unas 400 observaciones para añadir a lo que había escrito en Swansea en 1944, y tras algunas reordenaciones y reenumeraciones, esto dio lugar a los 693 párrafos de que consta la obra.

De este modo, podemos decir que, *grosso modo*, el desarrollo del libro se divide en tres fases identificables: los párrafos 1-188 constituyen la primera parte de la versión de 1938; los párrafos 189-421 fueron añadidos en 1944; y los párrafos 421-693 forman la ampliación añadida en 1945-1946, que a su vez fue compilada de los manuscritos fechados en 1931-1945.

Wittgenstein describe esta labor de retazos en su prefacio.

Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca saldría bien. Que lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en *una sola* dirección. Y esto tenía que ver, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar un amplio dominio de pensamiento en zigzag, en todas direcciones. Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes, resultado de estos largos y enmarañados viajes.

Los mismos puntos, o casi los mismos, fueron continuamente abordados de nuevo desde diferentes direcciones, y siempre se esbozaron nuevos cuadros. Un sinnúmero de éstos estaban mal dibujados, o carecían de personalidad, aquejados de todos los defectos de un torpe dibujante. Y cuando fueron descartados, quedaron otros que eran tolerables y debían

ser ordenados, y frecuentemente recortados, para que el observador pudiera obtener una imagen del paisaje. Así pues, este libro es en realidad sólo un álbum.

Incluso entonces, había cuadros de ese álbum con los que estaba insatisfecho, y no hizo ningún intento de publicar esa reordenación final. Sin embargo, durante el resto de su vida habló de este texto mecanografiado como «mi libro», y lo repasó párrafo por párrafo con algunos de sus amigos y estudiantes de más confianza, de manera que a su muerte hubiera al menos algunas personas para las que el libro no resultara del todo ininteligible.

Estaba convencido de que su libro sería fundamentalmente malinterpretado —*especialmente* por los filósofos académicos— y ésta era sin duda otra razón que le llevó a no publicar el libro en vida. En una versión reescrita del prefacio, afirma: «Entrego este libro al público con cierta renuencia»:

Caerá en manos que, en su mayor parte, no son aquellas que a mí me gusta imaginar. Puede que pronto —y eso es lo que deseo— sea completamente olvidado por los periodistas filosóficos, y quede así preservado para un mejor tipo de lector.

La hostilidad de Wittgenstein hacia la filosofía profesional y su aversión por Cambridge fueron constantes a lo largo de toda su carrera académica, pero en los años de la «reconstrucción de Europa» que siguieron a la Segunda Guerra Mundial parecieron fusionarse con una especie de visión apocalíptica del fin de la humanidad. Durante las vacaciones de Semana Santa de 1946 renovó su amistad con Karl Britton, uno de sus antiguos estudiantes y ahora profesor de filosofía en la Universidad de Swansea. Una tarde, durante un largo paseo por la costa, Wittgenstein le dijo a Britton que estaba convencido de que se estaba planeando una nueva guerra, y que las armas atómicas pondrían fin a todo: «Lo harán, lo harán.»

Lo que relaciona esa angustia apocalíptica con su hostilidad hacia la filosofía académica es su odio hacia el poder de la ciencia en nuestra época, que por una parte estimulaba el «ansia de generalidad» de los filósofos y por otra había producido la bomba atómica. De manera curiosa, incluso daba la bienvenida a la bomba, aunque sólo fuera porque el miedo que infundía pudiera disminuir la reverencia con que la sociedad observaba el progreso científico. Más o menos en la época de su conversación con Britton, escribió:

El miedo histérico ante la bomba atómica experimentado o expresado ahora por una parte de la sociedad casi sugiere que se ha inventado algo realmente saludable. El miedo al menos da la impresión de ser una medicina amarga y realmente eficaz. No puedo evitar pensar: si no hubiera algo bueno en ello los filisteos no armarían todo este alboroto. Pero quizá

ésta sea una idea demasiado infantil. Porque realmente todo lo que quiero dar a entender es que la bomba ofrece una perspectiva del fin, de la destrucción de un mal —nuestra repugnante y zalamera ciencia—. Y desde luego no es un pensamiento desagradable.

«La verdadera visión apocalíptica del mundo», escribió, «consiste en que las cosas no se repiten.» El final de hecho podría llegar.

No es absurdo, por ejemplo, creer que la era de la ciencia y la tecnología es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es una ilusión, junto con la idea de que finalmente conoceremos la verdad; que no hay nada bueno o deseable en el conocimiento científico, y que el ser humano, al perseguirlo, cae en una trampa. No es de ningún modo evidente que hoy en día no sea así.

En cualquier caso, el progreso científico llegará a su fin. Pero para él, la visión más pesimista era la que preveía el triunfo de la ciencia y la tecnología:

Podría ser que la ciencia y la industria, y su progreso, fueran lo más perdurable del mundo moderno. Quizá cualquier especulación acerca de un inminente hundimiento de la ciencia y la industria sea, en el presente y en un futuro a largo plazo, un mero sueño; quizá la ciencia y la industria, habiendo provocado infinitas calamidades en el proceso, unirán al mundo; quiero decir que lo condensarán en una sola unidad, en la que la paz será lo último que encontraremos.

Pues la ciencia y la industria deciden las guerras, o eso parece.

«La oscuridad de estos tiempos», por tanto, es atribuible a la adoración del falso ídolo de la ciencia, al que había atacado en su obra desde principios de los años treinta. De este modo, su «sueño» del inminente derrumbamiento de la ciencia y la industria era la anticipación de una época en la que este tipo de pensamiento sería más generalmente aceptado y comprendido. Enlaza con su observación a Drury: «Mi manera de pensar no es deseable en esta época, tengo que esforzarme y nadar contracorriente. Quizá dentro de cien años la gente querrá lo que yo escribo.» Y aun así, si eso es lo que «ellos» quieren, y la visión apocalíptica no es absurda, entonces puede que ese momento no llegue jamás. Nunca habrá una época en la que se desee ese tipo de pensamiento.

Mientras que los presagios de Wittgenstein le acercaban a posiciones de izquierda, su identificación de la adoración de la ciencia con el peor de los males le mantenía a cierta distancia del marxismo. Hojeando el libro de Max Eastman, *El marxismo, ¿es una ciencia?* (que tomó de la biblioteca de Rhees), comentó, refiriéndose a la opinión de Eastman de

que el marxismo debía hacerse más científico si esto ayudaba a la revolución:

De hecho, nada es más conservador que la ciencia. La ciencia coloca unos carriles. Y para los científicos es importante que su trabajo discorra a lo largo de esos carriles.

Compartía con los comunistas una brutal aversión hacia la suficiencia del *establishment* británico, y quería ver algún tipo de revolución. Pero deseaba que esa revolución fuera un rechazo del *Weltanschauung* científico de nuestra época, no su confirmación.

En cualquier caso, el grado hasta el cual deseaba identificarse con un partido estaba limitado por el hecho de verse como filósofo: alguien que en su implacable búsqueda de la verdad estaba dispuesto a abandonar cualquiera de sus «ideas predilectas». En esa época, Rhees consideró que debía unirse al Partido Comunista Revolucionario (trotskista), pues, tal como se lo expresó a Wittgenstein, «estoy cada vez más de acuerdo con los puntos principales de su crítica a la sociedad actual y con sus objetivos». Wittgenstein se mostró comprensivo, pero intentó disuadirle basándose en que sus deberes como miembro leal de un partido serían incompatibles con sus deberes como filósofo. Al hacer filosofía, insistió, se tenía que estar constantemente dispuesto a cambiar la dirección en que te movías, y si se piensa como un filósofo no se pueden tratar las ideas del comunismo de manera diferente de los demás.

Irónicamente, en una época en que su interés por los asuntos políticos era más intensa, y sus simpatías por la izquierda estaban en su punto más alto, perdió la oportunidad de discutir con el intelectual marxista que más respetaba. En mayo de 1946 Piero Sraffa decidió que ya no deseaba tener más conversaciones con Wittgenstein, diciendo que ya no podía dedicar su tiempo ni su atención a los asuntos que Wittgenstein deseaba discutir. Esto fue un gran golpe para Wittgenstein. Le rogó a Sraffa que siguieran con sus conversaciones semanales, aunque eso significara abandonar los temas filosóficos. «Habla de cualquier cosa», le dijo. «Sí», replicó Sraffa, «pero a su manera.»

Fuera o no éste uno de los factores que contribuyeron a ello, a lo largo del último trimestre académico de 1946 Wittgenstein pensó cada vez más en abandonar su cátedra y marcharse de Cambridge. Cuando regresó a Swansea para las vacaciones de verano, su aversión hacia Cambridge y la filosofía académica estaban en su punto más alto. En ausencia de Rhees, Karl Britton tuvo que hacer frente a la furia de su repulsa.

Un día de julio... Wittgenstein me llamó por teléfono y me explicó que su amigo estaba fuera y que quería que yo le llevara a dar un paseo. Sin embargo, su tono general parecía muy hostil. La revista *Mind* acababa de publicar dos ensayos acerca del «Positivismo terapéutico» y (como averigüé posteriormente) esto le había irritado y molestado mucho. También

estaba enfadado conmigo por asistir a la Jornada Inaugural de la Mind Association y de la Sociedad Aristotélica, el congreso anual de filósofos: lo tomó como un signo de frivolidad y de intereses ocultos. Arremetió contra los filósofos profesionales, se lamentó del estado de la filosofía en Inglaterra y preguntó: «¿Qué puede hacer un hombre solo?» Cuando le dije que el próximo congreso iba a celebrarse en Cambridge en 1947 y que yo iba a leer una ponencia, dijo: «Muy bien, para mí es como si me acabara de decir que el próximo verano, en Cambridge, habrá una epidemia de peste bubónica. Estoy muy contento de saberlo, y me aseguraré de estar en Londres.» (Y así lo hizo.)

Ese mismo día, más tarde, Wittgenstein tomó el té en casa de Britton. Estaba de mejor humor, y habló (en contraste a su aversión por Londres y Cambridge) de lo mucho que le gustaba Swansea. Le dijo a Britton que le gustaba el norte de Inglaterra, y se acordó de una anécdota ocurrida en Newcastle, cuando le preguntó al cobrador del autobús dónde tenía que apearse para ir a cierto cine. El cobrador le dijo en seguida que en ese cine daban una película muy mala, y que debería ir a otro. Esto inició una acalorada discusión en el autobús acerca de qué película debía ver Wittgenstein y por qué. Le dijo a Britton que eso le gustó; era algo que podría haber ocurrido en Austria.

La comparación final es reveladora, y quizá explique en parte la vehemencia con que en esa época atacaba lo que él denominaba «la desintegradora y putrefacta civilización inglesa». En palabras más simples: echaba de menos Viena. No había estado desde antes del *Anschluss*, y había tenido muy poco contacto con su familia y amigos en Austria.

Ser profesor era bastante malo, pero ser un profesor inglés había acabado siendo insoportable.

24. UN CAMBIO DE ASPECTO

El pesimismo de Wittgenstein acerca del destino de la humanidad no era provocado por los acontecimientos catastróficos que cerraron la Segunda Guerra Mundial; como hemos visto, era una historia más larga; pero aquellos sucesos parecieron reforzar su convicción, sostenida durante mucho tiempo, de que la raza humana se encaminaba al desastre. Los medios mecánicos para matar que se habían utilizado, y las terribles muestras de poderío tecnológico que habían podido observarse —los bombardeos de Dresden, las cámaras de gas de los campos de concentración, las bombas atómicas lanzadas sobre Japón— lo convencieron de una manera profunda y definitiva de que «la ciencia y la industria deciden las guerras». Y esto pareció afirmarlo aún más en sus opiniones apocalípticas, según las cuales el final de la raza humana era la consecuencia de sustituir el espíritu por la máquina, de darle la espalda a Dios y otorgarle nuestra confianza al «progreso» científico.

Sus cuadernos de los años de posguerra abundan en reflexiones de este tipo. Una imagen que le asaltaba, escribió, era la de nuestra civilización, «envuelta burdamente en celofán y aislada de todo lo grandioso, de Dios, como si dijéramos». Le parecía que las casas, coches y otros trastos de nuestro entorno «separaban al hombre de sus orígenes, de lo que es sublime y eterno, etc». Era como si la vida llegara a su fin, asfixiada por los objetos de nuestra era industrial. Y naturalmente, era fútil esperar que se alterara este rumbo simplemente con señalarlo. ¿Era realmente necesario ese viaje? Uno podía hacer la pregunta, pero era muy poco probable que, en respuesta, el ser humano dijera: «Pensándolo bien, no.» Y aun con todo, Wittgenstein proseguía su labor de zapa de esa manera de pensar que, en su opinión, se hallaba en la raíz de todo el desastre. Y en sus discípulos tenía a unas personas que podían continuar su obra cuando muriera. No es que él deseara fundar una escuela ni nada de eso. «No estoy seguro», escribió, «de si prefiero que otros prosigan mi obra o que la gente cambie de modo radical su manera de vivir, lo cual convertirían en superfluas todas estas cuestiones.»

El problema sólo podía tener una solución existencial, jamás teórica. Lo que hacía falta era un cambio de espíritu. «La sabiduría es fría, y por ello estúpida. (Por otro lado, la fe es una pasión.)» Para volver a respirar,

no servía de nada simplemente pensar correctamente; uno tenía que actuar: como si dijéramos, desgarrar el celofán y desvelar el mundo vivo que había detrás. Tal como lo expresó: «La sabiduría es gris.» Por otro lado, la vida y la religión están llenas de color.» La pasión de la fe religiosa era lo único capaz de superar la falta de vida de la teoría:

Creo que una de las cosas que dice el cristianismo es que las doctrinas razonables son todas inútiles. Que tienes que cambiar tu *vida*. (O la *dirección* de tu vida.)

Dice que la sabiduría es toda ella fría; y que no puede ser utilizada para enderezar tu vida más de lo que puedes forjar el hierro cuando está *frío*.

Una doctrina razonable no tiene por qué *adueñarse* de ti; puedes seguirla como si siguieras la receta de un médico. Pero aquí necesitas algo que te impulse y te desvíe hacia una nueva dirección. (Es decir, así es como yo lo entiendo.) Una vez has dado media vuelta, debes *seguir* en esa dirección.

La sabiduría carece de pasión. Pero, por contraste, la fe es lo que Kierkegaard llama *pasión*.

Lo que durante mucho tiempo Russell había identificado erróneamente con su propia pasión teórica era, de hecho, el mismísimo repudio de esa pasión: la pasión de Wittgenstein era decididamente antiteórica. El posterior comentario de Russell de que a Wittgenstein le gustaba el misticismo por su poder de impedirle pensar, y su pulla de que Wittgenstein había adoptado una doctrina que hiciera innecesario el pensamiento, se acercan mucho más al blanco, si equiparamos «pensamiento serio» con los intentos de formular una verdadera teoría.

El ideal de Wittgenstein de la «vida *primordial*, la vida salvaje pugnando por salir a la superficie» —aunque él rara vez se viera ateniéndose a ese ideal— resulta clave para comprender tanto el propósito de su obra como la dirección de su vida. En la medida en que se sentía demasiado teórico, demasiado «sabio», se sentía falto de vida. La necesidad de pasión, de religión, no era sólo algo que veía en el mundo que le rodeaba; era algo que percibía en sí mismo. Se veía compartiendo los mismos defectos característicos de nuestra época, y necesitaba el mismo remedio: fe y amor. Y al igual que nuestra época encuentra imposible creer en Dios, también él se encontraba con que no podía rezar: «es como si tuviera las rodillas demasiado rígidas. Me da miedo la disolución (mi propia disolución) si me ablando».

Por lo que al amor se refiere, aunque lo necesitaba intensamente, también se veía con frecuencia incapaz, asustado. Y, naturalmente, temía que le fuera arrebatado, demasiado consciente de su fugacidad e incertidumbre. En 1946 —y probablemente le fue de algún alivio darse cuenta de que, después de todo, todavía era capaz de amar— se enamoró de Ben Richards, un estudiante de medicina de Cambridge. Richards poseía lo que

ahora se considera como las cualidades que más impresionaban al corazón de Wittgenstein: era extraordinariamente amable, un poco tímido, quizá incluso dócil, pero extremadamente afectuoso, considerado y sensible.

Inmerso en la profunda desesperación que experimentó tras la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein encontró algo de solaz en su amor por Ben, aun cuando a veces le pareciera que se lo ofrecía para tener alguna otra cosa de qué preocuparse. «Estoy muy triste, con frecuencia estoy muy triste», escribió el 8 de agosto de 1946. «Siento como si mi vida llegara a su fin»:

Lo *único* que ha hecho por mí mi amor por Ben es esto: relegar a un segundo plano las pequeñas preocupaciones relacionadas con mi situación y mi trabajo.

Las angustias de estar enamorado eran quizá las más duras de soportar. Y Ben era muy joven: casi cuarenta años más joven que Wittgenstein. ¿No era fácil imaginarse, escribió el 12 de agosto, que Ben se cansara totalmente de su amor, «al igual que un muchacho ya no recuerda lo que sentía cuando era niño?» Y de este modo, unos pocos días después, mientras esperaba impaciente una carta de Ben, nada le parecía más probable, ni de hecho más natural, que el hecho de que Ben le hubiera abandonado. Y aun así, cada mañana, cuando de nuevo no había carta de Ben, le parecía extraño: «Siento como si hubiera algo de lo que todavía no me he *dado cuenta*; como si tuviera que encontrar un punto de vista desde el que ver la verdad más claramente.»

Estos relatos de la angustia casi insoportable que Wittgenstein experimentaba mientras aguardaba una carta de su amado nos resultan bastante familiares. Lo mismo había ocurrido con Pinsent, y con Skinner, e incluso con Kirk. Y aun así, en su amor por Ben hay una nota nueva, una ruptura con el solipsismo del pasado. El 14 de agosto escribió, como si acabara de darse cuenta por primera vez:

La señal del *verdadero* amor se da cuando uno piensa en lo que la *otra* persona sufre. Pues si él también sufre, es también un pobre diablo.

Quizá la mosca había conseguido por fin salir de la botella. Y descubierto, además, que la vida no era necesariamente mejor allí fuera. Exponerse a estos elementos podía ser incluso peligroso. «Creo», escribió el 18 de agosto, «que mi salud mental pende de una cuerda muy fina»:

Naturalmente es la angustia y la preocupación por B. lo que me consume. Y, aun con todo, éste no sería el caso si no me incendiara tan fácilmente, «altamente inflamable».

En épocas anteriores, reflexionó, la gente entraba en un monasterio: «¿Eran personas estúpidas o insensibles? Bueno, si esa gente sentía la ne-

cesidad de tomar tales medidas a fin de seguir viviendo, ¡entonces el problema no puede ser tan fácil!»

Pero si el amor, ya fuera humano o divino, era la solución al problema, no debía ser algo que pudiera arrebatarle; tenía que ser concedido como un don. De este modo, para combatir las angustias provocadas por el hecho de que otros filósofos publicaran ideas derivadas de él, se recordaba que su obra era valiosa «sólo cuando recibe una luz desde arriba»:

Y si eso ocurre, ¿por qué debería preocuparme de que los frutos de mi labor me sean robados? Si lo que escribo realmente tiene algún valor, ¿cómo puede alguien robar ese valor de mí? Y si le falta la luz que debería recibir desde arriba, no paso de ser inteligente.

Y en relación con su amor por Ben, escribió:

«Pues nuestros deseos nos ocultan incluso aquello que deseamos. Las bendiciones del cielo llegan de manera insospechada, etc.» Eso me digo a mí mismo siempre que recibo el amor de B. Pues bien sé que se trata de un don raro y grande; sé que se trata de una joya poco común, y también que no es eso exactamente lo que yo había soñado.

Naturalmente, había otras razones para salir de Cambridge. El mismísimo día de llegar allí procedente de Swansea, el 30 de septiembre, escribió:

Todo lo que hay en este lugar me repele. La rigidez, la artificialidad, la suficiencia de la gente. El ambiente universitario me da náuseas.

Le escribió a Fouracre: «Lo que echo de menos es a alguien con quien decir tonterías por el patio.» Fouracre era la única persona del Guy con quien aún mantenía algún contacto. En 1943, poco después de haberse casado, Fouracre se había alistado en el ejército, y fue enviado al Lejano Oriente. No volvió a casa hasta febrero de 1947. Mientras estuvo lejos, Wittgenstein le echó mucho de menos, y le escribió con extraordinaria frecuencia, instándole a: «volver a casa desde ese maldito Sumatra o donde sea». No todas estas cartas han sobrevivido, pero el afecto que Wittgenstein sentía por Fouracre se hace patente en las que se conservan, incluyendo una serie de seis escritas en el mismo número de meses —de agosto a diciembre de 1946—, que acaban con la exclamación: «¡Dios te bendiga!», y que incluyen el ruego de que vuelva a casa rápidamente.

La primera de estas seis cartas está fechada en agosto de 1946, y menciona un brezo que Wittgenstein había recogido para Fouracre y enviado al Lejano Oriente. Describe la «horrible» situación en Europa y acaba: «De manera que cuando regreses no encontrarás nada maravilloso. Pero de todos modos espero que vengas pronto. ¡Me ahorrará el problema de recoger flores y enviarlas a Sumatra!»

En su ligereza de tono y en la abundancia de chistes absurdos que tanto le gustaban a Wittgenstein, estas cartas nos recuerdan las que le enviaba a Pattisson. Apenas hay alguna que no contenga un chiste o una broma:

Siento que no te llegue el correo regularmente, y en particular mis cartas, que están llenas de contenido. Quiero decir de papel, tinta y aire. No creas que los mosquitos no te pican por tu cara bonita —que no lo es— sino porque eres tan conde... horrible y ellos lo que quieren es sangre. ¡Espero que los holandeses lleguen pronto y os envíen de vuelta a casa! [7.10.46]

¡No entiendo por qué demonios no te llegan mis cartas! ¿Crees que el censor las guarda como recuerdo porque son tan maravillosas? No me sorprendería. Bueno, por amor de Dios, acaba tus viajes por el sur de Sumatra y Sumatra Central y toma un avión* (no me refiero a uno de los que utiliza el carpintero) y vete a casa. [21.10.46]

Me encuentro mucho mejor ahora que al principio del trimestre. Entonces me sentía horriblemente mal y tenía extraños ataques de agotamiento. Finalmente, desesperado, me fui a ver a un médico de Cambridge... Bueno, me aconsejó esto y aquello y al final mencionó que podría probar con un preparado de vitamina B... De manera que empecé a tomar tabletas de vitamina B sin la menor esperanza de que me ayudaran, y ante mi gran sorpresa me han ayudado. Ahora las tomo regularmente y no he tenido más ataques de agotamiento. De hecho, estoy tan colocado de vitamina B que me he vuelto tan ingenioso que se me atacan los chistes y no pueden salir. ¿No te parece terrible? [9.11.46]

Este tipo de relación sencilla, sin complicaciones, que mantenía con Fouracre siguió siendo para él un modelo de lo que era posible fuera de la vida académica. En su carta del 21 de octubre escribió:

Cada día pienso en retirarme de mi trabajo y dedicarme a alguna otra cosa que pueda llevarme a un contacto más humano con mis semejantes. ¡Pero Dios sabe lo que haré! pues ya soy un vejete.

La carta acaba con el estribillo conocido: «Espero que vuelvas de ese mald... Sumatra.»

«¿Debo seguir dando clases?», se preguntaba a principios de noviembre, tras una reunión del Club de Ciencia Moral, disgustado por la vanidad y estupidez del comportamiento que acababa de tener. El «ambiente», escribió, era «lamentable».

Su monopolización de tales reuniones era observada con desaprobación por otros filósofos de Cambridge (Broad y Russell en particular), y por muchos de los profesores visitantes. El 26 de octubre tuvo lugar un

* En inglés, *plane* es tanto «avión» como «cepillo» de carpintero. (N. del T.)

choque que desde entonces ha sido famoso, cuando Karl Popper pronunció en el club una conferencia titulada: «¿Existen los problemas filosóficos?» La elección del tema por parte de Popper, y su manera de abordarlo, fueron deliberadamente pensados para provocar a Wittgenstein (Popper creía que Wittgenstein negaba la existencia de los problemas filosóficos). Y de hecho le provocó, aunque la manera exacta como eso ocurrió es algo que se pierde en las brumas de la leyenda. Se han contado muchas historias acerca de Popper y Wittgenstein emprendiéndola a golpes con un atizador. En su autobiografía, Popper desmiente este rumor, sólo para reemplazarlo con otro cuento, los detalles del cual han sido recusados por aquellos que estuvieron presentes en esa ocasión. Según Popper, él y Wittgenstein se enzarzaron en un animado intercambio de opiniones acerca de la existencia o no de los problemas filosóficos, y él dio como ejemplo la validez de las reglas morales. Wittgenstein, que todo el rato había estado jugando con un atizador, se puso en pie, atizador en mano, y le exigió un ejemplo de regla moral. «No amenazar a los profesores visitantes con atizadores», contestó Popper, ante lo cual Wittgenstein salió hecho una furia de la sala. Russell estaba presente en la sala, e hizo saber que sus simpatías estaban con Popper. Un relato alternativo de la discusión nos presenta a Popper y a Wittgenstein acusándose el uno al otro de confundir la cuestión, hasta que Wittgenstein, exasperado, salió con cajas destempladas de la habitación, mientras Russell le gritaba: «Wittgenstein, es usted quien crea la confusión.»

Sea cual sea la verdad de los hechos, no afectó a la ferviente lealtad que le profesaban a Wittgenstein la mayoría de jóvenes filósofos de Cambridge. Gilbert Ryle escribe que en sus visitas esporádicas al Club de Ciencia Moral le molestaba comprobar que «la veneración por Wittgenstein era tan incontinente que cuando alguien (yo, por ejemplo) mencionaba a cualquier otro filósofo, no se oían más que abucheos»:

El menosprecio hacia cualquier pensamiento distinto del de Wittgenstein me parecía pedagógicamente desastroso para los estudiantes, y poco saludable para el propio Wittgenstein. Me hizo decidirme a ser no un filósofo políglota, pero sí al menos a evitar ser monóglota; y sobre todo evitar ser el eco de un monóglota, aun cuando fuera un genio y un amigo.

Ryle pensaba que Wittgenstein «no sólo distinguía adecuadamente los problemas filosóficos de los problemas exegeticos, sino que también, menos adecuadamente, daba la impresión»:

... primero que él mismo estaba orgulloso de no haber estudiado a otros filósofos —cosa que había hecho, aunque no demasiado—, y segundo, que pensaba que las personas que los estudiaban acababan siendo demasiado académicos, y por tanto filósofos falsos.

Hasta cierto punto, Ryle escribe aquí como un hombre de Oxford (sus

críticas se ofrecen en un contexto en el que ensalza las virtudes del sistema de tutorías* de Oxford), pero lo que dice acerca de la actitud de Wittgenstein hacia la lectura de las grandes obras del pasado es perfectamente cierto. «Tan poca filosofía como he leído», escribió Wittgenstein, «y ciertamente no puedo decir que haya sido demasiado poca, sino *excesiva*. Me doy cuenta de que siempre que leo un libro filosófico no mejora mis pensamientos en absoluto sino que los hace aún peores.»

Esta actitud jamás hubiera sido tolerada en Oxford, donde el respeto por las cosas del pasado es en general mucho más fuerte que en Cambridge, y donde el estudio de la filosofía es inseparable de una lectura de las obras de los grandes filósofos. Es casi inconcebible que en Oxford se le dieran responsabilidades docentes a un hombre que afirmaba orgullosamente no haber leído ni una palabra de Aristóteles, por no hablar ya de permitirle dirigir los asuntos del departamento. Desde el punto de vista de Wittgenstein, Oxford era un «desierto filosófico».

La única vez, que se sepa, que pronunció una conferencia ante un grupo de filósofos de Oxford fue en mayo de 1947, cuando aceptó una invitación para hablar en la Jowett Society. Tenía que contestar a una ponencia presentada por Oscar Wood, un estudiante que desempeñaba el cargo de secretario de la sociedad, sobre el *Cogito, ergo sum* de Descartes. El encuentro se celebró en el Magdalen College y fue inusualmente concurrido. Mary Warnock, una contemporánea de Wood, anotó en su diario: «Prácticamente todos los filósofos que he visto en mi vida estaban allí.» Entre los más notables allí presentes se contaban Gilbert Ryle, J. O. Urmson, Isaiah Berlin y Joseph Pritchard. En su respuesta a la ponencia de Wood, Wittgenstein ignoró la cuestión de si el argumento de Descartes era válido, y en lugar de eso se concentró en aplicar su propio método filosófico al problema suscitado. Según la estricta ortodoxia de Oxford, representada por Joseph Pritchard, ésta fue una novedad no muy bien recibida:

Wittgenstein: Si un hombre me dice, mirando al cielo: «Creo que lloverá, luego existo», no le comprendo.

Pritchard: Todo esto está muy bien; lo que queremos saber es: ¿es el *cogito* válido o no?

Pritchard —descrito por Mary Warnock en su diario como: «extremadamente viejo y sordo y con una terrible tos. Sin el menor tacto»— interrumpió varias veces a Wittgenstein en un esfuerzo por hacer que abordara la cuestión de si el *cogito* de Descartes era o no una inferencia válida. Y cada vez que lo hacía, Wittgenstein evitaba la cuestión, dando a entender que no era importante. Lo que preocupaba a Descartes, replicó Pritchard, era mucho más importante que el problema que Wittgenstein había discutido esa tarde. Entonces, en palabras de Mary War-

* Por tutoría se entiende aquí una clase con un reducido grupo de alumnos. (N. del T.)

nock, «se marchó, disgustado y arrastrando los pies». Murió una semana después.

Aunque el sentimiento mayoritario en esa reunión era que Pritchard había sido insoportablemente grosero, existía cierta simpatía hacia sus objeciones, y también la sensación de que Wittgenstein había tratado a Wood con un injustificable desdén al no replicar al tema de la ponencia de Wood. El método histórico y existencial de filosofar de Wittgenstein, dentro del contexto de respeto por los grandes filósofos engendrado en Oxford, podía tomarse fácilmente por arrogancia.

En aquella ocasión, la persona indirectamente responsable, como intermediaria de Woods, de haber llevado a Wittgenstein a Oxford era Elizabeth Anscombe. Había estudiado en el St. Hugh's de Oxford, y en 1942 fue a Cambridge para proseguir sus estudios y comenzó a asistir a las clases de Wittgenstein. Cuando éste reanudó sus clases en 1944, ella era uno de sus alumnos más entusiastas. Para ella, el método terapéutico de Wittgenstein era una tremenda liberación, una «medicina» que tenía éxito allí donde otros métodos más teóricos habían fallado para liberarla de la confusión filosófica. «Durante años», escribe, «pasé mucho tiempo por ejemplo en cafés, mirando objetos y diciéndome: "Veo un paquete. Pero ¿qué veo realmente? ¿Cómo puedo decir que veo algo más que una extensión amarilla?"»:

Siempre he odiado el fenomenalismo y me he sentido atrapada por él. No podía ver la manera de liberarme, y tampoco me lo creía. No servía de nada señalar las dificultades que había en él, las cosas que Russell consideraba erróneas, por ejemplo. La fuerza, el nervio central seguía vivo y provocaba un dolor atroz. Sólo en las clases de Wittgenstein, en 1944, vi extraerse el nervio y cómo el pensamiento central de «tengo esto, y defino el "amarillo" (supongamos) como esto» era eficazmente atacado.

En 1946-1947 Anscombe estaba de nuevo en Oxford, disfrutando de una beca de investigación en el Somerville College, pero seguía acudiendo a Cambridge una vez por semana para asistir a las clases de Wittgenstein en compañía de otro estudiante, W. A. Hijab. Estas clases, a petición tanto de Hijab como de Anscombe, trataban de temas de filosofía de la religión. A final de año, Anscombe se había convertido en una de las amistades más íntimas de Wittgenstein y en uno de los estudiantes en quien más confiaba, una excepción en su general aversión por las mujeres académicas, y especialmente por los filósofos femeninos. De hecho, ella se convirtió en un varón honorario, y Wittgenstein la llamaba «chico». «¡Gracias a Dios que nos hemos librado de las mujeres!», le dijo una vez en una clase, al darse cuenta, para su contento, de que no había (más) estudiantes femeninas en la sala.

Anscombe era en esa época una gran admiradora de Kafka, y en un esfuerzo por compartir su entusiasmo le prestó a Wittgenstein algunas de sus novelas. «Este hombre», dijo Wittgenstein al devolvérselas, «se causa

muchos problemas por no escribir acerca de sus problemas.» En contraste le recomendó *Las cuatro últimas cosas* y *Sexo y carácter* de Weininger. Éste, dijo, fueran cuales fueran sus defectos, era un hombre que realmente escribía acerca de sus problemas.

Esa franqueza —esa determinación de arrancar todo lo que no fuera esencial y afectación, esa decisión de «extraer la raíz»— podía originar tanta inquietud como inspiración, y era bastante extraño que Anscombe la encontrara liberadora. Iris Murdoch, que asistió a la última serie de clases de Wittgenstein, le encontraba tanto a él como a su decorado «muy amedrentadores»:

Su extraordinaria franqueza al dirigirse a alguien y la ausencia de cualquier tipo de ornamentación de la conversación eran cosas que amedrentaban a la gente... por lo general, cuando estás con alguien sabes a qué atenerte, y existen ciertas convenciones acerca de cómo hablar con cada persona, etcétera. No se da una desnuda confrontación de personalidades. Pero Wittgenstein siempre imponía esa confrontación en todas sus relaciones. Estuve con él sólo dos veces, y no le conocí muy bien, y quizá por eso siempre pienso en él, como persona, con respeto y temor.

El estudiante por quien Wittgenstein tenía más respeto en esa época era Georg Kreisel. Nacido en Graz, Kreisel llegó al Trinity en 1942 para estudiar matemáticas, y asistió a las clases de filosofía de las matemáticas que Wittgenstein impartió durante la guerra. En 1944 —cuando Kreisel tenía sólo veintiún años— Wittgenstein sorprendió a Rhees al declarar que Kreisel era, de entre los filósofos que eran además matemáticos, el de más talento. «¿Tiene más talento que Ramsey?», preguntó Rhees. «¿Ramsey?!», replicó Wittgenstein. «¡Ramsey era un matemático!»

Aunque no había escrito nada de filosofía de las matemáticas durante más de dos años, a lo largo de 1946 y 1947 Wittgenstein tuvo charlas regulares con Kreisel acerca del tema. De manera nada usual, era Kreisel y no Wittgenstein quien imponía el rumbo de estas discusiones, y cuando las observaciones de Wittgenstein sobre matemáticas se publicaron después de su muerte, Kreisel expresó asombro ante su contenido. Tras leer *las Observaciones acerca de los fundamentos de las matemáticas*, escribió Kreisel, se dio cuenta de que los temas suscitados en las discusiones que había tenido con Wittgenstein «estaban lejos de sus intereses, aunque nunca permitió que yo lo sospechara».

Estimulado por sus discusiones con Kreisel, Wittgenstein, en su último año en Cambridge, añadió seminarios regulares de filosofía de las matemáticas a sus clases semanales sobre filosofía de la psicología. Kreisel, sin embargo, recuerda que las discusiones eran más valiosas que los seminarios, pues dijo que encontraba las actuaciones públicas de Wittgenstein «tensas y con frecuencia incoherentes».

Kreisel no estaba hecho para ser un discípulo, y tras dejar Cambridge estudió con Kurt Gödel y se convirtió en una figura señera de la mismí-

sima rama de las matemáticas que Wittgenstein atacaba en su obra: el «crecimiento canceroso» de la lógica matemática. «Las opiniones de Wittgenstein concernientes a la lógica matemática no valen gran cosa», escribió posteriormente, «porque sabía muy poco, y lo que sabía se limitaba a la línea de investigación de Frege-Russell.» Cuando se publicaron los *Cuadernos azul y marrón*, su rechazo se expresó en términos aún más contundentes, quizá incluso más amargos. «Como introducción a los problemas significativos de la filosofía tradicional», escribió en su reseña, «los libros son deplorables»:

Ello se basa en gran parte en una reacción personal. Creo que mi anterior contacto con las opiniones de Wittgenstein me ha entorpecido más que ayudado a la hora de establecer una fructífera perspectiva de la filosofía como una disciplina por derecho propio.

Con frecuencia el propio Wittgenstein creía ejercer una mala influencia sobre los estudiantes. «La única semilla que probablemente plantaré», dijo, «es una cierta jerga.» La gente imitaba sus gestos, adoptaba sus expresiones, incluso escribía filosofía sirviéndose de sus técnicas..., todo ello, parece ser, sin comprender el sentido de su obra.

Una y otra vez intentó aclarar este sentido. Su última serie de clases comenzó con una enfática y poco ambigua afirmación de sus intenciones: resolver las confusiones a que había dado lugar la idea de considerar la psicología como la «ciencia de los fenómenos mentales»:

Estas clases tratan de la filosofía de la psicología. Y puede parecer extraño que discutamos cuestiones suscitadas por esa ciencia, y otras que se dan en ella, puesto que no vamos a hacer psicología y tampoco tenemos ninguna información particular acerca del tipo de cosas con que uno se encuentra cuando practica esa ciencia. Pero hay cuestiones, enigmas que se nos ocurren cuando observamos lo que los psicólogos pueden decir y lo que los no psicólogos (y nosotros) decimos.

La psicología con frecuencia se define como la ciencia de los fenómenos mentales. Esto, como veremos, es un poco extraño: contrasta con la física como la ciencia de los fenómenos físicos. Es la palabra «fenómeno» lo que puede parecer inoportuno. Captamos la idea: por un lado tenemos un tipo de fenómenos que hacen ciertas cosas, y por el otro un tipo de fenómenos que hacen otras cosas: de manera que ¿cómo comparamos las dos cosas? Pero quizá no tiene sentido decir que una de estas cosas hace el mismo tipo de cosas que la otra. «La ciencia de los fenómenos mentales»: con esto queremos dar a entender lo mismo que todo el mundo, es decir, la ciencia que trata del pensar, el decidir, el desear, el anhelar, el preguntarse... Y aparece un extraño enigma. Cuando el psicólogo encuentra sus correlaciones, las encuentra observando a gente que hace cosas como sonarse la nariz, experimentar un aumento de la presión arterial, dar la impresión de estar angustiada, aceptar algo después de 5 segundos, reflexionar sobre lo otro después de 5 más 3 segundos, anotar «No» sobre un

sima rama de las matemáticas que Wittgenstein atacaba en su obra: el «crecimiento canceroso» de la lógica matemática. «Las opiniones de Wittgenstein concernientes a la lógica matemática no valen gran cosa», escribió posteriormente, «porque sabía muy poco, y lo que sabía se limitaba a la línea de investigación de Frege-Russell.» Cuando se publicaron los *Cuadernos azul y marrón*, su rechazo se expresó en términos aún más contundentes, quizá incluso más amargos. «Como introducción a los problemas significativos de la filosofía tradicional», escribió en su reseña, «los libros son deplorables»:

Ello se basa en gran parte en una reacción personal. Creo que mi anterior contacto con las opiniones de Wittgenstein me ha entorpecido más que ayudado a la hora de establecer una fructífera perspectiva de la filosofía como una disciplina por derecho propio.

Con frecuencia el propio Wittgenstein creía ejercer una mala influencia sobre los estudiantes. «La única semilla que probablemente plantaré», dijo, «es una cierta jerga.» La gente imitaba sus gestos, adoptaba sus expresiones, incluso escribía filosofía sirviéndose de sus técnicas..., todo ello, parece ser, sin comprender el sentido de su obra.

Una y otra vez intentó aclarar este sentido. Su última serie de clases comenzó con una enfática y poco ambigua afirmación de sus intenciones: resolver las confusiones a que había dado lugar la idea de considerar la psicología como la «ciencia de los fenómenos mentales»:

Estas clases tratan de la filosofía de la psicología. Y puede parecer extraño que discutamos cuestiones suscitadas por esa ciencia, y otras que se dan en ella, puesto que no vamos a hacer psicología y tampoco tenemos ninguna información particular acerca del tipo de cosas con que uno se encuentra cuando practica esa ciencia. Pero hay cuestiones, enigmas que se nos ocurren cuando observamos lo que los psicólogos pueden decir y lo que los no psicólogos (y nosotros) decimos.

La psicología con frecuencia se define como la ciencia de los fenómenos mentales. Esto, como veremos, es un poco extraño: contrasta con la física como la ciencia de los fenómenos físicos. Es la palabra «fenómeno» lo que puede parecer inoportuno. Captamos la idea: por un lado tenemos un tipo de fenómenos que hacen ciertas cosas, y por el otro un tipo de fenómenos que hacen otras cosas: de manera que ¿cómo comparamos las dos cosas? Pero quizá no tiene sentido decir que una de estas cosas hace el mismo tipo de cosas que la otra. «La ciencia de los fenómenos mentales»: con esto queremos dar a entender lo mismo que todo el mundo, es decir, la ciencia que trata del pensar, el decidir, el desear, el anhelar, el preguntarse... Y aparece un extraño enigma. Cuando el psicólogo encuentra sus correlaciones, las encuentra observando a gente que hace cosas como sonarse la nariz, experimentar un aumento de la presión arterial, dar la impresión de estar angustiada, aceptar algo después de 5 segundos, reflexionar sobre lo otro después de 5 más 3 segundos, anotar «No» sobre un

Es decir, no queremos saber cómo se utilizan las palabras como un fin en sí mismo. El objeto de describir cómo se utilizan (real e imaginariamente) las palabras era desembarazarse de la confusa manera de ver las cosas que es producto de la «indigente dieta» de ejemplos de los filósofos:

Lo que yo doy es la morfología de cómo se utiliza una expresión. Muestro que se puede emplear de ciertas maneras que ni se os habrían ocurrido. En filosofía uno se ve obligado a ver un concepto de una determinada manera. Lo que yo hago es sugerir, o incluso inventar, otras maneras de verlo. Sugiero posibilidades en las que no habíais pensado previamente. Vosotros creíais que había una posibilidad, dos a lo sumo. Pero yo os haré pensar en otras. Además, os haré ver que era absurdo esperar que el concepto se ajustara a tan estrechas posibilidades. De este modo se alivia vuestra traba mental, y es posible abarcar con la mirada toda la gama de usos de la expresión y describir los diferentes tipos de usos que tiene.

Otro problema de este método era que Wittgenstein, al proporcionar una dieta más rica de ejemplos, corría el peligro de conducir a sus estudiantes a través de los árboles sin dejarles echar ni una ojeada al bosque. Tal como recuerdan dos de estos estudiantes, D. A. T. Gasking y A. C. Jackson, la dificultad de seguir las clases: «se debía a lo arduo que resultaba ver adónde conducía ese discurso tan repetitivo, concreto y detallado: cómo los ejemplos estaban interrelacionados y cómo esto tenía que ver con los problemas que uno estaba acostumbrado a plantearse en términos abstractos».

Wittgenstein también era consciente de este problema. «Muestro a mis alumnos los detalles de un inmenso paisaje», escribió, «que posiblemente no saben recorrer.» En sus clases elaboró esta analogía:

Cuando os enseño filosofía soy como un guía que os muestra cómo moveros por Londres. Os llevo a través de la ciudad de norte a sur, de este a oeste, de Euston al Embankment y de Picadilly a Marble Arch. Después de haber hecho varios trayectos por la ciudad, en todas direcciones, habremos pasado por una calle determinada un cierto número de veces, cada vez atravesando la calle como parte de un trayecto distinto. Al final conoceréis Londres; podréis encontrar cualquier camino como si fuerais verdaderos londinenses. Naturalmente, un buen guía os llevará a través de las calles más importantes más a menudo de lo que os llevará por las secundarias; un mal guía hará lo contrario. En filosofía, yo soy un guía bastante malo.

En sus textos, Wittgenstein también estaba preocupado por la posibilidad de pasar demasiado tiempo cruzando calles secundarias. Dijo que aún estaba lejos de saber «qué he de tratar y qué no he de tratar» en el libro:

Todavía estoy atrapado en detalles sin saber si en realidad debería hablar de tales cosas; y tengo la impresión de que puede que me encuentre inspeccionando una zona sólo para acabar desechándola.

Aunque se refería al mecanoscrito que había preparado el año anterior como «mi libro», se encontraba aún profundamente insatisfecho con él, en particular con el último tercio: el análisis de los conceptos psicológicos que en su mayor parte había extraído de manuscritos anteriores. Sin embargo, una tarde a la semana se reunía con Norman Malcolm (que estuvo en Cambridge durante el último año en que Wittgenstein dio clases, disfrutando de una beca Guggenheim) para discutir el libro. Le prestó una copia del texto mecanografiado con la idea de que lo leyeran juntos, párrafo por párrafo. El procedimiento, recuerda Malcolm, era éste:

Comenzando por el principio del libro, Wittgenstein leía primero una frase en alemán, en voz alta, luego la traducía al inglés, y a continuación hacía algunos comentarios sobre lo que significaba. Luego pasaba a la frase siguiente; y así. Y la próxima vez que nos veíamos comenzaba en el lugar donde nos habíamos quedado.

«La razón por la que hago esto», explicó Wittgenstein, «es porque así habrá al menos una persona que entienda el libro cuando se publique.» Esto resulta un tanto raro, en el sentido de que en esa época no tenía intención de publicar el texto, y ya estaba trabajando en la reformulación de su parte final. Contemporáneos de estas discusiones con Malcolm son una serie de manuscritos a partir de los que esperaba ofrecer una exposición más satisfactoria de sus investigaciones sobre los conceptos psicológicos. Sin embargo, el talante de sus encuentros con Malcolm experimentó un cierto cambio antes de llegar a la última parte del libro. La manera de «discutir» de Wittgenstein resultó ser demasiado rígidamente exegética para el gusto de Malcolm; quería discutir los problemas filosóficos que por entonces le preocupaban a él. De manera que, gradualmente, Wittgenstein relajó el procedimiento.

Durante el primer trimestre académico de 1946, el amor de Wittgenstein por Ben Richards le proporcionó momentos de felicidad y prolongados períodos de tormento. «Todo es felicidad», escribió el 8 de octubre. «No podría escribir así ahora de no haber pasado las dos últimas semanas con B. Y no podría haberlas pasado como lo hice si hubiera ocurrido algún accidente.»

Pero la felicidad era frágil, o, al menos, así lo creía. «En el amor tengo demasiado poca *fe* y demasiado poco *coraje*», escribió el 22 de octubre:

Pero resulta fácil hacerme daño, y temo que así sea, y protegerse a uno mismo de *este* modo es la muerte de todo amor. Pues el verdadero amor necesita *coraje*. Pero esto significa que uno también debe tener el coraje de llevar a cabo la ruptura y renunciar [al propio amor], en otras palabras, soportar una herida mortal. Pero sólo puedo esperar que se me ahorre lo peor.

«No tengo el coraje ni la fuerza ni la claridad para mirar cara a cara los hechos de mi vida», escribió unos días más tarde. Creía que uno de estos hechos era que: «B. siente por mí un *pre-amor* [en alemán hay aquí un juego de palabras: *Vorliebe* significa predilección, preferencia], algo que no puede durar»:

Naturalmente no sé cómo se desvanecerá. Tampoco sé qué parte se conservará viva, no prensada entre las hojas de un libro como recuerdo.

Estaba seguro de que perdería a Ben, y eso le hacía más difícil seguir con la relación. Presentaba una «terrible dificultad en mi vida». «No sé si, ni cómo, puedo proseguir *esta* relación con *esta* perspectiva.»

Sin embargo, tampoco podía soportar la perspectiva de acabar con la relación: «Siempre que me imagino a mí mismo teniendo que romper, la soledad me aterra.» Y en cualquier caso, ¿no se trataba de un enorme y maravilloso don del cielo, por lo que sería una blasfemia rechazarlo? El dolor y el sufrimiento tanto de proseguir la relación como de acabarla eran más de lo que podía soportar.

Pero, insistió al día siguiente: «El amor es *alegría*. Quizá una alegría mezclada con dolor, pero alegría, sin embargo.» Y si no era alegría, entonces tampoco era amor. «En el amor tengo que ser capaz de sentirme seguro.» Pero sus dudas no le daban descanso. No dudaba que Ben le tenía afecto. «Y ¿se puede rechazar a un corazón afectuoso?» La cuestión inmediatamente suscitaba la duda crucial: «¿Es por mí por quien late afectuosamente ese corazón?» Cita en inglés (y por tanto, presumiblemente de Ben) el dicho: «Haría cualquier cosa antes que herir el alma de la amistad», y prosigue en inglés (pero en esta ocasión seguramente con sus propias palabras): «Debo saber: él no dañará *nuestra amistad*.» Habiéndose enamorado de Ben, exigía no sólo amistad, no sólo cariño, sino amor:

Una persona no puede salirse de su piel. No puedo abandonar una exigencia que está anclada muy dentro de mí, en toda mi vida. Pues el *amor* está estrechamente relacionado con la naturaleza: y si me vuelvo antinatural, el amor tendría que acabar. Puedo decir: «¿Seré razonable y ya no lo exigiré?»... Puedo decir: Que haga lo que le plazca; algún día será distinto. *Amor*, ésa es la valiosísima perla que uno ostenta en su corazón, la que uno no cambiaría por *nada*, la que uno valora por encima de todo lo demás.¹ De hecho *muestra* —si uno lo tiene— lo que es el gran valor. Uno aprende lo que *significa* distinguir un metal precioso de los demás.

1. Una referencia a Mateo 13:45-6: «El Reino de los Cielos es semejante a un mercader que anda buscando perlas finas y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra.» Agadezco al doctor David McLintock que me señalara esta alusión.

«Lo terrible es la incertidumbre». Y esta incertidumbre atormentaba la imaginación de Wittgenstein con todo tipo de terribles posibilidades. «Confía en Dios», se dijo a sí mismo. Pero lo cierto es que era incapaz de confiar en nada:

Desde donde me encuentro existe un largo camino hasta confiar en Dios. La alegre esperanza y el miedo son primos hermanos. No puedo experimentar uno sin orillar el otro.

Y también dudaba respecto de si tenía derecho a enamorarse. Al hacerlo, ¿no era infiel a la memoria de Francis? «Hazte esta pregunta», escribió el 10 de noviembre:

... cuando mueras, ¿quién llorará por ti; y *cuán profundo* será su duelo? ¿Quién llora por F., *cuán profundo* —yo que tengo más razones que nadie para llorarle— es mi duelo? ¿Acaso no merece él que alguien le lllore durante toda su vida? Si alguien lo ha merecido, fue él.

Francis, sin embargo, estaba en manos de Dios: «En este momento me gustaría decir: Dios cuidará de él y le dará lo que una mala persona le niega.» Su propia vida, sin embargo, estaba enteramente en sus manos. Una frase aislada, dos días más tarde, simplemente afirma: «La inseguridad fundamental de la vida.» Los cimientos podrían ceder en cualquier momento. «No seas demasiado cobarde a la hora de poner a prueba a una persona», se instaba. Tenía que saber si sus relaciones con Ben soportarían cualquier presión que se ejerciera sobre ellas: «El bastón que parece bonito mientras uno lo lleva, pero que se dobla tan pronto como te apoyas en él, no vale nada.»

Mejor, seguramente, caminar sin bastón que utilizar uno del que no puedes fiarte:

¿No podrías estar alegre aun sin su amor? ¿*Tienes* que hundirte en el abatimiento sin este amor? ¿No puedes vivir sin este apoyo? Pues ésta es la cuestión: ¿no puedes caminar erguido sin apoyarte en eso? O es sólo que no puedes *decidarte* a dejarlo. ¿O son ambas cosas? *No debes* seguir esperando cartas que no llegan.

En la medida en que la utilizaba como muleta, la relación no era honesta: «No es el amor lo que me atrae hacia esa muleta, sino sólo el hecho de que yo solo no puedo sustentarme con seguridad sobre mis dos pies.»

Ciertamente, sin Ben su vida sería más solitaria y miserable. Pero ¿por qué no sufrir? Después de todo: «Algunos hombres están enfermos toda su vida, y la única felicidad que conocen procede de unas pocas horas sin dolor que siguen a un largo período de intenso sufrimiento (un bendito signo de alivio):»

¿Tan inaudito es que una persona sufra, sobre todo si se trata de una persona ya mayor, sola y cansada... e incluso a punto de volverse medio loca?

Agotamiento, soledad, locura: ésta era su suerte, y tenía que aceptarla: «Sólo que nada teatral. De eso hay que protegerse.»

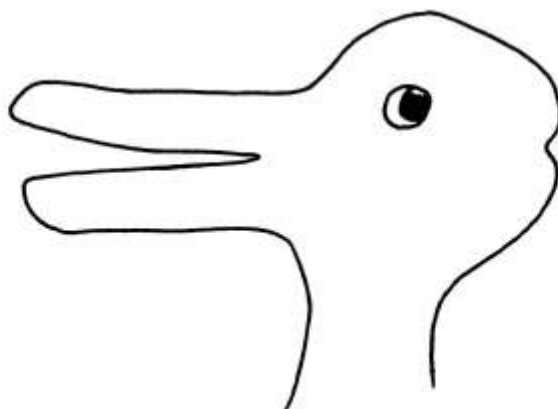
La mayor proeza era amar con esperanza, y no desesperar si tales esperanzas no se cumplían: «La creencia en un padre benévolo es la expresión más apropiada de esta vida.»

Vivir así sería una verdadera solución, un logro junto al que su obra filosófica palidecería de tan insignificante: «¿De qué me sirve todo mi talento si, en el fondo, soy infeliz? ¿De qué me sirve solucionar los problemas filosóficos si soy incapaz de arreglar lo principal y más importante de mi vida?» ¿Y de qué servían sus clases?

Mis clases van bien, nunca irán mejor. ¿Pero qué efecto dejarán tras ellas? ¿Estoy ayudando a alguien? Ciertamente no más que si fuera un gran actor interpretando para ellos papeles trágicos. Lo que ellos aprenden es algo que no vale la pena aprender; y la impresión personal que les causo no les sirve de nada. Eso es cierto para todos ellos, quizá con una o dos excepciones.

Durante el último trimestre académico de 1947 Wittgenstein decidió dejar de dar clases. Le dijo a Georg von Wright que dimitiría de su plaza de catedrático, y que cuando lo hiciera le gustaría que él fuera su sucesor.

Las clases que Wittgenstein impartió en este último trimestre son de particular interés, pues introducen los temas que iban a preocuparle durante los dos años siguientes, y que encuentran su expresión definitiva en el texto mecanografiado que ahora constituye la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*. Fue en estas clases donde introdujo por primera vez la famosa y ambigua figura del pato-conejo:



Supongamos que le muestro esto a un niño. Dice «Es un pato», y luego, de pronto, «Oh, es un conejo». De manera que lo reconoce como un conejo. Es una experiencia de reconocimiento. Lo mismo que si me veis en la calle y decís «Ah, Wittgenstein». Pero no siempre tenéis una experiencia de reconocimiento. La experiencia sólo se da en el momento de cambiar del pato al conejo y viceversa. Mientras tanto, el aspecto depende, como si dijéramos, de cada uno.

El objetivo de la figura es que puede verse bajo más de un aspecto: el mismo dibujo puede verse como un pato o como un conejo. Y es este fenómeno de *ver-como* lo que interesaba a Wittgenstein. Al describir este tipo de fenómeno, existe la enorme tentación de hablar de estados psicológicos como si fueran objetos de algún tipo. Por ejemplo, podríamos decir que cuando lo vemos como un pato, y luego como un conejo, la figura externa —el dibujo— no ha cambiado; lo que ha cambiado es la imagen interna: nuestros datos sensoriales. Y si esta idea se generalizara, conduciría a la mismísima teoría de la experiencia sensorial, que es el objetivo de los ataques de la filosofía de la psicología de Wittgenstein: la noción fenomenalista de que los objetos de nuestra experiencia inmediata son las entidades indefinidas y privadas que los empiristas llaman datos sensoriales. Es por miedo a esta generalización que una de las primeras cosas que Wittgenstein señala acerca de ver-el-aspecto —en la clase citada anteriormente y en las *Investigaciones*— es que no es algo típico; no vemos todas las cosas como *algo*:

Tendría tan poco sentido para mí decir «Ahora lo veo como...» como decir ante la visión de un cuchillo y un tenedor «Ahora veo esto como un cuchillo y un tenedor».

Pero aunque la experiencia de ver-como no es típica de toda percepción, es de particular importancia para Wittgenstein, y no sólo a causa de los peligros del fenomenalismo. Podría decirse de su método filosófico que su objetivo es cambiar el aspecto bajo el que se ven ciertas cosas: por ejemplo, ver una demostración matemática no como una secuencia de proposiciones, sino como una imagen; ver una fórmula matemática no como una proposición sino como una regla; ver los informes de estados psicológicos en primera persona («Tengo dolor», etc.) no como descripciones sino como expresiones, y así. La «comprensión que consiste en ver relaciones», podríamos decir, es la comprensión que resulta de un cambio de aspecto.

Tal como reconoce en las *Investigaciones*, Wittgenstein tomó la figura del pato-conejo de *Hecho y fábula en psicología* de Joseph Jastrow (1900), pero su discusión de ver-el-aspecto debe más a Wolfgang Köhler que a Jastrow. Es el libro de Köhler *Gestalt Psychology* (1929), y especialmente el capítulo acerca de «Organización sensorial», lo que Wittgenstein tenía

en mente en gran parte de la discusión. Wittgenstein comienza muchas de sus clases leyendo un breve pasaje del libro.

Para comprender el interés de Wittgenstein por Köhler creo que debemos comprender la herencia de Goethe que ambos compartían. Tanto para Wittgenstein como para Köhler, la palabra *Gestalt* se refería a una manera de comprender las cosas que se remontaba a los estudios morfológicos de Goethe (acerca del color, plantas y animales). Y ambos, de maneras muy distintas, utilizaban esta idea goethiana como armazón principal de su pensamiento.

La palabra alemana *Gestalt* generalmente significa «forma» o «configuración». Köhler, sin embargo, siguiendo a Goethe, la utilizaba para significar algo bastante diferente:

En la lengua alemana —al menos desde la época de Goethe, y especialmente en sus propios escritos acerca de ciencia natural— la palabra *Gestalt* tiene dos significados: junto a la connotación de «forma» o «configuración» como propiedad de las cosas, tiene el sentido de un individuo concreto y de una entidad característica, que existe como algo separado y que tiene una forma o configuración como uno de sus atributos. Siguiendo esta tradición, en la *gestalttheorie* la palabra *Gestalt* significa cualquier totalidad segregada.

La idea de una «totalidad segregada», o, tal como Köhler lo expresa con frecuencia, una «totalidad organizada», constituye la base de la psicología anticonductista de Köhler. Contra el modelo mecánico de estímulo-respuesta del conductismo, Köhler utiliza lo que él llama un modelo «dinámico» de comportamiento humano, que pone énfasis en el papel activo de la organización en la percepción. Nuestras percepciones, dice Köhler, no están formadas de estímulos discretos, sino de *Gestalten* organizadas: no vemos, por ejemplo, tres puntos en una página; los convertimos en un triángulo y los vemos como una totalidad, un *Gestalt*.

El programa de Köhler para una comprensión «dinámica» de la psicología humana posee un fuerte paralelo con el programa de Goethe para una comprensión «dinámica» de la naturaleza. Al igual que Köhler se opone al mecanismo implícito en el conductismo, del mismo modo Goethe inició sus estudios científicos como respuesta a un deseo de ver una alternativa al mecanismo newtoniano de la ciencia de su tiempo.

La primera empresa de Goethe a la hora de comprender morfológicamente las formas de la naturaleza era su estudio de las plantas. Su idea —desarrollada en su «Viaje italiano»— era que la vida de las plantas podía ser estudiada sistemáticamente (pero no mecánicamente) si todas las plantas pudieran ser vistas bajo el aspecto de un solo *Gestalt*. Para cada tipo de fenómeno natural —por ejemplo, plantas y animales— habría una sola forma, la *Urphänomen*, de la que todos los ejemplos de ese tipo podrían

verse como metamorfosis. En el caso de las plantas, este *Urphänomen* sería la *Urpfanze* (la «planta primigenia»).

En la obra de Goethe, sin embargo, existe cierta confusión acerca de la naturaleza de esta *Urpfanze*; en una época él la consideró una planta real que algún día podría ser descubierta:

Aquí [en Italia], en lugar de cultivarlas en macetas o bajo un cristal como se hace en nuestro país, a las plantas se les permite crecer al aire libre y cumplir su destino natural, volviéndose así más inteligibles. Al ver tal variedad de nuevas y renovadas formas, me vino de pronto a la mente mi vieja fantasía: ¿Podría descubrir mi *Urpfanze* entre esta multitud? Ciertamente debe de haber una. De otro modo, ¿cómo podría reconocer que esta o esa forma eran una planta si no estuvieran todas construidas sobre el mismo modelo básico?

Un mes más tarde, sin embargo, lo concibió no como algo que se podía descubrir en la naturaleza, sino como algo creado por él mismo y llevado a la naturaleza como una medida de sus posibilidades:

La *Urpfanze* va a ser la criatura más extraña del mundo, y la Naturaleza misma me envidiará. Con este modelo y la clave para acceder a él, será posible seguir inventando plantas indefinidamente y saber que su existencia es lógica; es decir, si no existen realmente, podrían existir.

La diferencia entre estas dos concepciones es de fundamental importancia. La primera hace que la morfología de Goethe parezca una especie espuria de teoría pseudoevolucionista: como si emprendiera la tarea darwiniana de encontrar una planta de la que todas las demás proceden (causalmente). La segunda deja claro que la *Urpfanze* no puede utilizarse para ninguna inferencia causal; la tarea de la morfología no es descubrir leyes empíricas (de evolución, etc.) sino presentarnos una *übersicht* (una «visión sinóptica») de la totalidad de la vida de la planta. Ésta es una segunda concepción que relaciona la obra de Goethe y la de Wittgenstein.

La morfología de Goethe proporcionó a Wittgenstein un ejemplo del estudio que busca clarificar sin explicar el fenómeno del que trata. Este tipo de estudio consiste en ver analogías. Sin embargo, resulta fundamental para la manera en que Wittgenstein comprende esta técnica morfológica que los *Gestalten* que se utilizan como *Urphänomene* (la *Urpfanze*, etc.) no sean objetos en sí mismos, no en el sentido en que vemos un objeto físico, sino en el sentido que vemos o reconocemos un parecido. Esta distinción resulta clave, pero se pierde fácilmente de vista debido a que *Gestalt*, *Urphänomen*, *Urpfanze*, etc., son todos nombres, y podemos hablar de verlos y reconocerlos. De este modo, en su discusión acerca de

ver-el-aspecto en las *Investigaciones*, Wittgenstein comienza con una afirmación autoritariamente clara de la distinción:

Dos usos de la palabra «ver».

Uno: «¿Qué ves allí? «Veo esto» (y a continuación una descripción, un dibujo, una copia). El otro: «Veo un parecido entre estas dos caras.» Aquel a quien se lo comunico puede ver las caras tan claramente como yo mismo.

Lo importante: La diferencia de categoría entre ambos «objetos» del ver.

Esta ambigüedad de la palabra «ver» se halla en la raíz del desacuerdo que Goethe tuvo con Schiller en relación a la *Urpflanze* cuando Goethe intentó explicar su idea:

Le expliqué con gran animación la *Metamorfosis de las plantas*, y, con unos pocos y característicos trazos de mi pluma, puse ante sus ojos una planta simbólica.

Schiller se negó a ver esta «planta simbólica» como un objeto de la visión:

... cuando hube acabado, meneó la cabeza diciendo: Esto no tiene nada que ver con la *experiencia*, es una idea.

Pero Goethe no se inmutó, e insistió en que estaba hablando de algo que había visto:

Bueno, tanto mejor; quiere decir que tengo ideas sin saberlo, y que incluso *las veo con mis ojos...*, si él toma como idea lo que para mí es una experiencia, entonces, después de todo, debe imponerse alguna meditación, alguna relación entre ambas.

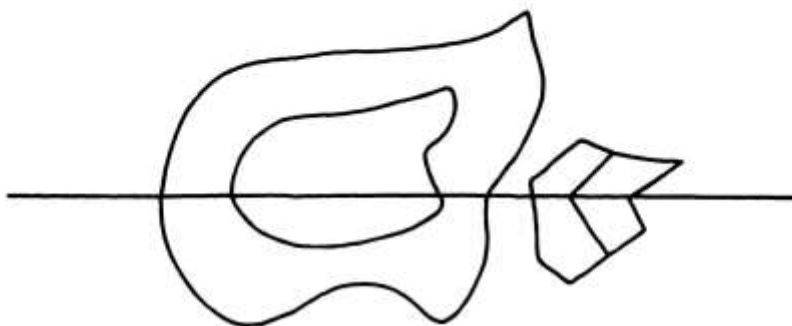
En opinión de Wittgenstein, podría decirse que tanto Goethe como Schiller tenían razón: Schiller tenía razón al insistir en que la *Urpflanze* pertenece a la misma categoría que las ideas (en lugar de a la categoría de objetos físicos), y Goethe tiene razón al insistir en que, en cierto sentido, lo ve con sus propios ojos. La tarea filosófica consiste en explicar cómo puede ocurrir tal cosa: en describir el fenómeno de ver-como de tal manera que no parezca una paradoja el que un *Gestalt* (un «aspecto», una «totalidad organizada») sea al mismo tiempo una idea y un «objeto» de la visión.

Los temas suscitados por la *Gestalt Psychology* de Köhler, por tanto, eran centrales para los intereses de Wittgenstein. La manera de abordarlos de Köhler, sin embargo, caía de pleno dentro de las confusiones conceptuales que Wittgenstein había intentado disipar en su «Discusión del len-

guaje privado». Estas confusiones comienzan con la descripción, por parte de Köhler, de un *Gestalt* como «un individuo concreto y una entidad característica que existe como algo separado y *tiene* una forma o configuración como uno de sus atributos». Esto ya hace que parezca que se le está describiendo como un objeto, un objeto privado. Y éste es exactamente el tipo de objeto que Köhler necesita para su teoría de la percepción, porque quiere decir que la «organización» de un objeto de percepción forma parte de él tanto como su color y su forma. Esto enturbia la distinción entre un objeto físico y una construcción mental (una idea, etc.), y resulta una idea bastante confusa de una cosa un tanto indefinida:

Si ponemos la «organización» de una impresión visual al nivel de las formas y colores, partimos de la idea de la impresión visual como objeto interior. Naturalmente, esto convierte a ese objeto en una quimera; una construcción singularmente movediza.

Igualmente, Wittgenstein no se sentía muy satisfecho con el uso que Köhler hacía de la frase «realidad visual» para describir qué es lo que cambia cuando «organizamos» una percepción de maneras distintas. Por ejemplo, normalmente no vemos el número 4 en la siguiente figura hasta que alguien no nos lo señala:



Köhler dice acerca de esto:

Cuando le digo al lector que el número 4 está ante él, en su campo visual, él sin duda lo encontrará [véase página siguiente]; pero si no está influido por prejuicios teóricos, confesará que la forma del 4 no existe como realidad visual al principio, y que, si comenzara a existir posteriormente, eso significaría una transformación de la realidad visual.

En sus clases, Wittgenstein ridiculizaba este párrafo de la manera siguiente:

Ahora Köhler dice: «Ves dos realidades visuales.» ¿Con relación a qué?

A cómo las interpretamos, es de presumir. ¿Cómo hace tal cosa? [por ejemplo, ¿Cómo queda establecido?] No sirve de nada ir preguntando a la gente. Köhler nunca dice que vaya a ser así; pero dice: «Si no estás cegado por la teoría admitirás que hay dos realidades visuales.» Pero, naturalmente, él sólo puede querer decir que los que no mantienen cierta



teoría dirán: «Hay dos realidades visuales.» Su intención debe de ser decir que o bien no estás 1) cegado por la teoría, o 2) digas o no una cosa o la otra, debes, para estar en lo cierto, decir: «Hay dos realidades visuales.»

Pero en los casos de figuras ambiguas (donde primero vemos un pato y luego un conejo, primero dos formas desconocidas con una línea horizontal y a continuación el número 4 oculto en la figura), si no decimos que nuestra realidad visual ha cambiado, o que la organización de la figura ha cambiado, entonces ¿qué vamos a decir? ¿Qué ha cambiado? Como es típico en él, Wittgenstein quiere describir el proceso de tal modo que esta cuestión no salga a la luz. Al igual que en todos los casos de confusión filosófica, es la propia pregunta lo que lleva a equívoco. «No tiene sentido preguntar: "Qué ha cambiado"», le dijo Wittgenstein a su clase. «Y la respuesta: "la organización ha cambiado" tampoco tiene sentido.»

Sin embargo, no le resultó muy fácil formular una descripción acertada de ver-el-aspecto que eliminara la confusión inherente a la descripción hecha por Köhler. Dos años después de estas clases le mostró a Drury el pato-conejo y le dijo: «Ahora inténtalo y dime qué supone el ver algo como algo. No es fácil. Estos pensamientos en los que estoy trabajando son duros como el granito.»

Este esfuerzo quizá se refleje en las descripciones paradójicas e incluso contradictorias que finalmente se publicaron en las *Investigaciones*:

La expresión de un cambio de aspecto es la expresión de una nueva percepción, junto con la expresión de que la percepción no ha cambiado.

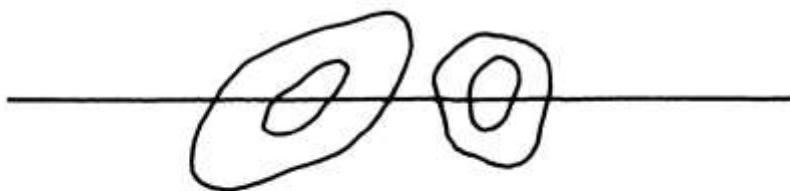
«Ver como...» no es parte de la percepción. Y por esta razón es como ver y de nuevo no es como ver.

En una cosa sí *era* claro: de cualquier forma que se describa, no debe recurrirse al «objeto privado»:

... por encima de todo no digáis «Después de todo mi impresión visual no es el dibujo: es algo que no puedo mostrar a nadie». Naturalmente no es el dibujo, pero tampoco es nada de la misma categoría que yo llevo en mi interior.

También quería poner énfasis en que al preguntarse por los cambios de aspecto no había que decir: «¿Qué cambios?», sino «¿Qué *diferencia* señala este cambio?». Así, en la discusión del ejemplo de Köhler acerca del número 4, Wittgenstein reemplaza el hablar de «una transformación de la realidad visual» por hablar de la consecuencia de ver la figura de modo distinto:

Köhler dice que pocas personas verían por sí mismas el 4 en el dibujo



y ciertamente tiene razón. Ahora, si un hombre se desvía radicalmente de la norma en su descripción de las figuras planas o cuando las copia, ¿qué diferencia hay entre él y los humanos normales que utilizan «unidades» distintas al copiar y al describir? Es decir, ¿cómo esa persona seguirá diferenciándose de los humanos normales en otras cosas?

En el caso del dibujo, la consecuencia de verlo de manera diferente podría ser que está copiado de manera diferente (alguien, por ejemplo, en el dibujo de arriba, podría comenzar con la figura 4); en el caso de una pieza musical, oírlo de manera diferente podría resultar en que fuera cantada, tocada o silbada de manera diferente; en el caso de un poema, podría leerse de manera diferente. A partir de estos ejemplos quizá podamos darnos cuenta de que la frase de Wittgenstein: «Un “proceso interno” necesita criterios externos» (*Investigaciones filosóficas*, I, 580) podría tener (y tenía) una motivación del todo distinta de los lemas superficialmente similares de los conductistas.

Pero esto queda especialmente claro cuando consideramos que en el caso de un *Weltanschauung* filosófico, la consecuencia de un «cambio de aspecto» podría ser un cambio de *vida*. En el caso de Wittgenstein, la consecuencia —el «criterio externo»— que él anhelaba era una cultura que tra-

tara la música, la poesía, el arte y la religión con el mismo respeto y seriedad con que nuestra sociedad actual trata a la ciencia.

¿Qué necesidad había de impulsar este cambio de aspecto?

Un filósofo dice «¡Mira estas cosas!», pero en primer lugar eso no asegura que la gente mire esas cosas, y en segundo lugar su admonición puede que llegue demasiado tarde; es posible, además, que tal admonición no consiga nada, y que el ímpetu de ese cambio en la manera como se perciben las cosas tenga que originarse en otra parte.

Pero que este «cambio en la manera en que se perciben las cosas» sucediera de algún modo era extremadamente importante para él. No era cierto, tal como él y Engelmann habían insistido anteriormente, que la discrepancia entre cómo son las cosas y cómo deberían ser tuviera que apuntar siempre a un cambio interno. Era imposible impedir que lo externo apareciera, ocurriera. Y, de algún modo, uno tenía que intentar cambiar las cosas.

O, al menos, cambiar el propio entorno externo. Ahora Wittgenstein estaba convencido de que debía abandonar Inglaterra. «En este país», escribió el 13 de abril, «no hay otra reacción para las personas como yo que la misantropía.» El hecho de que uno no pudiera imaginarse que una revolución tuviera lugar en Inglaterra hacía que todo fuera más deprimente: «Es como si uno pudiera decir de este país: tiene un clima *espiritual* húmedo y frío.» Diez días más tarde:

Cambridge se me hace cada vez más odioso. La desintegradora y putrefacta civilización inglesa. Un país en el que los políticos alternan entre propósitos malvados y *ningún* propósito.

«Me siento un extranjero en el mundo», escribió en julio. «Si no posees lazos ni con la raza humana ni con Dios, entonces *eres* un extranjero.»

Tan pronto como acabó el trimestre viajó a Swansea, donde estuvo dos semanas con Ben. Aunque formalmente todavía no había renunciado a su cátedra, había resuelto abandonar Inglaterra y vivir solo. Su primer pensamiento fue para Noruega, y el segundo para Irlanda. En agosto fue a Dublín a visitar a Drury, quien recientemente había sido nombrado psiquiatra del Hospital St. Patrick de Dublín. Wittgenstein estaba profundamente interesado en su nuevo puesto: «No me sorprendería nada», le dijo a Drury, «que este trabajo de psiquiatra resultara ser lo más adecuado para ti. Tú al menos sabes que "Hay más cosas en el cielo y la tierra" etc.»* Drury le prestó el libro que constituía la base del tratamiento que se administraba en St. Patrick —*Physical Methods of Treatment in Psychiatry*, de

* Se refiere al fragmento de *Hamlet*: «Hay más cosas en el cielo y la tierra de las que puede concebir nuestra filosofía, Horacio.» Lo dice Hamlet una vez ha visto al fantasma de su padre. (N. del T.)

Sargent y Slater—, a lo cual Wittgenstein respondió con una característica combinación de entusiasta aprecio del valor de una sólida técnica científica junto con un inmediato recordatorio de sus limitaciones:

Es un libro excelente. Me gusta el espíritu con que está escrito. Voy a hacer que Ben lo lea. Comprendo perfectamente que adoptes la actitud de «Vamos a ver qué resultados se obtienen con estos tratamientos».

Ni por un momento quisiera subestimar la importancia de tu trabajo; pero ni se te ocurra pensar que todos los problemas humanos pueden resolverse de esta manera.

A final de agosto regresó a Cambridge, resuelto a abandonar su cátedra, pero aún indeciso sobre si ir a Noruega o a Irlanda. Su plan era pasar más o menos un mes en Viena, tal como se lo expresó a Von Wright:

... ir a alguna parte donde pueda estar solo durante un largo tiempo, y, si es posible, acabar una parte de mi libro... Aún no les he dicho nada a las autoridades de Cambridge, pues no es del todo seguro. (Aunque en este momento no veo cómo podría evitarlo, quiero decir dejar Cambridge.)

«Mi mente está sumida en una *gran* confusión», le dijo a Von Wright.

En parte se debe a esto: me da miedo ver Viena después de todo lo que ha sucedido, y, en cierto modo, también me da miedo dejar mi trabajo en Cambridge. Pero lo superaré.

La idea de regresar a una Viena que él sabía estaría muy cambiada para peor era terrible. Y en este caso, la realidad posiblemente era incluso peor de lo que esperaba. La ciudad todavía estaba ocupada por el ejército ruso, que durante un tiempo había utilizado como cuarteles y establos la casa que Wittgenstein había construido para Gretl. El ejército de ocupación era despreciado por los austríacos, y eran corrientes las historias de brutalidad, violación y pillaje. La sirvienta de Gretl, que lealmente había hecho todo lo que había podido para proteger la casa de la Kundmann-gasse, había sido bastante maltratada por los rusos. La situación en general era desoladora y deprimente. Friedrich von Hayek, un primo lejano de Wittgenstein, recuerda que se lo encontró en el tren cuando regresaba de esa visita. Según Hayek: «Reaccionaba ante el hecho de haber encontrado a los rusos en Viena (como ejército de ocupación) de una manera que indicaba que los había conocido en persona por primera vez, y que esto había dado al traste con todas sus ilusiones.» Aunque del todo equivocado al creer que éste era el primer contacto que Wittgenstein tenía con los rusos, las impresiones de Hayek acerca de su cólera y desilusión eran sin duda correctas. De hecho, es difícil imaginar otra reacción.

Tan pronto como regresó de Viena, Wittgenstein entregó su dimisión. Se le dijo que podía tomarse el primer trimestre académico como sabático.

De modo que, aunque formalmente no dejó de ser profesor hasta el final de 1947, se le alivió de la carga de dar clases y vivir en Cambridge.

Antes de marcharse pasó un mes preparando un texto mecanografiado de su reciente trabajo sobre filosofía de la psicología. Esta obra ha sido publicada como *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen I. Wittgenstein lo había pasado a máquina no como una obra aparte y publicable, sino como un material para utilizar cuando intentara revisar el último tercio de la *Investigaciones filosóficas*. «Casi todo es malo», le dijo a Von Wright, «pero necesito tenerlo de forma manejable, por ejemplo escrito a máquina, porque posiblemente dé lugar a pensamientos mejores cuando lo lea.» Añadía:

De ningún modo soy optimista respecto a mi futuro, pero tan pronto como hube dimitido supe que era la única cosa natural que se podía hacer.

Es difícil no ver, en su huida a Irlanda y a la soledad, un intento de huir no sólo de Cambridge, de dar clases y del pueblo inglés, sino, cosa aún más dolorosa, de los tormentos de estar cerca de su amado. La razón aparente de estar solo era acabar su libro, pero aunque escribió mucho durante los años que pasó en Irlanda, es difícil ver en su obra un esfuerzo coordinado por acabarla. En esta obra perseguía una línea de pensamiento totalmente nueva, y la impresión más intensa que uno tiene es que Wittgenstein estaba «filosofando en cuerpo y alma»: haciendo «el único trabajo que realmente me estimula.»

25. IRLANDA

Wittgenstein pasó sus dos primeras semanas en Irlanda viviendo en el Hotel Ross's de Dublín. Siempre que Drury estaba libre de sus deberes en el hospital, acompañaba a Wittgenstein en la busca de posibles alojamientos en Dublín o sus alrededores. Nada parecía capaz de ofrecer la soledad y la paz necesarias, aunque el problema se solucionó temporalmente por medio de un amigo de Drury en el St. Patrick, Robert McCullough. McCullough tenía la costumbre de pasar sus vacaciones en una granja de Red Cross, en County Wicklow, que pertenecía a Richard y Jenny Kingston, y ellos le dijeron que estaban dispuestos a aceptar un huésped permanente. Esta información le fue transmitida a Wittgenstein, quien inmediatamente partió de Dublín para «echarle un vistazo al garito» (por entonces, su vocabulario contenía una abundante cantidad de expresiones tomadas de las novelas de detectives norteamericanas). Se quedó encantado con Wicklow. «En mi viaje en autobús», le dijo a Drury a su regreso, «estuve diciéndome a mí mismo lo realmente hermoso que es este país.»

Poco después de mudarse a la granja de los Kingston, sin embargo, le escribió a Rhees diciéndole que el lugar le parecía «frío e incómodo»; «puede que en un par de meses me mude a un lugar mucho más aislado del oeste de Irlanda». Pero tras unas pocas semanas se sintió mucho más aclimatado, y durante la primera visita de Drury a Red Cross todo parecía ir bien. Wittgenstein le dijo: «A veces las ideas me llegan tan rápidamente que siento como si mi pluma fuera guiada por alguien. Ahora me doy cuenta de que lo más adecuado para mí era abandonar la enseñanza. Nunca habría podido escribir esta obra estando en Cambridge.»

El hallarse lejos de «la desintegradora y putrefacta civilización inglesa» que Cambridge representaba era sin duda uno de los principales atractivos de vivir en Irlanda. Cuando Von Wright le escribió hablándole de su indecisión a la hora de solicitar la cátedra de filosofía de Cambridge, Wittgenstein contestó que le comprendía perfectamente, y que de hecho había supuesto que Von Wright no la solicitaría, pues: «La perspectiva de convertirse en inglés, o en un refugiado en Inglaterra, siempre me ha parecido, en nuestra época, cualquier cosa menos atractiva.»

Cuando Von Wright finalmente hizo la solicitud, el estímulo de Wittgenstein fue atemperado por una aprensiva advertencia:

Cambridge es un lugar peligroso. ¿Te volverás superficial? ¿Zalamero? Si no lo haces sufrirás terriblemente. El pasaje de tu carta que más me intranquiliza es el que se refiere a tu sentimiento de entusiasmo ante el pensamiento de dar clase en Cambridge. A mí me parece: si vas a Cambridge debes ser un hombre SOBRIÓ. ¡Puede que mis temores sean infundados, y puede que tú no seas tentado más allá de tus fuerzas!

Aparte del hecho de no estar en Cambridge, el principal atractivo de vivir en Red Cross era la belleza de la campiña de Wicklow. El invierno era suave, y Wittgenstein podía salir a pasear casi cada día. «Aquí no hay nada parecido a la costa galesa», le escribió a Rhees, «pero los colores son de lo más maravilloso y lo compensan todo.» Y a su hermana Helene:

Esta campiña no tendría para mí tantos atractivos si los colores no fueran con frecuencia maravillosos. Creo que debe de tener algo que ver con la atmósfera, pues no sólo el verde de la hierba es magnífico, sino también el cielo, el mar e incluso todo lo que es marrón. Me siento mucho mejor aquí que en Cambridge.

En sus paseos por Red Cross se llevaba su cuaderno, y con frecuencia trabajaba al aire libre. Un vecino de los Kingston, que solía ver a Wittgenstein cuando éste iba a pasear, informa de que una vez pasó junto a él mientras estaba sentado en una zanja, escribiendo furiosamente, olvidado de todo lo que había a su alrededor. Es de suponer que ésta debía de ser una de esas ocasiones en que, tal como le dijo a Drury, sus ideas le venían tan rápidamente que parecía que alguien guiaba su mano. Sin embargo se mostraba muy cauto a la hora de conceder demasiada importancia a estos arrebatos de inspiración:

En una carta (creo que a Goethe) Schiller escribe acerca del «arrebato poético». Creo que sé a qué se refiere, y que yo mismo estoy familiarizado con él. Es un estado de receptividad ante la naturaleza en el que los propios pensamientos parecen tan vivos como la naturaleza misma. Pero es extraño que, en esas condiciones, Schiller no produjera nada mejor (o eso me parece a mí) y no estoy del todo convencido de que lo que yo produzco de ese modo sea de algún valor. Puede que lo que en esas ocasiones da lustre a mis pensamientos sea una luz que brilla desde detrás de ellos. Que no sean ellos mismos los que resplandezcan.

Se había llevado con él tanto el texto mecanografiado que constituye ahora la primera parte de las *Investigaciones filosóficas* como el que se conoce como *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen I. A partir de este material —junto con las observaciones que escribía en Red Cross— esperaba poder elaborar una versión definitiva de la primera parte de su libro. (La segunda parte —que trata de filosofía de las matemáticas— podía considerarse entonces un proyecto abandonado.) Informó a todos

sus amigos de que el trabajo iba bastante bien. Sin embargo, hay indicios de que se sentía inclinado a dejar la tarea de su publicación en manos de sus albaceas literarios. «Sólo el cielo sabe si alguna vez publicaré esta obra», le escribió a Von Wright, «pero me gustaría que la estudiaras tras mi muerte si me sobrevives. Hay una gran cantidad de arduo pensamiento en ella.»

Su mala salud evitó que Wittgenstein trabajara con la intensidad que hubiera deseado. A pesar de decirle a Rhees, el 5 de febrero de 1948, que «mi salud física es muy buena», de hecho sufría de dolorosos ataques de indigestión. Para combatirlos, siempre que trabajaba tenía junto a él una lata de galletas integrales marca Scragg's. Tenía tanta fe en este remedio (los hijos de los Kingston, Maude y Ken, recuerdan que comía muy poco) que con frecuencia iba andando hasta Arklow para renovar las existencias. Sin embargo, parece que las galletas no resolvieron el problema: «Mi trabajo va moderadamente bien», le escribió a Malcolm en enero, «y creo que incluso podría ir muy bien si no sufriera de una indigestión que no puedo quitarme de encima.»

Mucho peor (aunque quizá de algún modo relacionado con su mala digestión) era el estado de sus nervios, cada vez más deteriorados. El 3 de febrero escribió:

Me siento mal. No física, sino mentalmente. Temo un ataque de locura. Sólo Dios sabe si estoy en peligro.

Si la proximidad de Ben había sido la causa de su inestabilidad mental durante su último año en Cambridge, la ausencia de éste no parecía llevarle hacia el equilibrio. El 5 de febrero informaba a Malcolm de que: «ocasionalmente me asaltan extraños estados de inestabilidad nerviosa, acerca de los cuales sólo diré que son terribles mientras duran y le enseñan a uno a rezar». Y el mismo día le escribió a Rhees:

Me temo que mis nervios con frecuencia se portan mal. Naturalmente son unos nervios viejos y cansados. Mi trabajo, en general, va bastante bien. De nuevo es el trabajo de un viejo: pues, aunque no soy realmente viejo, en cierto modo tengo un alma vieja. ¡Ojalá mi cuerpo no sobreviviera a mi alma!

«Con frecuencia creo que me hallo en el camino directo hacia la locura», le dijo a Von Wright un mes más tarde. «Se me hace difícil imaginar que mi cerebro soporte mucho tiempo este esfuerzo.»

Pasó las dos semanas siguientes en un estado de depresión aguda, incapaz de trabajar y cada vez más insatisfecho con su acomodo. En un principio se había sentido a gusto con los dueños de la casa. «Son muy tranquilos», le había escrito a Von Wright en diciembre. «Puedo comer en mi

habitación y me molestan muy poco.» Pero en marzo Ken, el más joven de la familia (entonces tenía once años), invitó a un amigo a pasar una temporada. Los dos compartían el dormitorio, y por la noche se quedaban hasta tarde charlando y riendo. Cuando Wittgenstein golpeaba furiosamente la pared y les decía que se callaran, se lo tomaban a broma. Pero Wittgenstein estaba verdaderamente alterado. Le envió un telegrama a Drury, en Dublín, pidiéndole que reservara una habitación en el Ross's Hotel y fuera a verle allí, como un asunto de la máxima urgencia. «Tan pronto como llegó fui a verle. Parecía fatigado y agitado»:

WITTGENSTEIN: Ha ocurrido.

DRURY: No lo entiendo; ¿qué ha pasado?

WITTGENSTEIN: Lo que siempre temí; ya no soy capaz de trabajar. No he hecho nada en las últimas dos semanas. Y por las noches no puedo dormir. Los ocupantes de la habitación que hay debajo de la mía están despiertos hasta tarde y hablan, y el continuo murmullo de sus voces me vuelve loco.

Drury le recetó unas tabletas para ayudarle a dormir, y le dijo que la casa de campo de su hermano, en la costa oeste de Irlanda, de momento estaba vacía, y que Wittgenstein sería bienvenido si quería utilizarla. Allí, al menos, encontraría paz y soledad.

Aliviado, Wittgenstein regresó a Red Cross para pensárselo. Pasó la Semana Santa con los Kingston, pero todavía era incapaz de trabajar, y por tanto decidió aceptar la oferta de Drury. Su estado mental, sin embargo, mejoró considerablemente —al igual que sus relaciones con los Kingston— y poco antes de marcharse regaló a los niños un huevo de Pascua grande y de color verde lleno de bombones; el día de su marcha hacia la costa oeste, el 28 de abril, firmó en el libro de visitas con la frase: «Gracias por lo bien que lo he pasado.»

No hay razón para ver en este comentario ninguna ironía o falsedad: sin duda era una verdadera expresión de gratitud hacia los Kingston. Pero al menos en los últimos dos meses de su estancia en Red Cross apenas podía hablarse de «lo bien que lo había pasado», como se ve en la carta que escribió a Rhees una semana antes de marcharse.

Con frecuencia he pensado en ti estos días, y aunque esto puede sonar horrible, con frecuencia he pensado: gracias a Dios que te escribí que no vinieras a verme en Semana Santa, pues en las últimas seis u ocho semanas lo he pasado muy mal. Primero sufrí terribles depresiones, luego pasé una mala gripe, y no sabía adónde ir cuando me fuera de aquí. Ahora me siento mejor y tengo la intención de marcharme la semana que viene e ir a Rosro, en el oeste. Esto presenta grandes inconvenientes (hay un viaje de diez horas desde Dublín), pero no sé qué puedo hacer, no se me ocurre otra cosa. De modo que si hubieras venido me hubieras encontrado en un estado de gran tribulación. ¡Deséame fuerza, un poco de valor y suerte!

Durante el último mes mi trabajo no ha progresado nada, y sólo en estos últimos días he sido capaz de pensar un poco (quiero decir sobre filosofía; pues mi cerebro, aunque embotado, no estaba inactivo, ¡ojalá hubiera sido así!).

Wittgenstein había conocido Rosro, la casa de campo de Connemara, en 1934, cuando pasó unas vacaciones allí en compañía de Francis Skinner y Maurice Drury. Está situada frente al mar, en la embocadura del puerto de Killary, y la campiña que la rodea está dominada por una serie de montañas con picos extraordinariamente angulosos, conocidos como Las Doce Agujas. La casa de campo fue construida como una estación de guardacostas, pero había caído en desuso tras la Primera Guerra Mundial. A principios de los años veinte estuvo sin ocupar, utilizada solamente por el IRA para ocultar prisioneros, hasta que, en 1927, fue comprada por el hermano de Maurice Drury, Miles, como casa de recreo. Hay unas pocas casas vecinas, pero está a muchas millas de distancia de cualquier tienda, oficina de correos o cualquiera de las comodidades de un pueblo o una ciudad. El aislamiento, aunque, tal como había previsto Wittgenstein, ofrecía «enormes desventajas», era necesario si quería estar libre de cualquier interrupción, cosa que consideraba esencial a su trabajo.

A su llegada allí, Wittgenstein fue recibido por Thomas Mulkerrins («Tommy», tal como Wittgenstein, al igual que todos los demás vecinos de Killary, le llamaba), un empleado de la familia Drury que vivía en una diminuta cabaña aproximadamente a media milla de Rosro, y a quien pagaban tres libras a la semana para cuidar de la casa de recreo de los Drury. (Complementaba estos insignificantes honorarios recogiendo turba y pescando caballa.) Drury le había dicho a Tommy que Wittgenstein había sufrido un colapso nervioso, y le había pedido que le ayudara en todo lo que pudiera. De manera que cada mañana iba andando a Rosro para llevarle leche y turba, y para comprobar que Wittgenstein se encontraba bien. Wittgenstein lo consideraba (así se lo dijo a Malcolm): «bastante simpático y ciertamente mejor compañía que la gente con quien me alojaba en Wicklow».

En una posterior conversación con Rhees fue más crítico, describiendo a toda la familia Mulkerrins como personas con escasa disposición hacia cualquier tipo de trabajo. Le dejaba perplejo ver que la madre de Tommy, a pesar de ser una excelente costurera, iba siempre harapienta, y que aunque el propio Tommy era un competente carpintero, todas las sillas de la cabaña tenían una pata rota. En su diario, Tommy —«el hombre del que dependo aquí totalmente»— es descrito simplemente como «poco de fiar».

Poco de fiar o no, Tommy era todo lo que tenía. Sus vecinos más próximos, la familia Mortimer, le consideraban completamente loco, y no querían saber nada de él. Incluso le prohibieron pasear por sus tierras, arguyendo que asustaba a las ovejas. Por tanto tenía que dar un largo rodeo por la carretera cuando quería ir a caminar por las colinas que hay detrás

de Rosro. En uno de estos paseos, los Mortimer le vieron detenerse de pronto, y, utilizando uno de sus bastones como instrumento, dibujar una figura (¿un pato-conejo?) sobre el polvo del camino, quedándose absorto ante ella durante largo tiempo antes de reemprender su paseo. Ello confirmó su impresión inicial. Así como el vehemente arranque de cólera que sufrió una noche en que el ladrido del perro de los Mortimer importunaba su concentración. De hecho, la impresión que causó en los Mortimer fue bastante parecida a la que había causado anteriormente a los aldeanos de la Austria rural.

También Tommy consideraba a Wittgenstein un poco raro. Pero en parte a causa de su lealtad a la familia Drury (una vez Miles Drury se lanzó al agua desde un bote para salvar a Tommy de morir ahogado), y en parte porque llegó a disfrutar de la compañía del «profesor», estaba dispuesto a hacer la estancia de Wittgenstein en Rosro tan cómoda y agradable como fuera posible. Por ejemplo, hizo todo lo que pudo para satisfacer las estrictas exigencias de Wittgenstein por lo que se refería a limpieza e higiene. A sugerencia de Wittgenstein, cada mañana le llevaba no sólo la turba y la leche, sino también sus propias hojas de té usadas. Cada mañana esparcía las hojas sobre el suelo de la cocina para que absorbieran la suciedad, y luego las barría. Tommy también fue conminado a que librara la casa de cochinillas. Lo consiguió inundando toda la casa con una asfixiante cantidad de desinfectante en polvo. Wittgenstein, a quien durante toda su vida le dieron miedo los bichos de todo tipo, estuvo complacido con el resultado, prefiriendo el peligro de asfixia a la visión de las cochinillas.

La casa de Rosro tenía dos habitaciones, un dormitorio y una cocina, y era en este último aposento donde Wittgenstein pasaba casi todo el tiempo. Sin embargo, no la utilizaba para preparar las comidas. Mientras estuvo en Rosro vivió casi completamente a base de comida enlatada que encargaba en una tienda de Galway. Tommy estaba preocupado por su dieta. «La comida enlatada será su muerte», le dijo una vez. «De todos modos, la gente vive demasiado», fue la macabra réplica. Wittgenstein utilizaba la cocina como estudio, y cuando Tommy llegaba por la mañana con frecuencia le encontraba sentado a la mesa de la cocina escribiendo sobre hojas sueltas de papel sujetas con un clip. Casi cada día había un montón de hojas desechadas, que Tommy se encargaba de quemar.

Una mañana, cuando Tommy llegó a Rosro, oyó la voz de Wittgenstein, y al entrar en la cabaña le sorprendió encontrar que el «profesor» estaba solo. «Pensaba que tenía compañía», dijo. «La tenía», respondió Wittgenstein. «Estaba hablando con un muy querido amigo mío: yo mismo.» En uno de los cuadernos de este período se hace eco de este comentario:

Casi todos mis escritos son conversaciones privadas conmigo mismo. Cosas que me digo *tête-à-tête*.

Aparte de los momentos que pasaba con Tommy, la soledad de Witt-

genstein en Rosro fue sólo interrumpida en el verano de 1948 por una breve visita de Ben Richards, quien se quedó un par de semanas. Juntos recorrieron los trayectos favoritos de Wittgenstein por las colinas y la costa, admirando la variada y magnífica flora y fauna de la zona.

Wittgenstein tenía un particular interés en los distintos tipos de pájaros que se pueden ver en Killary. (Colimbos, cormoranes, zarapitos, ostreos, frailecillos y golondrinas de mar son bastante corrientes en esa parte de la costa occidental irlandesa.) Al principio solía pedirle a Tommy que identificara los pájaros. Le describía un pájaro que había visto y Tommy hacía lo que podía para averiguar cuál era, aunque, como admite francamente: «quizá no siempre tenía el nombre que yo le daba». Habiéndole pillado en esa falta un par de veces, Wittgenstein pasó a fiarse más de los libros ilustrados que Drury le enviaba.

A fin de ver mejor los pájaros marinos, Wittgenstein quiso construir una cabaña sobre una de las pequeñas islas de la costa de Killary. Con el tiempo Tommy le disuadió de que lo hiciera (pues su trabajo habría sido precisamente construirla) con el pretexto de que una pequeña cabaña de madera no sería lo suficientemente fuerte como para resistir la situación tan desguarnecida de la isla. En lugar de eso, Tommy llevaba a Wittgenstein a pasear en bote de remos; mientras Tommy remaba, Wittgenstein o bien buscaba pájaros o se sentaba en silencio a contemplar. De vez en cuando, mientras iban en el bote, charlaban, Wittgenstein rememoraba su época en Noruega, cuando tenía que remar a través de todo el fiordo para ir a buscar sus suministros, y Tommy respondía a las preguntas de Wittgenstein acerca de la historia de Killary.

Wittgenstein también estaba interesado en los animales menos salvajes, los petirrojos y los pinzones, que solían acudir a la cabaña a la búsqueda de migajas. Él les animaba dejándoles comida fuera, y de vez en cuando eran tan mansos que acudían a la ventana de la cocina, y comían de su mano. Cuando abandonó Rosro le dio a Tommy algún dinero con el que comprar grano para los pájaros, que ahora venían a buscar su comida diaria. La próxima vez que Tommy visitó la casa, se encontró sin embargo con que la docilidad de los pájaros había sido su perdición. Mientras esperaban la comida en la ventana, habían sido presa fácil de los gatos del lugar.

La vida en Rosro, aunque agotadora, parece que proporcionó las condiciones necesarias para la mejoría del estado mental y físico de Wittgenstein. Como hemos visto, había llegado en una situación lamentable. «Lo he pasado mal últimamente: alma, mente y cuerpo», le escribió a Malcolm el 30 de abril, unos pocos días después de llegar. «Me sentí sumamente deprimido durante muchas semanas, luego caí enfermo y ahora estoy débil y completamente apagado. No he trabajado nada durante las últimas cinco-seis semanas». Pero al cabo de un mes, la soledad de la casa, la belleza del paisaje costero, la compañía de los pájaros y el apoyo afable (aun-

que no del todo de fiar) de Tommy Mulkerrins había conseguido un cambio a mejor. Wittgenstein se encontró con que de nuevo era capaz de trabajar.

Su mayor queja acerca de esa vida era que tenía que encargarse de todo el trabajo de la casa. Esto le parecía una molestia que le enfurecía, pero, tal como le escribió a la mujer de Malcolm, Lee, «también es sin duda una gran bendición, pues me mantiene en mis cabales, me obliga a llevar una vida regular y en general es bueno para mí aunque lo maldiga cada día».

La aislada situación de Rosro constituía un problema sólo en lo que se refería a la escasez de revistas de detectives americanas. El pueblo más cercano estaba a quince kilómetros, y la selección de libros que allí había era tan pobre que, en los períodos comprendidos entre envío y envío de «revistillas» por parte de Malcolm, Wittgenstein se veía obligado a recurrir a la lectura de Dorothy Sayers. Esto, le dijo a Malcolm, «era tan cond... asqueroso que me deprimía». El suministro que Malcolm le enviaba de lo «auténtico» era un alivio: «Abrir una de tus revistillas fue como salir de una habitación mal ventilada al aire libre.»

Por casualidad consiguió encontrar en la tienda del pueblo un ejemplar en bolsillo de su novela de detectives favorita, *Rendezvous with Fear*, de Norbert Davis. Había leído el libro de Davis durante su último año en Cambridge, y le había gustado tanto que se lo había prestado tanto a Moore como a Smyhties (posteriormente también le daría un ejemplar a Ben Richards). Al volver a ver el libro, no pudo resistir la tentación de comprarlo y releerlo, después de lo cual aún aumentó más la consideración que le merecía: «Pues aunque, como sabes», le escribió a Malcolm, «he leído cientos de historias que me entretuvieron y que leí con agrado, creo que sólo he leído dos que llamaría algo bueno, y la de Davis es una de ellas.» Lo pidió a Malcolm que intentara averiguar algo más acerca de Davis:

Puede parecer una locura, pero cuando recientemente releí el relato, volví a gustarme tanto que pensé que realmente me gustaría escribirle al autor y darle las gracias. Si esto es una locura no te sorprendas, pues estoy loco.

Por desgracia, Malcolm informa: «No he podido encontrar ninguna información sobre este autor.» Una lástima, porque, en 1948, a Norbert Davis, de hecho, le hubiera ido bien recibir algo de apoyo. Era, junto con Dashiell Hammet y otros escritores de *Black Mask*, uno de los pioneros de los relatos de detectives «duros». A principios de los años treinta había abandonado su carrera como abogado para escribir relatos de detectives, y durante diez años había sido un autor de éxito. A finales de los cuarenta, sin embargo, pasaba una época difícil. Poco después de la carta de Wittgenstein a Malcolm, Davis le escribió a Raymond Chandler diciéndole que catorce de sus quince relatos habían sido rechazados por los editores,

y le pedía que le prestara 200 dólares. Murió en la pobreza al año siguiente, sin conocer su rara (probablemente única) distinción de haber escrito un libro que a Wittgenstein le gustaba lo suficiente como para desear escribir una carta de agradecimiento a su autor.

Sin duda, la gratitud de Wittgenstein se debe en parte a la escasez de libros de detectives en Connemara. Pero ¿por qué valoraba *Rendezvous with Fear* por encima de las demás historias de detectives que había leído (y eran bastantes)?

La respuesta quizá reside en el humor de la novela, que de hecho es su rasgo más sorprendente. El detective del relato, Doan, se distingue de otras figuras detectivescas como Sam Spade y Philip Marlowe por su aspecto poco atractivo y bastante cómico: es un hombre bajo y gordo al que a todas partes sigue un enorme y adiestrado gran danés llamado Carstairs. La característica del estilo de Davis, que impresionaba en particular a Raymond Chandler, era la manera casual como liquidaba a sus personajes, y *Rendezvous with Fear* es una buena muestra de ello. Por ejemplo, tras iniciar una escena describiendo a los turistas del Azteca, un hotel de Sudamérica, Davis nos presenta a «García»:

Todo esto le resultaba muy aburrido a un hombre que, en aquel momento, se llamaba García. Estaba sentado y bebía una cerveza cuyo color y consistencia eran los del vinagre tibio, y miraba ceñudo. Tenía la cara pequeña y amarillenta, un bigote negro y desordenado, y era bizco. Debería haberse interesado más por los turistas que venían del Azteca, pues en breve uno de ellos iba a pegarle un tiro. Sin embargo, él no lo sabía, y si se lo hubierais dicho se habría reído. Era una mala persona.

Cuando Doan mata a Bautiste Bonofile, otra «mala persona», la romántica pero cándida heroína, Jane, le pregunta preocupada: «¿Le duele?» «Ni lo más mínimo», dice Doan, «solo está muerto.»

«El humor no es un estado de ánimo, sino una manera de ver el mundo», escribió Wittgenstein mientras estaba en Rosro. «De manera que si es correcto decir que el humor fue extirpado de la Alemania nazi, eso no significa que la gente no estuviera de buen humor ni nada parecido, sino algo mucho más profundo e importante.» Para comprender qué era ese «algo», quizá será instructivo ver el humor como algo extraño e incomprensible:

Dos personas se ríen de lo mismo, pongamos que de un chiste. Una de ellas ha utilizado palabras un tanto inusuales, y ahora ambas estallan en una especie de balido. Esto podría parecer bastante extraordinario a un visitante procedente de un entorno distinto. Mientras que nosotros lo encontramos completamente normal. (Recientemente presencié esa escena en un autobús, y pude imaginarme en la situación de alguien a quien esto no le resultara familiar. Desde ese punto de vista me resultó bastante irracional, como las reacciones de un animal estafalario.)

Comprender el humor, al igual que comprender la música, nos proporciona una analogía para comprender la concepción que Wittgenstein tenía de la comprensión filosófica de las cosas. Comprender no es descubrir hechos, ni extraer inferencias lógicamente válidas de premisas aceptadas —ni, menos aún, construir *teorías*—, sino que consiste en adoptar el punto de vista adecuado (desde el cual «ver» el chiste, oír la expresión de la música o ver la manera de salir de la niebla filosófica). Pero ¿cómo explicamos o enseñamos lo que queremos decir con el «punto de vista adecuado»?

¿Cómo explicarle a alguien lo que significa «comprender la música»? ¿Especificando las imágenes, sensaciones cinestésicas, etc, experimentadas por alguien que la comprende? *Más bien* mostrando los gestos expresivos de quien la entiende. Y lo que realmente deberíamos preguntar es qué función tiene aquí la explicación. Y qué significa hablar de ella: qué significa comprender la música. Pues alguien dirá: comprender significa eso: comprender la música misma. Y en este caso deberíamos preguntar: «Bueno, ¿puede enseñarse a alguien a comprender la música?», pues ése es el único tipo de enseñanza que podría denominarse explicar la música.

Existe una cierta *expresión* característica de la apreciación de la música, al escuchar, al interpretar, y también en otras ocasiones. A veces los gestos forman parte de esta expresión, pero algunas veces es sólo cuestión de cómo un hombre interpreta o tararea la pieza, y otras de las comparaciones que uno extrae y de las imágenes con las que ilustra la música. Alguien que comprenda la música la escuchará de manera distinta (por ejemplo con una distinta expresión en su cara) y hablará de manera distinta del que no la comprende. Pero demostrará que comprende un tema concreto no sólo en los gestos que acompañan a su escucha o interpretación de ese tema, sino en su comprensión de la música en general.

Apreciar la música es una manifestación de la vida del hombre. ¿Cómo se la describiríamos a alguien? Bueno, supongo que primero deberíamos describir la *música*. A continuación podríamos describir cómo los humanos reaccionan ante ella. Pero ¿eso es todo lo que hace falta, o también debemos enseñarle a comprenderla por sí mismo? Hacérsela comprender y darle una explicación que no consiga tal cosa sería «enseñarle lo que es la comprensión» en los *distintos* sentidos de esa frase. Y así, enseñarle a comprender la poesía o la pintura podría contribuir a enseñarle lo que implica comprender la música.

Estas observaciones acerca de comprender la música —al igual que aquellas sobre el humor citadas anteriormente— han sido publicadas en una serie de observaciones «que no pertenecen directamente a sus obras filosóficas, aunque están desperdigadas entre los textos filosóficos» (prefacio del editor a *Observaciones*). Pero su relación con la obra filosófica de Wittgenstein es más directa de lo que esto indica. Una de sus principales preocupaciones filosóficas mientras estaba en Rosro era el problema de ver-el-aspecto. A la hora de abordar el problema, con frecuencia se imagi-

naba personas que eran «ciegas-al-aspecto» (o, como a veces lo expresaba, «*gestalt-blind*»): personas incapaces de ver algo como algo. Sus comentarios acerca de lo que es ser incapaz de entender un chiste o de apreciar la música no son distintos de sus preocupaciones filosóficas; forman parte de ellas.

«¿De qué carece una persona que esté ciega ante esos aspectos?», pregunta Wittgenstein, y responde: «No es absurdo responder: del poder de la imaginación.» Pero la imaginación de los individuos, aunque necesaria, no es suficiente. Lo que hace falta además para que la gente sea consciente de los «aspectos» (y, por tanto, para que el humor, la música, la poesía y la pintura signifiquen algo) es una cultura. La relación entre la preocupación filosófica de Wittgenstein respecto de ver-el-aspecto y sus preocupaciones culturales es por tanto sencilla y directa. Esto queda claro en la siguiente serie de observaciones (escritas en Rosro, y, debería añadirse, formando parte consustancial de la obra filosófica de Wittgenstein):

¿De qué carece una persona que no entiende la pregunta de hacia qué lado mira la letra F, o, por ejemplo, dónde se le puede dibujar una nariz? ¿O alguien que no comprende que una palabra pierde algo cuando se la repite varias veces, a saber, su sentido; o alguien que no se da cuenta de que entonces se convierte en un simple sonido?

Nosotros decimos: «Al principio había ahí algo parecido a una imagen.»

¿Existe una persona que sea incapaz de apreciar una frase, juzgarla de la manera en que lo hacen aquellos que la comprenden? ¿Es que para él la frase no tiene vida (con todo lo que eso implica)? ¿Es que la palabra no tiene un aroma de significado? ¿Y que por tanto reaccionará de manera distinta a nosotros ante una palabra? *Podría ser así.*

Pero si oímos una melodía comprendiéndola, ¿no ocurre algo especial dentro de mí, algo que no ocurre si la oigo sin comprenderla? ¿Y qué es? No se me ocurre ninguna respuesta; y la que se me ocurre es insulsa. De hecho podría decir: «Ahora la he comprendido», y quizá hablar de ella, interpretarla, compararla con otras, etc. La escucha puede estar acompañada por *Signos* de comprensión.

Es erróneo llamar comprensión al proceso que acompaña a la escucha. (Naturalmente, su manifestación, la interpretación expresiva, tampoco puede denominarse un acompañamiento de la escucha.)

¿Cómo puede explicarse lo que es la «interpretación expresiva»? Ciertamente no mediante algo que acompañe a la interpretación. ¿Qué hace falta para la explicación? Uno podría decir: una cultura. Si alguien es educado dentro de una cultura concreta —y entonces reacciona a la música de esta-y-esa manera— se le puede enseñar qué significa la frase «interpretación expresiva».

Ver los aspectos, comprender la música, la poesía, la pintura y el hu-

mor, son reacciones que pertenecen a una cultura, a una forma de vida, y que sólo pueden sobrevivir dentro de ella:

¿Qué sucede cuando la gente no tiene el mismo sentido del humor? No reaccionan adecuadamente entre sí. Es como si entre ciertos individuos existiese la costumbre de que una persona arrojara una pelota a otra, y se supusiera que ésta ha de atraparla y devolverla; pero algunas personas, en lugar de devolverla, se la metieran en el bolsillo.

De este modo, si es cierto que el humor fue erradicado en la Alemania nazi, esto significaría no sólo que la gente no estaba de buen humor, sino que los nazis habían triunfado al destruir toda una forma de vida, una manera de ver el mundo y una serie de reacciones y costumbres que la acompañan. (Significaría que los nazis, por así decirlo, se habían metido la pelota en el bolsillo.)

La dificultad filosófica relacionada con ver-el-aspecto surge del hecho de que, a primera vista, y aunque el aspecto cambie, no cambia la cosa que se ve; el mismo dibujo es ahora un pato y luego un conejo. De manera parecida, eso que en un momento dado era un comportamiento extraordinario, extravagante, palabras sobre una página, manchas sobre un lienzo o un ruido incoherente, y al siguiente (cuando se comprende) algo divertido, emocionante, bello o maravillosamente expresivo, no es sino el mismo chiste, poema, cuadro o pieza musical: «Lo que es incomprensible es que *nada*, y aun así *todo*, ha cambiado.»

El comentario de Wittgenstein acerca de la filosofía —que lo «deja todo como está»— se cita con frecuencia. Pero con menos frecuencia nos damos cuenta de que, al pretender cambiar solamente la manera de ver las cosas, Wittgenstein intentaba cambiarlo *todo*. Su pesimismo referente a la efectividad de su obra se relaciona con la convicción de que la manera como vemos las cosas está determinada no por nuestras creencias filosóficas, sino por nuestra cultura, por la manera como fuimos educados. Y ante esto, como le dijo una vez a Karl Britton: «¿Qué puede hacer un hombre solo?»

La tradición no es algo que se pueda aprender; ni un hilo que se puede recoger cuando a uno le apetece; no más de lo que un hombre puede elegir a sus antepasados.

Quien carece de tradición y le gustaría tener una es como un hombre infelizmente enamorado.

Wittgenstein poseía una tradición, a la que era muy fiel: la literatura, el arte y (especialmente) la música austro-alemana del siglo XIX. Pero era plenamente consciente de que, durante la mayor parte de su vida, esa tradición ya no había existido. En este sentido, no estaba tan infelizmente enamorado como desesperadamente afligido. El aislamiento físico de Connemara, que él creía necesario para proseguir su trabajo, encaja con la sensación de aislamiento cultural que lo rodeaba.

Wittgenstein permaneció en Rosro durante todo el verano de 1948, de mayo a agosto. Durante estos meses escribió mucho. Pero las exigencias de este modo de vida y su insegura salud se aliaron para hacer que acabara sintiéndose demasiado débil para cumplir aquello que se había propuesto. «Me canso, mental y físicamente, con mucha facilidad», le dijo a Von Wright. Se sentía, escribió en su diario, «demasiado flojo, demasiado débil, y también demasiado perezoso como para llegar a algo importante»:

La laboriosidad de los grandes hombres es, entre otras cosas, un signo de su fuerza y de su riqueza interior.

Además le asaltaban ataques de melancolía que se inclinaba a personificar, como si le acechara un fantasma. «No permitas que la aflicción te humille», escribió el 29 de junio:

Deberías permitirle entrar en tu corazón. No deberías tener miedo de la locura. Quizá viene a ti como amiga y no como enemiga, y lo único malo sea tu resistencia. Permite que la aflicción entre en tu corazón. No le cierres la puerta. Ahí fuera, ante la puerta, en la mente, da miedo, pero no en el *corazón*.

Un poco más tarde, el 11 de julio, el fantasma es identificado:

Pienso mucho en la última vez que estuve con Francis, en mi odiosa manera de comportarme con él. En esa época yo era muy infeliz; *pero tenía un corazón malvado*. No veo cómo podré librarme alguna vez de esta culpa.

Pensó que no podría aguantar mucho más tiempo el esfuerzo físico y psicológico de vivir solo en Rosro. Le parecía casi inconcebible poder soportar pasar el invierno allí. «Pero», escribió el 17 de julio, «he decidido *intentarlo* y hacerlo»:

Rezo mucho. Pero si lo hago en el espíritu adecuado, no lo sé. Sin las bendiciones de C y B [Drury y Ben] no podría vivir aquí.

Le preguntó a Tommy si podría tenerle como huésped durante el invierno. Tommy se negó. Su pequeña cabaña de dos habitaciones estaba ya superpoblada con él mismo, su madre y su hermana. Wittgenstein también lo intentó con Mrs. Phillips, la propietaria de la cercana Kylemore House (ahora Hotel Kylemore), pero ésta le dijo que sólo aceptaba huéspedes en verano. Si iba a quedarse en Connemara, la única opción era vivir solo en Rosro.

Se fue de Connemara en agosto, viajando primero a Dublín para visitar a Drury y luego a Uxbridge para estar con Ben en casa de sus padres.

En septiembre fue a Viena para visitar a Hermine, que estaba muy enferma de cáncer.

A su regreso pasó un par de semanas en Cambridge dictando un texto compilado a partir de lo que había escrito en Irlanda. Ha sido publicado recientemente con el título de *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen II. Pero, al igual que su predecesor, no fue concebido como una obra separada, sino que su propósito inicial —o aparente— era proporcionar, de forma conveniente, una serie de observaciones que se utilizarían en la revisión de las *Investigaciones*.

El 16 de octubre la obra estaba terminada, y Wittgenstein regresó a Dublín con la intención inicial de seguir en Rosro. En Viena le había escrito a Tommy, preguntándole si tenía la casa a punto para su regreso. Sin embargo, y como hemos visto, tenía serios recelos a la hora de volver. Y también Drury, como médico de Wittgenstein, estaba preocupado por el hecho de que pasara el invierno en un lugar en el que, si caía enfermo, no habría nadie que le cuidara ni manera alguna de obtener atención médica. Además, Wittgenstein se encontró con que en la cálida, cómoda y sobre todo silenciosa habitación que ocupaba en el piso superior del hotel de Dublín en que se alojaba podía trabajar bastante bien. Por lo que finalmente pasó el invierno en el Hotel Ross.

En 1948, el Hotel Ross era un hotel grande, aunque no especialmente lujoso, situado en Parkgate Street, cerca de Phoenix Park. (Todavía existe, pero ha sufrido importantes transformaciones y ahora se llama Hotel Ashling.) En la ciudad se le conocía como el hotel «Protestante»: muchos de sus huéspedes permanentes eran protestantes, y allí se alojaba el clero protestante cuando iba a Dublín a asistir a conferencias y congresos. «Cuando miro las caras de los clérigos de Dublín», le comentó Wittgenstein a Drury, «me parece que los ministros protestantes son menos presuntuosos que los sacerdotes católicos. Supongo que es porque saben que son una pequeña minoría».

De más importancia para él, naturalmente, era el hecho de que estaba a muy poca distancia andando de los Jardines Zoológicos de Phoenix Park. Por medio de Drury se hizo socio de la Royal Zoological Society, lo que le permitía acceso gratuito a los jardines y el derecho a comer en la sala de socios. Mientras estaba en Dublín veía a Drury casi cada día: se reunían para comer, ya fuera en la sala de socios de los Jardines Zoológicos o en el Bewley's Café de Grafton Street, donde los camareros rápidamente se acostumbraron a la invariable dieta de Wittgenstein, y le servían una tortilla y café sin que tuviera que pedirlo. Drury también le llevó a los Jardines Botánicos de Glasnevin, donde la caldeada Sala de Palmeras proporcionaba un lugar cálido y agradable en el que trabajar durante el invierno.

Durante los meses de invierno que pasó en Dublín, Wittgenstein trabajó con gran intensidad. «Estoy ansioso por exprimirme los sesos mien-

tras aún haya jugo», le dijo a Malcolm el 6 de noviembre. En una ocasión en que él y Drury habían planeado almorzar juntos, Drury llegó al hotel y Wittgenstein le dijo: «Espere un minuto mientras acabo esto.» A continuación Wittgenstein siguió escribiendo durante dos horas sin decir una palabra. Cuando finalmente acabó, no parecía haberse dado cuenta de que la hora de almorzar había pasado hacía mucho tiempo.

La obra que escribió en Dublín ha sido publicada con el título de *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. El título ha llevado a muchos a creer erróneamente que se trataba de la última obra de Wittgenstein. No es así; es anterior, por ejemplo, a la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*, a *Sobre la certeza* y a *Observaciones sobre el color*. Es, sin embargo, el último de la serie de volúmenes manuscritos, comenzados en Cambridge en 1946, en que intenta ofrecer un mejor y más transparente análisis de los conceptos psicológicos que el que aparece en la primera parte de las *Investigaciones*. Es una continuación de su intento de mostrar la multiplicidad y complejidad de conceptos psicológicos (tales como «miedo», «esperanza», «creencia», etc.) de una manera que revele la esterilidad y confusión de «la búsqueda de la generalidad por parte de los filósofos». La obra está llena de sutiles distinciones, cuya intención es poner de relieve, entre otras cosas, el peligro de asumir que todas las frases del modo indicativo pueden verse como *descripciones*:

Oigo las palabras «Tengo miedo». Pregunto: «¿En qué sentido ha dicho eso? ¿Ha sido un suspiro procedente del fondo de su corazón, una confesión, una autoobservación...?»

En uno de sus paseos por Phoenix Park, Drury mencionó a Hegel. «Me parece que Hegel siempre quiere decir que las cosas que parecen distintas son en realidad la misma», le dijo Wittgenstein. «Mientras que a mí me interesa mostrar que las cosas que siempre parecen la misma son en realidad distintas.» Pensaba en utilizar como cita para su libro la frase del conde de Kent en el *El Rey Lear* (acto I, escena IV): «Os enseñaré a distinguir.»

Su interés era poner énfasis en la irreductible variedad de la vida. El placer que le proporcionaba pasear por los Jardines Zoológicos tenía mucho que ver con su admiración por la inmensa variedad de flores, arbustos y árboles y por la multitud de especies de pájaros, reptiles y animales. Una teoría que intentara imponer un solo esquema sobre toda esa diversidad era para él, podemos prever, un anatema. Darwin tenía que estar equivocado: su teoría «no posee la necesaria multiplicidad».

Los conceptos en que Wittgenstein estaban particularmente interesado en estos *Últimos escritos* son los de «pensar» y «ver». Más concretamente, le interesa la relación entre ambos. De central importancia para todo su trabajo posterior es la idea de que existe una manera de ver que es también una manera de pensar (o, al menos, una manera de *comprender*): ver relaciones. *Vemos* una relación de la misma manera como vemos un as-

pecto, o un *Gestalt*. Distinguir esta manera de «ver» de lo que es ver un objeto físico y describir las relaciones y las diferencias entre «ver» en este sentido y los conceptos de «pensar» y «comprender» es la tarea central de la obra escrita en el Hotel Ross.

«Ahora inténtalo y dime qué hay implícito en ver algo como algo», retó Wittgenstein a Drury; «no es fácil. Estos pensamientos en los que estoy trabajando son duros como el granito.» En respuesta, Drury, citó a James Ward: «*Denken ist schwer*» («Pensar es difícil»), respuesta que quizá originó la siguiente entrada en su cuaderno:

Denken ist schwer (Ward). ¿Qué significa realmente esto? ¿Por qué es difícil? Es casi como decir «Mirar es difícil». Porque mirar atentamente es difícil. Y es posible mirar atentamente sin ver nada, o seguir pensando que ves algo sin ser capaz de ver claramente. Mirar puede cansarte incluso cuando no ves nada.

Fue el mismo día que Wittgenstein le comentó a Drury: «Me es imposible expresar en mi libro lo mucho que la música ha significado en mi vida. ¿Cómo puedo entonces esperar ser comprendido?» La obra que estaba escribiendo en esa época, sin embargo, contiene un inequívoco indicio de ello. Pues al llamar la atención hacia el sentido de «ver» (u «oír»), en el acto mediante el cual comprendemos algo, el ejemplo paradigmático de la música nunca está lejos de sus pensamientos:

Decimos que alguien tiene «el ojo de un pintor», «el oído de un músico», pero alguien que carezca de estas cualidades apenas sufre de algún tipo de ceguera o sordera.

Decimos de alguien que no tiene «oído musical», y la «ceguera-al-aspecto» es (en cierto modo) comparable a esta incapacidad para oír.

El ejemplo de comprender la música era importante para él, no sólo por la enorme importancia de la música en su propia vida, sino también porque está claro que el sentido de una pieza musical no puede ser descrito nombrando nada que la música «represente». Y de este modo: «Comprender una frase es mucho más parecido a comprender un tema musical de lo que la gente puede pensar».

«Me gustaría que algún día pudieras leer lo que estoy escribiendo ahora», le dijo Wittgenstein a Drury. Pero el trabajo de Drury en St. Patrick, y el hecho de estar relativamente poco familiarizado con los problemas filosóficos específicos de que se ocupaba Wittgenstein impedían cualquier discusión detallada de la obra de éste. De hecho, Drury recuerda que fue decisión expresa de Wittgenstein el no hablar de filosofía con él: «Creo que tiene la sensación de que su propio pensamiento está tan por encima del mío que existe el peligro de abrumarme y de que me convierta en un pálido eco de sí mismo.» Wittgenstein tampoco repasó su obra de

entonces con Ben Richards, que en noviembre pasó una o dos semanas con él en el Hotel Ross.

En diciembre, sin embargo, Wittgenstein tuvo la oportunidad de discutir su obra en detalle, cuando fueron a visitarle Elizabeth Anscombe, en primer lugar, que se quedó las dos primeras semanas de diciembre, y luego Rush Rhees, que fue a Dublín inmediatamente después de Anscombe para pasar las Navidades con Wittgenstein. Éste ya había decidido que Rhees fuera el albacea de su testamento, y quizá también que Anscombe y Rhees fueran sus dos albaceas literarios. En cualquier caso, con ambos repasó lo que había escrito en los dos meses anteriores y discutió su intención de revisar las *Investigaciones filosóficas*, utilizando el nuevo material y algunas de las observaciones contenidas en los dos textos mecanografiados que había preparado en los dos años anteriores.

Rhees abandonó Dublín el primer día del año nuevo, mientras Wittgenstein permanecía en el Hotel Ross con la esperanza de proseguir su buena racha de trabajo. A principios de enero, sin embargo, cayó enfermo de la misma dolencia que le había aquejado el año anterior. Se la describió a Malcolm como «una especie de infección de los intestinos». «Naturalmente, no le ha hecho ningún bien a mi trabajo», añadió. «Tuve que interrumpirlo completamente durante una semana y después de eso fue a paso de tortuga, al igual que cuando esos días iba a pasear.»

Se sentía cansado, viejo y enfermo. Se preguntaba si sería ésta su última enfermedad. También se sentía aislado. «Creo que Drury se está volviendo cada vez más desleal», escribió el 29 de enero. «Ha encontrado amigos con los que puede pasárselo mejor.» Su médico le diagnosticó que no tenía nada más que una gastroenteritis, pero desconfiaba del médico, y no hizo caso del tratamiento que le recetó. El 11 de febrero informa de «gran debilidad y dolor». También le llegó la noticia de que su hermana Mining estaba agonizando: «una gran pérdida para mí y para todos». Ella tenía muchos y variados talentos, escribió, que no habían salido a la luz, sino que estaban ocultos: «al igual que deberían estarlo los intestinos humanos».

A lo largo del mes de febrero aún fue capaz de trabajar, pero no con la misma intensidad y aplicación que antes de Navidad. A final de marzo, incluso su limitada capacidad de trabajo le había abandonado, y unos pocos meses después de eso fue incapaz de escribir nada. Durante ese período de barbecho leyó bastante. Drury era socio de la biblioteca de la Royal Dublin Society, y tomaba libros en préstamo para Wittgenstein. Recuerda que generalmente quería leer historia: *Essays Critical and Historical* de Macaulay, la narración de Livio de la segunda guerra púnica, la *Vida de Cromwell* de Morley, *L'Histoire de Napoléon* de Ségur, y *Gedanken und Erinnerungen* de Bismarck. En su mayor parte eran libros que Wittgenstein ya había leído. En 1937, por ejemplo, había escrito acerca de los ensayos de Macaulay:

Contienen muchas cosas espléndidas; pero sus juicios de valor acerca de la gente son fastidiosos y superfluos. Uno tiene ganas de decir: ¡basta de aspavientos! y di sólo lo que tengas que decir.

Y en 1942 le había escrito a Rhees que estaba leyendo la narración que hace Livio de la invasión de Italia por parte de Aníbal: «me interesa inmensamente». Uno de sus pasajes favoritos (eso le dijo a Drury) se refería al incidente en que, tras la batalla de Cannae, Aníbal hace que busquen en el campo de batalla los cuerpos de los dos cónsules, a fin de poder rendirles sus respetos.

En su estado actual, escribió en su diario, no intentaría trabajar a no ser que le fuera fácil: «pues de otro modo, aun cuando me esfuerce, no conseguiré nada». A principios de marzo, Ben fue de nuevo a verle al hotel, y se quedó diez días: «Qué buenos momentos. Siempre encantador.» Pero aunque disfrutaba estando con Ben, era consciente de que no se encontraba bien. Dormía mal y le preocupaba pensar en el futuro: «*No sé en qué acabará todo esto.*» Unos pocos días después de la marcha de Ben escribió: «Con frecuencia es como si mi alma estuviera muerta.»

Sus conversaciones con Drury se centraban cada vez más en temas religiosos. Contrastaba las ideas religiosas «griegas» de Drury con sus propios pensamientos, que eran, dijo, «cientos por ciento hebraicos». Drury había admirado la visión que tenía Orígenes de una restitución final de todas las cosas, una restauración final a su gloria anterior que incluso alcanzaba a Satán y a los ángeles caídos, y comentaba tristemente su condena por hereje. «Naturalmente que fue rechazado», insistió Wittgenstein.

De lo contrario todo sería absurdo. Si lo que hacemos ahora no va a contar para nada al final, entonces toda la seriedad de la vida queda eliminada.

La concepción «hebraica» de la religión que tenía Wittgenstein se basaba, sugirió Drury, en el temor reverencial que se experimenta al leer la Biblia. Para ilustrarlo citaba a Malaquías: «¿Quién podrá soportar el Día de su venida?» (Malaquías 3:2). Esto hizo que Wittgenstein se detuviera: «Creo que lo que acabas de decir es algo muy importante. Mucho más importante de lo que crees.»

De crucial importancia para la concepción «hebraica» de la religión que tenía Wittgenstein (al igual que la de su poeta inglés favorito, Blake) es la estricta separación entre filosofía y religión. «Si el cristianismo es verdadero, entonces toda la filosofía que se ha escrito en torno a él es falsa.» En una conversación con Drury señaló la gran diferencia que había entre el Evangelio de San Juan, más filosófico, y los otros tres: «No puedo comprender el Cuarto Evangelio. Cuando leo esos largos discursos me parece que habría una persona distinta de la de los demás evangelios sinópticos.»

Pero ¿y San Pablo? En 1937 había escrito: «La fuente que fluye mansa y transparente en los Evangelios parece encrespase al llegar a las epístolas»

las de Pablo.» En San Pablo había visto, en contraste con la humildad de los Evangelios, «una especie de orgullo o cólera». En los Evangelios encuentras chozas; en Pablo una iglesia: «Allí todos los hombres son iguales y Dios mismo es un hombre; en Pablo ya hay una especie de jerarquía; dignidades y cargos oficiales.» Pero ahora, le dijo a Drury, se daba cuenta de que se había equivocado: «Tanto en las Epístolas como en los Evangelios se trata de una y la misma religión.»

Y aun con todo, dentro de su concepción fundamentalmente ética de la fe religiosa, todavía encontraba difícil de aceptar la doctrina paulina de la predestinación. Pues, al igual que las enseñanzas de Orígenes, la consecuencia parece ser que «lo que hacemos no va a contar para nada al final». Y si esto es así, ¿cómo puede defenderse la seriedad de la vida?

En 1937, Wittgenstein había caracterizado la doctrina paulina como surgida sólo del más terrible sufrimiento: «Es menos una teoría que un suspiro, o un grito.» En su propio «grado de devoción», eso sólo podía parecer «un peligroso absurdo, una irreligiosidad»:

Si es una imagen buena y piadosa, entonces lo es para alguien cuyo grado de devoción sea muy distinto del mío, alguien que pueda utilizarla en su vida de una manera completamente distinta de como podría hacerlo yo.

En 1949 ya no podía hablar de eso como de algo «irreligioso». Pero tampoco podía ver cómo podía utilizarse de una manera «buena y piadosa»:

Supongamos que a alguien se le enseñara: existe un ser que, si haces esto y aquello o si vives de esta y esa manera, te llevará a un lugar de eterno tormento cuando mueras; casi todos acabarán allí, y unos pocos alcanzarán un lugar de felicidad eterna. Éste ser ha seleccionado de antemano a aquellos que van a ir al lugar bueno, y, ya que sólo aquellos que han llevado un cierto tipo de vida van al lugar de tormento, también ha dispuesto de antemano que vivan de ese modo.

¿Cuál podría ser el efecto de una doctrina así? Aquí no se habla de castigo, sino de una especie de necesidad natural. Y si le presentaran las cosas a alguien bajo esta perspectiva, sólo podría reaccionar con desesperación o incredulidad ante tal doctrina.

Enseñarla no constituiría una educación ética. Si quisieras educar a alguien éticamente al tiempo que le enseñas esta doctrina, tendrías que enseñársela tras haberle educado éticamente, presentándosela como una especie de misterio incomprensible.

Aunque Wittgenstein no poseía ninguna base médica para creerlo, sentía que su muerte podía llegar pronto. Cuando Malcolm le escribió preguntándole acerca de su situación financiera, le contestó que tenía suficiente para seguir viviendo dos años más: «No sé qué sucederá después. De todos modos, quizá no viva tanto.»

En abril se marchó a Viena para visitar a Mining en su lecho de muerte. Se quedó tres o cuatro semanas, regresando a Dublín el 16 de mayo. Allí le escribió a Malcolm que Mining todavía vivía, pero que no había esperanzas de que se recuperara: «Mientras estuve en Viena apenas fui capaz de escribir. Yo mismo me sentía fatal.»

Poco después de regresar a Dublín, siguiendo el consejo de Drury, fue a ver al catedrático de medicina del Trinity College para que le hiciera un diagnóstico de sus problemas intestinales y de la sensación general de agotamiento que le perseguía desde principios de año. Sospechaba que pudiera tratarse de un tumor en el estómago, pero tras ingresar en el hospital para que le hicieran un examen completo se le dijo que en el examen con rayos X no había aparecido ningún tumor, y los únicos indicios eran que tenía una anemia atípica e inexplicable. Se le dio un tratamiento de extracto de hígado y hierro, y aunque todavía se veía incapaz de concentrarse en la filosofía, su estado mejoró gradualmente.

Estaba deseoso de superar su anemia rápidamente por dos razones. Primero porque al fin se había decidido a aceptar una antigua invitación de Norman Malcolm para pasar el verano en la casa que los Malcolm tenían en Ithaca, Estados Unidos (tras insistirle en broma en que, si iba a Norteamérica, Malcolm tenía que presentarle a su estrella de cine favorita, Betty Hutton). Había reservado pasaje en el *Queen Mary*, que zarpaba el 21 de julio. La segunda razón fue que, antes de poner rumbo a Estados Unidos, quería pasar unas semanas en Cambridge preparando un texto definitivo y pulido de la obra que le había ocupado desde 1946.

Durante este período de recuperación permaneció en Dublín, y es de presumir que fue durante ese tiempo cuando preparó la copia en limpio del manuscrito de lo que es ahora la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*. Para que se distrajera en los momentos de descanso de su trabajo, Drury propuso regalarle un tocadiscos y algunos discos de su elección. Wittgenstein declinó la oferta. No iría bien, dijo; sería como darle una caja de bombones: «No sabría cuándo parar de comer.» Por otro lado, el propio Drury, dijo, debería escuchar música cuando estuviera cansado de trabajar. De manera que a la mañana siguiente hizo llevar una radio a las habitaciones de Drury. Poco tiempo después, Drury comentó la gran mejora que habían experimentado las técnicas de grabación, cosa evidente a partir de los discos que oía por la radio. Esto provocó en Wittgenstein una reflexión típicamente spengleriana:

Resulta significativo que, justo cuando los mecanismos de reproducción han mejorado de una manera tan grande, haya cada vez menos gente que sepa cómo hay que interpretar la música.

El 13 de junio, Drury y Wittgenstein escucharon juntos una discusión por la radio entre A. J. Ayer y el padre Copleston acerca de «La existencia de Dios». Wittgenstein dijo que Ayer «tiene algo que decir, pero es increíblemente superficial». Copleston, por otro lado, «no aportó nada a la dis-

cusión». Intentar justificar las creencias del cristianismo con argumentos filosóficos era no entender el meollo de la cuestión.

Una semana más tarde se fue de Dublín. Uno tiene la sensación de que, al empaquetar su enorme montón de cuadernos, manuscritos y mecanoscritos, no sólo ventilaba sus asuntos en Dublín, sino que también ponía punto final a toda su contribución a la filosofía. Le habló a Drury de una carta que había recibido de Ludwig Hänsel, en la que éste le expresaba la esperanza de que su trabajo fuera bien, si ésa era la voluntad de Dios. «Ahora esto es todo lo que quiero», dijo, «que se cumpla la voluntad de Dios»:

Bach escribió sobre la página del título de su *Orgelbüchlein*: «A mayor gloria de Dios, y que de este modo mi vecino pueda sacar provecho de ello.» Eso es lo que me habría gustado que dijeran de mi obra.

El uso del pasado aquí es revelador; indica que consideraba su obra completamente acabada.

El mes anterior a su viaje a Estados Unidos lo pasó con Von Wright en Cambridge y con Ben Richards en Uxbridge. Von Wright acababa de finalizar su quinto año en Cambridge como catedrático de filosofía, y vivía en una casa alquilada («Strathaird») en Lady Margaret Road. Mientras permaneció allí, Wittgenstein ocupó un apartamento adyacente de dos habitaciones, y comía con la familia (Von Wright, su mujer y sus dos hijos). «Hay algo que me da miedo», le escribió a Von Wright antes de ir a pasar una temporada con él, «puede que no sea capaz de hablar de filosofía. Naturalmente es posible que las cosas hayan cambiado por entonces, pero en el momento presente ni siquiera soy capaz de pensar en problemas filosóficos. Mi cabeza está completamente embotada.»

Su principal preocupación durante esas pocas semanas que pasó en Cambridge fue dictarle a un mecanógrafo el manuscrito que contenía la selección final de observaciones escritas durante los últimos tres años, que ahora forma parte de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*. Que se sepa, éste es el último texto mecanografiado que preparó Wittgenstein, y como tal representa la culminación de sus intentos para ordenar sus comentarios sobre los conceptos psicológicos en una forma publicable.

Ello, sin embargo, no significa que hubiera completado esa tarea: como le había dicho a Elizabeth Anscombe en Dublín, veía esta nueva selección como material a utilizar en la revisión de la primera parte de las *Investigaciones filosóficas*. Como él mismo jamás llevó a cabo esta revisión, el libro publicado con ese título posee una estructura en dos partes muy poco satisfactoria, pues la segunda parte no es más que material que iba a utilizar en la revisión de la primera. Además, la obra que fue originalmente concebida como la «segunda parte» —el análisis que Wittgenstein hace de los conceptos matemáticos— no aparece en el libro. La esmerada meticulosidad de Wittgenstein en relación a la estructura de su

libro ha tenido el irónico resultado de que su obra ha acabado publicándose en una forma muy alejada de su concepción original.

La sección más larga de su nuevo texto es la que se refiere a los problemas de ver-el-aspecto, y es una destilación de la obra, ya discutida, que había escrito sobre el tema a lo largo de los tres años anteriores. Esta parte constituye aproximadamente la mitad (treinta y seis páginas en la versión impresa) del texto total. Sin embargo, le dijo a Rhees que estaba particularmente satisfecho con la sección que abordaba la Paradoja de Moore (Sección X). Dijo que le complacía haber condensado sus numerosas observaciones de esa paradoja en una sección relativamente breve (tres páginas impresas).

La Paradoja de Moore es el nombre que daba Wittgenstein al absurdo de afirmar una proposición y a continuación decir que uno no se la cree; por ejemplo: «Hay fuego en esta habitación, pero yo no me lo creo.» El título Paradoja de Moore quizá no sea un nombre acertado: Wittgenstein creía, puede que erróneamente, que Moore había descubierto este tipo de absurdo. (De hecho, una vez le comentó a Malcolm que ese descubrimiento era lo único de la obra de Moore que le había impresionado.) El interés que Wittgenstein sentía por la Paradoja surge del hecho de que, aunque por lo general se considera que cualquiera que pronunciara esa frase incurre en una contradicción, no es una contradicción desde el punto de vista formal, es decir, las dos frases «Hay fuego en la habitación», y «RM no cree que haya fuego en la habitación» no se contradicen.

Wittgenstein se enteró por primera vez de la Paradoja en un ensayo que Moore leyó en el Club de Ciencia Moral en octubre de 1944. Inmediatamente escribió a Moore instándole a que publicara su «descubrimiento» y le explicó por qué lo consideraba tan importante:

Has dicho algo acerca de la *lógica* del aserto. A saber: Tiene sentido decir: «Supongamos: p es el caso y yo no me creo que p es el caso», mientras que *no* tiene sentido afirmar: «no-p es el caso y yo no creo que p es el caso.» El *aserto* tiene que ser excluido y *es* excluido por el «sentido común», al igual que lo es la contradicción. Y esto simplemente muestra que la lógica no es tan simple como creen los lógicos. En concreto: que la contradicción no es *sólo* lo que la gente cree. No es la *única* forma lógicamente inadmisibles, y es, bajo ciertas circunstancias, admisible. Y mostrar esto me parece el principal mérito de tu ensayo.

No era así tal como el propio Moore lo veía. Él se inclinaba a decir que, ya que la Paradoja no incurre en contradicción formal, era un absurdo por razones psicológicas más que lógicas. Wittgenstein rechazaba enérgicamente esta opinión:

Si le pregunto a alguien: «¿Hay fuego en la habitación de al lado?» y me responde «Me temo que sí», yo no puedo decir: «No sea impertinente. ¡Le he preguntado si hay fuego, no por su estado de ánimo!»

Cualquier investigación en la que tenga y no tenga sentido afirmar algo era para Wittgenstein una parte de la lógica, y señalar que, en este sentido, «la lógica no es tan simple como creen los lógicos» era una de las principales preocupaciones de su investigación. Constituía un aspecto de la obra más reciente de Wittgenstein que había sido observado años atrás por Bertrand Russell, quien en su informe a la Junta del Trinity College en 1930 observó que las teorías de Wittgenstein eran «nuevas, muy originales e indudablemente importantes». Pero: «Si son ciertas o no, no lo sé. Como lógico a quien le gusta la simplicidad, me gustaría creer que no.»

La Paradoja de Moore interesaba a Wittgenstein como ilustración de que, contrariamente al deseo de simplicidad por parte del lógico, las formas de nuestro lenguaje no pueden apretarse para que quepan en las casillas que para ellas han creado las categorías de la lógica formal sin sufrir una distorsión. La afirmación: «Creo que hay fuego en la habitación de al lado» se utiliza para afirmar, aunque de manera vacilante, que hay fuego en la habitación de al lado; no se utiliza para afirmar un estado de ánimo. («No veas un aserto vacilante como un aserto de vacilación.») Esto lo distingue de las afirmaciones: «Creo que había fuego en la habitación de al lado»; y: «Él cree que hay fuego en la habitación de al lado», afirmaciones ambas que suelen tomarse normalmente como afirmaciones acerca de lo que la gente cree, y no como afirmaciones acerca del fuego. Este rasgo de la lógica de nuestro lenguaje nos impide construir la forma más práctica: « x cree/creyó p » y pensar que la forma permanece invariable sea cual sea el valor que le demos a x y a p : «Creo que hay fuego en la habitación de al lado» no es el mismo tipo de aserto que «Crefa que había fuego en la habitación de al lado»:

¡Pero seguramente «yo crefa» debe decir exactamente lo mismo del pasado que «yo creo» dice del presente! ¡Seguramente $\sqrt{-1}$ debe significar lo mismo en relación a -1 que $\sqrt{1}$ en relación a 1 ! ¡Nada en absoluto!

Si consideramos que la forma $\sqrt{x}$ tiene un solo significado, sea cual sea el valor de x , nos metemos en un laberinto sin salida cuando consideramos $\sqrt{-1}$. Pues, dadas nuestras reglas normales de multiplicación, la raíz cuadrada de menos uno no puede ser un número ni negativo ni positivo, y dentro del ámbito de los «números reales» no hay lugar para ella. Y aun así, $\sqrt{-1}$ tiene su utilidad: resulta un concepto esencial en muchas ramas de las matemáticas puras y aplicadas. Pero para darle un significado ha sido necesario construir diferentes significados para la palabra «multiplicación», «raíz cuadrada» e incluso «número», de manera que se dice que la raíz cuadrada de menos uno no es un número real, sino i , un «número imaginario» (o, como se le llama a veces, un «operador»). Una vez revi-

sado el sistema, $i^2 = -1$, la idea de la raíz cuadrada de menos uno no sólo deja de ser algo problemático, sino que se convierte en la base de toda la teoría de los «números complejos». Wittgenstein estaba interesado en la raíz cuadrada de menos uno exactamente por la misma razón que estaba interesado en la Paradoja de Moore: ilustra el hecho de que similitudes superficiales de forma pueden ocultar diferencias de significado muy importantes.

Esta última idea es uno de los temas principales del libro, y justifica la sugerencia de Wittgenstein a Drury de que quizá utilizara la frase del conde de Kent: «Os enseñaré a distinguir» como cita, y esto es particularmente evidente en el análisis de los conceptos psicológicos de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*. Del mismo modo que deseaba mostrar que la lógica no es tan simple como creen los lógicos, también deseaba mostrar que los conceptos psicológicos y las frases en que se utilizan no son tan uniformes como desearían los psicólogos y los filósofos. En ambos casos el objetivo es desanimar el «anhelo de generalidad»: animar a la gente a que vaya con cuidado cuando piensa.

Por ejemplo, la cuestión: «¿Qué significa la frase "Tengo miedo"?» no tiene una sola respuesta que abarque todas las ocasiones en que la frase puede usarse. Pues, al igual que en el caso de las raíces cuadradas de uno y menos uno, las diferencias entre sus varios usos podrían ser tan importantes como sus semejanzas:

Aquí podemos imaginar todo tipo de cosas, por ejemplo:

«¡No, no! ¡Tengo miedo!»

«Tengo miedo. Siento tener que confesarlo.»

«Todavía tengo un poco de miedo, pero no tanto como antes.»

«En el fondo tengo miedo, aunque no me lo confesaré.»

«Me atormento con todo tipo de miedos.»

«¡Ahora, justo cuando no debería tener miedo, lo tengo!»

Para cada una de estas frases, existe un tono de voz apropiado y un contexto distinto. Sería posible imaginarse a gente que, digamos, pensara de modo mucho más preciso que nosotros, y utilizara palabras distintas allí donde nosotros sólo utilizamos una.

Para comprender lo que significa «Tengo miedo» en una ocasión concreta, habría que tener en cuenta el tono de voz y el contexto en que se pronuncia la frase. No hay razón para pensar que una teoría general del miedo fuera aquí de mucha más ayuda (todavía menos una teoría general del lenguaje). Más pertinente al caso sería una atenta y perspicaz sensibilidad ante las caras y voces de la gente y a las situaciones. Este tipo de sensibilidad sólo puede alcanzarse mediante la experiencia: mirando y escuchando atentamente a la gente que nos rodea. Una vez en que Wittgenstein y Drury paseaban juntos por el oeste de Irlanda, se encontraron con una niña de cinco años sentada delante de una casa de campo.

«Drury, mira la expresión que hay en la cara de esa niña», le rogó Wittgenstein, añadiendo: «No observas lo suficiente las caras de la gente; es un defecto que deberías procurar corregir.» Es un consejo que se halla implícitamente expresado en su filosofía de la psicología: «Todo proceso interno precisa de un criterio externo.» Pero este criterio externo merece una cuidadosa atención.

Lo que es «interior» no nos está oculto. Observar el comportamiento externo de alguien —si lo comprendemos— es observar su estado de ánimo. La comprensión que eso exige puede ser más o menos sutil. En un nivel básico: «Si veo a alguien retorciéndose de dolor por una causa evidente, no pensaré: a pesar de todo, sus sentimientos me están ocultos.» Pero en un nivel más profundo, algunas personas, incluso culturas enteras, serán siempre un enigma para nosotros:

Es importante para nuestra manera de ver las cosas que alguien pueda tener la sensación de que, por lo que respecta a ciertas personas, la vida interior de éstas siempre le será un misterio. Que nunca las comprenderá. (Las mujeres inglesas a los ojos de los europeos.)

Esto se debe a que se carece de la experiencia común necesaria para interpretar la «imponderable evidencia», las «sutilidades de la mirada, del gesto y el tono». Esta idea queda resumida en uno de los aforismos más sorprendentes de Wittgenstein: «Si un león pudiese hablar, no le comprenderíamos.»

Las abstracciones y generalizaciones, las leyes y principios que resultan de teorizar pueden, en opinión de Wittgenstein, estorbar tan sólo nuestros intentos de comprender mejor esta «imponderable evidencia». Pero ¿cómo, en ausencia de la teoría, vamos a mejorar nuestro entendimiento, a profundizar en nuestra visión de las cosas?

Tomemos, por ejemplo, una de las distinciones más difíciles y más importantes con respecto a nuestra comprensión de las personas: la distinción entre la expresión verdadera y la expresión fingida de un sentimiento:

¿Se puede hacer una «peritación» de la sinceridad con que se ha expresado un sentimiento? Aun en este caso hay personas con «mejor» y «peor» capacidad de juicio.

Del juicio hecho por un mejor conocedor de los hombres saldrán, por lo general, prognosis más correctas.

¿Puede aprenderse a conocer a los hombres? Sí; algunos pueden aprenderlo. Pero no tomando lecciones, sino a través de la «*experiencia*». ¿Puede ser otro nuestro maestro en esto? Sin duda. De vez en cuando nos hace la *advertencia* acertada. Así son aquí «aprender» y «enseñar». Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a hacer juicios correctos. También hay reglas, pero no constituyen un sistema, y sólo el experto puede aplicarlas correctamente. A diferencia de las reglas de cálculo.

Un ejemplo de un maestro así podría ser la figura del padre Zosima en *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski:

Muchas personas decían que el anciano Zosima, al haber permitido durante muchos años que todo el mundo fuera a desnudarle su corazón y a suplicarle sus consejos y sus palabras lenitivas, había empapado su alma de tal manera en secretos, aflicciones y confesiones que al final había alcanzado una percepción tan sutil que era capaz de adivinar, al ver por primera vez la cara de un extraño, para qué había venido, qué quería y qué tipo de tormento corroía su conciencia.

Al describir al padre Zosima, Dostoievski describe aquí el ideal que tenía Wittgenstein de la percepción psicológica. Cuando, tras haber sido convencido por Wittgenstein de que leyera *Los hermanos Karamazov*, Drury le dijo que había encontrado muy impresionante la figura de Zosima, Wittgenstein le replicó: «Sí, realmente ha habido gente así, capaz de ver el interior de las almas de los demás y aconsejarles.»

Esas personas, sugiere Wittgenstein, tienen más que enseñarnos acerca de cómo comprendernos a nosotros mismos y a los demás que los métodos experimentales de la «ciencia» moderna de la psicología. Ello no se debe a que la ciencia esté poco desarrollada, sino a que los métodos que emplea son inapropiados para la tarea:

La confusión y esterilidad de la psicología no se puede explicar por el hecho de que sea una «ciencia joven»; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos. (En todo caso, más bien con el de ciertas ramas de la matemática. Teoría de conjuntos.) En efecto, en psicología existen métodos experimentales y *confusión conceptual*. (Así como en el otro caso mencionado existe confusión conceptual y métodos de demostración.) La existencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse.

La segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* acaba con la indicación de cómo podría haber continuado el segundo volumen del libro de Wittgenstein:

Para la matemática es posible una investigación totalmente análoga a nuestra investigación en psicología. Es tan poco una investigación *matemática* como la otra lo es psicológica. En ella *no* se calcula, por lo cual no es, por ejemplo, logística. Podría merecer el nombre de una investigación de los «fundamentos de la matemática».

El 12 de julio acabó de dictar su texto, y se fue de Cambridge para pasar la semana que le quedaba antes de emprender su viaje a Estados Unidos

con Ben Richards en Uxbridge. A lo largo de los dos años que le quedaban de vida, aunque siguió escribiendo filosofía, no volvió a hacer ningún intento de reestructurar su libro. Por tanto, las *Investigaciones filosóficas* nos han llegado en el estado un tanto transitorio en que las abandonó en el verano de 1949.

26. UN CIUDADANO DE NINGUNA COMUNIDAD

Los dos últimos años de la vida de Wittgenstein poseen una cierta naturaleza de epílogo. La tarea de ordenar su libro para la publicación, aunque no completada, estaba ahora finalizada... al menos para él. Por entonces ya había aceptado el hecho de no publicar en vida su libro, la obra que había sido el centro de la misma durante veinte años. La labor de editarlo y procurar que se publicara póstumamente estaba en manos de otros. Y también su propia persona dependía ahora de los demás, situación en la que no se encontraba desde la Primera Guerra Mundial. No tenía ingresos ni casa propia, y se sentía muy poco atraído por la soledad y por la intransigente independencia que antes tanto anhelara. Pasó sus dos últimos años como huésped de sus amigos y discípulos: con Malcolm en Ithaca, con Von Wright en Cambridge y con Elizabeth Anscombe en Oxford.

Pero sus motivos para vivir con los demás no eran principalmente financieros. De hecho, no tenía ninguna necesidad financiera que le impulsara a ello: como le había dicho anteriormente a Malcolm, había ahorrado lo suficiente de su salario en Cambridge como para vivir dos años más. La necesidad de vivir con otras personas era en parte emocional y en parte física (estaba cada vez más enfermo y necesitado de atención), y también en parte intelectual. Mientras vivió, quiso vivir como un filósofo, y aunque ahora se sintiera imposibilitado para vivir solo y escribir, se veía capaz de discutir filosofía. De este modo nos encontramos con que, en un grado mucho mayor que hasta entonces, eran las ideas y problemas de otros los que le proporcionaban el estímulo necesario para sus pensamientos filosóficos. La obra que escribió en los dos últimos años, aunque en muchos aspectos forma una unidad con las *Investigaciones*, es bastante distinta; se dirige mucho más a la solución de los problemas de los demás. Posee el carácter que anteriormente había atribuido a toda su obra —la de clarificar la obra de los demás— y, mucho más que su obra restante, está escrita con el objetivo de ser útil. Es como si deseara recompensar la hospitalidad de sus anfitriones ofreciéndoles su posesión más apreciada: su talento filosófico.

En el intercambio de correspondencia con Malcolm que precedió a su visita a Estados Unidos, Wittgenstein insistió una y otra vez en la cuestión de si, al ir a Ithaca, le sería de alguna utilidad filosófica a Malcolm. «Mi mente está cansada Y rancia», le escribió en abril. «Creo que podría discutir de filosofía si tuviera a alguien con quien hacerlo, pero solo no puedo concentrarme.» Dos meses después escribió: «Sé que no me negarías tu hospitalidad aunque fuera *totalmente* pesado y estúpido, pero yo no querría ser un simple peso muerto en tu casa. Quiero sentir que al menos puedo corresponder *un poco* a tanta amabilidad.»

Zarpó el 21 de julio de 1949, cruzando el Atlántico en el *Queen Mary*. «Mi anemia está tan bien como si estuviera curada», escribió antes de zarpar, insistiendo en que no era necesario que Malcolm fuera a esperarle al muelle: «Quizá, al igual que en las películas, encuentre en el barco a una chica guapa y me ayude.» Malcolm, sin embargo, estaba allí para ayudarle, y se sorprendió al encontrarle aparentemente fuerte y en forma, «bajando la pasarela con paso firme, un bulto a la espalda, una pesada maleta en una mano, el bastón en la otra».

En algunos aspectos, los Malcolm le encontraron un huésped poco exigente. Insistía en comer pan y queso en todas las comidas, diciendo que no le importaba lo que comiera, mientras fuera siempre lo mismo.

Los Malcolm vivían a la entrada de una urbanización que había cerca de Ithaca, al pie de las colinas Cayuga, y Wittgenstein con frecuencia daba largos paseos por la campiña vecina. Se interesaba mucho por la flora de la zona, que le era poco familiar. Stuart Brown, un colega de Malcolm en la Cornell University, recuerda que, al menos en una ocasión, esa escasa familiaridad desembocó en una atónita incredulidad:

Normalmente se negaba a que le llevaran en coche. Pero una tarde en que había empezado a llover me detuve para ofrecerme a llevarle a casa de los Malcolm. Aceptó agradecido, y una vez en el coche me pidió que identificara las vainas de semillas de una planta que había recogido. «Algodoncillo», le dije, y le señalé la savia blanca que da nombre a la planta. Entonces me pidió que le describiera las flores de la planta. Fracqué tan rotundamente en mi intento que al final detuve el coche junto a un campo de plantas ya altas, salí y cogí algunas para él, con flores y semillas. Su mirada fue, llena de asombro, de las flores a las vainas de semillas y de las vainas a las flores. De pronto las estrujó, las arrojó al suelo, fuera del coche, y las pisoteó. «¡Imposible!», dijo.

Brown formaba parte del grupo de filósofos de Cornell con quienes Wittgenstein se reunía para discutir. Los otros eran Max Black, Willis Doney, John Nelson y Oets Bouwsma. «Estoy haciendo un buen trabajo aquí», le diría en una carta a Roy Fouracre.¹ Dijo que pensaba con fre-

1. Fouracre había regresado finalmente de Sumatra en febrero de 1943, y desde entonces hasta la muerte de Wittgenstein continuaron siendo amigos, viéndose regularmente tanto en

cuencia en Fouracre: «en particular porque a menudo pensaba en regresar a mi antiguo empleo en el Guy o en un lugar parecido, aunque ahora soy un viejo lisiado que posiblemente ya no sería capaz de hacer el trabajo del dispensario». También a Malcolm le expresó cierta angustia en relación a lo que iba a hacer el resto de su vida: «Cuando una persona sólo tiene una cosa en el mundo —digamos un cierto talento—, ¿qué va a hacer cuando empieza a perder ese talento?»

Mientras tanto, en Cornell ese talento era muy apreciado y solicitado. Junto con Malcom asistió a un número sorprendentemente elevado de seminarios y discusiones. Organizaban reuniones regulares con Brown, Bouwsma y Black, en las que discutían de variados temas filosóficos, seminarios con Doney para leer el *Tractatus*, y reuniones con Bouwsma para discutir «Del sentido y la referencia» de Frege. También se veía con Nelson y Doney para tratar el problema de la memoria, ocasión que Nelson recordaría como «probablemente las dos horas filosóficamente más agotadoras que he pasado en mi vida»:

Bajo la implacable presión a que te sometían las preguntas de Wittgenstein, mi mente se sentía casi como si fuera a estallar... No había cuartel... ni manera de eludir el tema cuando se volvía difícil. Me encontraba totalmente exhausto cuando concluíamos la discusión.

Las reacciones de Nelson eran típicas. Aunque los temas de las discusiones en general eran sugeridos por los demás, éstas eran normalmente dominadas por Wittgenstein, quien exigía de los participantes un grado de concentración y atento rigor al que no estaban acostumbrados. Tras una de estas discusiones, Bouwsma le preguntó a Wittgenstein si esas veladas no le quitaban el sueño. Él dijo que no. «Pero entonces», recuerda Bouwsma:

... añadió con la mayor seriedad y con el tipo de sonrisa que Dostoievski situaría en tal circunstancia: «No, pero le diré una cosa, creo que podría volverme loco.»

Aparte de Malcolm, Bouwsma era la persona con quien Wittgenstein pasaba más tiempo. Parecía ver en él esa seriedad que él consideraba esencial en un compañero de discusiones. Contrariamente a los demás, Bouwsma era de la misma edad que Wittgenstein. Había sido tutor de Malcolm en la Universidad de Nebraska, y Malcolm era uno de los estudiantes a quienes Bouwsma había animado a ir a Cambridge para estudiar con G. E. Moore. El propio Bouwsma había estado profundamente influido por la obra de Moore, y había abandonado su hegelianismo anterior

Londres como en Cambridge. Siempre que Wittgenstein estaba ausente le escribía a Fouracre con la misma regularidad que cuando éste estaba en el ejército. Se conservan cartas escritas desde Dublín, Viena y Oxford, y también desde Ithaca.

ante el impacto de las refutaciones del idealismo hechas por Moore. Posteriormente, a través de otro de sus estudiantes, Alice Ambrose, descubrió el *Cuaderno azul*, y lo estudió detalladamente.

Tras unos pocos encuentros en casa de Malcolm en compañía de los demás, Wittgenstein comenzó a verse a solas con Bouwsma. Fue entonces cuando tuvo lugar la conversación citada en primer lugar. Wittgenstein había ido a ver a Bouwsma principalmente para preguntarle si creía que su discusión le había hecho «algún bien»: ¿había sacado algo de ella? «Soy una persona muy vana», le dijo. «La conversación no fue buena. Puede que sí intelectualmente, pero no era ése el asunto... Mi vanidad, mi vanidad.» Discutió con Bouwsma las razones por las que había renunciado a su puesto en Cambridge:

Primero, quería acabar mi libro... Segundo, ¿por qué debería enseñar? ¿Qué bien le hace a X escucharme? Sólo el hombre que piensa saca algún provecho de eso.

Hizo la salvedad de unos pocos estudiantes, «que poseen una cierta obsesión y son serios». Pero casi todos ellos acudían a él porque era inteligente, «y soy inteligente, pero eso no es importante».

Lo importante era que sus enseñanzas tuvieran un buen resultado, y en este aspecto, los estudiantes con quienes más satisfecho se sentía eran aquellos que no habían acabado siendo filósofos profesionales: Drury, por ejemplo, y Smythies, y aquellos que se habían hecho matemáticos. Por lo que se refiere a la filosofía profesional, creía que sus enseñanzas habían hecho más mal que bien. Las comparaba a las enseñanzas de Freud, las cuales, al igual que el vino, embriagaban a la gente. No sabían utilizar esas enseñanzas de una manera sobria. «¿Lo entiende?», preguntó. «Oh, sí», respondió Bouwsma. «Han encontrado una fórmula.» «Exactamente.»

Esa tarde, Bouwsma llevó a Wittgenstein en su coche hasta lo alto de una colina desde la que se veía toda la ciudad. Había luna. «Si de mí hubiera dependido», dijo Wittgenstein, «jamás hubiera hecho el sol.»

¡Veal! ¡Qué hermoso! El sol da demasiada luz y demasiado calor... Y si sólo existiera la luna no habría lectura ni escritura.

Además de las reuniones ya mencionadas, Wittgenstein tuvo bastantes charlas privadas con Malcolm. Son de especial interés porque proporcionan el estímulo primordial para la obra que Wittgenstein iba a escribir en los últimos dieciocho meses de su vida.

Había llevado a Ithaca copias de las dos partes de las *Investigaciones filosóficas*, para que él y Malcolm pudieran repasarlas juntos. Le dijo que, aunque el libro no estaba completamente acabado, no creía que pudiera llegar a darle ya el retoque final. Y aunque no quería llevarlo a un editor estando inacabado, quería que sus amigos lo leyeran y entendieran. Por tanto pensó en mimeografiarlo y distribuirlo entre sus amigos con expre-

siones como: «Esto no es muy acertado», o: «Esto es un camelo», escritas entre paréntesis tras las observaciones que requerían una revisión. A Malcolm no le gustaba el plan, y así se lo dijo a Wittgenstein; las copias mimeografiadas, pensaba, eran una forma de publicación poco adecuada a una obra de tal importancia.

Una alternativa que exigiría más tiempo era que Wittgenstein repasara el libro párrafo por párrafo con cada uno de sus amigos por separado. Parece que en cierto modo lo intentó. Poco después de llegar a Ithaca, sugirió que él y Malcolm podían leer todo el libro de esta manera, al igual que habían empezado a hacerlo en Cambridge en 1946. De nuevo, sin embargo, Malcolm encontró el procedimiento demasiado limitado, y tras unas pocas sesiones el proyecto fue abandonado una vez más. En su lugar, comenzaron una serie de discusiones acerca de una cuestión filosófica que tenía una relación más inmediata con la propia obra de Malcolm.

El tema de estas discusiones era el intento de Moore de refutar el escepticismo filosófico en sus artículos «Prueba de un mundo externo» y «Defensa del sentido común». El escepticismo afirma que nada puede conocerse con certeza, ni siquiera lo que es externo. El artículo de Moore «Prueba de un mundo externo» comienza con un intento de probar que puede demostrarse con certeza que existen al menos algunos objetos externos, y pone el famoso ejemplo de sus propias manos:

Ahora puedo probar, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando mis dos manos y diciendo, mientras hago un gesto con la mano derecha: «Aquí hay una mano», y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda, «y aquí está la otra».

En «Defensa del sentido común», Moore ofrece una lista de creencias del sentido común, y de todas ellas afirma saber con certeza que son verdaderas. En ellas se incluyen: que existe un cuerpo, que es el cuerpo de Moore; que este cuerpo, a lo largo de toda su existencia, no ha estado lejos de la superficie de la tierra; que la tierra ha existido durante muchos años antes de que Moore naciera; etc.

No mucho antes de la visita de Wittgenstein, Malcolm había publicado un artículo criticando a Moore por utilizar el verbo «saber» de manera incorrecta en esas afirmaciones de conocimiento. Levantar una mano y decir: «Sé que esto es una mano», o señalar un árbol y decir: «Sé de cierto que esto es un árbol», es, mantenía Malcolm, un uso absurdo de la palabra «saber». Moore había escrito una vigorosa defensa de su uso de la palabra «saber» en una carta a Malcolm, y ahora Malcolm tenía la oportunidad de averiguar qué opinaba Wittgenstein del asunto; estaba decidido a no dejarla pasar.

Hablando con Malcolm, Wittgenstein insistió en que: «Una expresión sólo tiene significado en el flujo de la vida». De manera que el hecho de que las afirmaciones de Moore tengan sentido o no depende de si uno es capaz de imaginarse una ocasión en la que puedan utilizarse razonable-

mente: «Comprender una frase es conocer al menos uno de sus usos. Si no podemos pensar en alguna de sus utilizaciones, entonces no la comprendemos». De este modo:

En lugar de decir que la frase de Moore: «Sé que esto es un árbol» es un mal uso del lenguaje, es mejor decir que no tiene un significado claro, y que el propio Moore no lo sabía cuando la estaba utilizando... Ni siquiera está claro para él que no le está dando un uso corriente.

Wittgenstein creía que podríamos imaginar usos corrientes para algunas afirmaciones de Moore con más facilidad que para otras: «No es difícil pensar en algún caso en que podamos utilizar la frase “Esto es una mano”; aunque es más difícil para “Sé que la tierra ha existido durante muchos años.”»

Moore, naturalmente, no utilizaba estas frases de manera «corriente»; las utilizaba para hacer una afirmación filosófica. No estaba informando a los lectores de que tenía dos manos; intentaba refutar el escepticismo filosófico. En este punto Wittgenstein tenía muy claro que Moore había fracasado:

Cuando los filósofos escépticos dicen: «No lo sabes» y Moore replica: «Lo sé», su réplica es bastante inútil, a menos que les asegure que él, Moore, no tiene ninguna duda. Pero no es ésa la cuestión.

La propia opinión de Wittgenstein acerca del escepticismo seguía siendo la que había expresado sucintamente en el *Tractatus*: «El escepticismo no es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse.» Y es en relación con esta opinión del escepticismo con la que veía algo filosóficamente interesante en las «proposiciones de sentido común» de Moore. No eran ejemplos de «un conocimiento cierto» de algo, sino, por contra, ejemplos de casos en los que la duda es absurda. Si pudiéramos dudar seriamente de que Moore tenía dos manos, no habría razón para no dudar de todo, incluida la fiabilidad de nuestros sentidos. Y en este caso, todo el sistema dentro del cual suscitamos dudas y las respondemos se derrumbaría: «Ciertas proposiciones pertenecen a mi “marco de referencia”. Si yo renunciara a *ellas*, no podría juzgar *nada*.» Una proposición de éstas podría ser: «Eso es un árbol», dicho mientras se está de pie delante de un árbol:

Si caminara hasta el árbol y no pudiera tocar nada, entonces podría perder la confianza en todo lo que mis sentidos me indican... Moore decía «Sé que hay un árbol», en parte debido a que si resultara que *no* hay un árbol, tendría que «abandonar».

La idea de que existen ciertos juicios (entre ellos, algunas de las afirmaciones de sentido común de Moore) que pertenecen a nuestro marco

de referencia, y de los que no se puede dudar razonablemente, fue desarrollada por Wittgenstein en la obra que escribió durante los dieciocho meses que le quedaban de vida y posteriores a su estancia en Estados Unidos.¹

A principios del trimestre de otoño, Malcolm llevó a Wittgenstein a un encuentro de estudiantes de filosofía ya graduados de la Cornell University. Su presencia, ha recordado John Nelson, causó un tremendo impacto. «Justo antes de que comenzara la reunión», escribe Nelson, «Malcolm apareció por el pasillo»:

Se apoyaba en su brazo un hombre delgado y viejo, vestido con una cazadora y unos viejos pantalones del ejército. Si no hubiera sido por su cara, llena de inteligencia, podía haberse tomado por algún vagabundo que Malcolm había recogido en la carretera y decidido salvar del frío. ... Me incliné hacia Gass y le susurré: «Ése es Wittgenstein.» Gass pensó que yo estaba bromeando y dijo algo como: «Deja de tomarme el pelo.» Y entonces entraron Malcolm y Wittgenstein. [Gregory] Vlastos fue presentado, leyó su ensayo y finalizó. Black, que moderaba esa reunión, se puso en pie y se volvió hacia su derecha y quedó claro, para sorpresa de todos... que estaba a punto de dirigirse al viejo desaharrado que Malcolm había traído a la reunión. A continuación pronunció unas palabras asombrosas; Black dijo: «Me pregunto si sería tan amable, profesor Wittgenstein...» Bueno, cuando Black dijo «Wittgenstein», un sonoro murmullo surgió al instante de entre los presentes. Debéis recordar que «Wittgenstein» era un nombre misterioso y que imponía respeto en el mundo filosófico de 1949, y en particular en Cornell. El murmullo que surgió fue el mismo que habría surgido si Black hubiera dicho: «Me pregunto si sería tan amable, señor Platón...»

Poco después de esta reunión, Wittgenstein cayó enfermo y fue ingresado en un hospital para ser examinado. Ya había reservado su pasaje de vuelta a Inglaterra para octubre, y le daba miedo tener que quedarse en Estados Unidos a resultas de una operación. Tenía miedo de que, igual que a Mining, le descubrieran un cáncer, y de tener que quedarse postrado en la cama por el resto de su vida. Un día antes de entrar en el hospital, y presa de una gran excitación, le dijo a Malcolm:

No quiero morir en América. Soy europeo... quiero morir en Europa.. Qué tonto me he vuelto.

Sin embargo, el examen médico no reveló nada serio, y durante las dos semanas siguientes se recobró lo suficiente como para regresar a In-

1. Esta obra se ha publicado con el título de *Sobre la certeza*.

glaterra tal como había planeado, llegando a Londres a finales de octubre. Su plan inicial era pasar unos días en Cambridge con Von Wright, y luego regresar al Hotel Ross de Dublín. Poco después de llegar a Londres, sin embargo, cayó enfermo otra vez, y hasta el 9 de noviembre no fue capaz de ir a Cambridge, todavía demasiado enfermo como para considerar el viaje a Dublín.

Drury le había dicho a Wittgenstein que si alguna vez necesitaba ver a un médico mientras estuviera en Cambridge acudiera a la consulta del doctor Edward Bevan. Drury había conocido a Bevan durante la guerra, en la que habían estado en la misma unidad del ejército, y se había quedado impresionado por su talento. Por casualidad, Bevan era el médico de cabecera de Von Wright. Así pues, poco después de su llegada a Cambridge, Wittgenstein fue examinado por el doctor Bevan. El diagnóstico final se le dijo el 25 de noviembre: cáncer de próstata.

A Wittgenstein no le afectó en lo más mínimo enterarse de que tenía cáncer. Lo que sí le asombró, sin embargo, fue que se pudiera hacer algo contra la enfermedad. El cáncer de próstata con frecuencia responde a un tratamiento hormonal; a Wittgenstein se le recetó estrógeno. Se le dijo que con la ayuda de la hormona podía esperar vivir otros seis años. «Siento que mi vida haya de ser prolongada de esta manera», le escribió a Rhees: «seis meses de esta medio-vida sería suficiente».

Unos pocos días después de enterarse de que tenía cáncer escribió a Helene, preguntándole si le parecería oportuno que fuera a Viena a estar en la casa familiar de la Alleegasse. «Mi salud es muy mala», le dijo, «y por tanto no puedo trabajar. En Viena espero encontrar paz... Me gustaría tener mi antigua habitación de la Alleegasse (con luz cenital)».

Aunque le advirtió que su salud era mala, y que tendría que pasarse parte del día en cama, no le dijo nada acerca de la naturaleza de la enfermedad. Estaba decidido a que su familia no supiera que tenía cáncer. Antes de marcharse a Viena escribió a Malcolm rogándole que no permitiera que nadie se enterara de su enfermedad: «Esto es de la mayor importancia para mí, pues tengo planeado ir a Viena en Navidad y no quiero que mi familia se entere de cuál es mi verdadera dolencia.»

El 24 de diciembre fue en avión a Viena, y se instaló en su antigua habitación de la Alleegasse. Con Hermine con cáncer y agonizando en la cama, y Wittgenstein exhibiendo en su rostro la inconfundible palidez de un hombre afectado por la misma enfermedad, es improbable que su familia no se imaginara cuál era la verdadera naturaleza de su mal. Sin embargo, Wittgenstein siguió intentando ocultarlo, y le envió un telegrama a Von Wright con el eufemístico mensaje: «LLEGADA A VIENA SALUD Y ÁNIMOS EXCELENTES COMUNÍCASELO A MIS AMIGOS.»

Durante los primeros meses de su estancia, Wittgenstein no escribió nada. Se permitió el lujo de llevar una vida cómoda, para lo cual la casa de su familia estaba admirablemente equipada. En la Alleegasse estaba bien cuidado y bien alimentado, e incluso entretenido. «Hasta ahora no he ido a ningún concierto», le escribió a Von Wright:

pero oigo mucha música. Un amigo mío [Rudolf Koder] toca el piano para mí (muy bien) y una de mis hermanas y él a veces tocan a dúo. El otro día tocaron dos cuartetos de cuerda de Schumann y una sonata de piano a cuatro manos de Mozart.

«Me siento muy feliz y me tratan *muy bien*», le escribió al doctor Bevan. Éste le había escrito hablándole de Ben, y obviamente le había comentado la timidez de este último. «No es tanto *tímido*», explicó Wittgenstein, «como *muy reservado* y *muy reprimido*, en particular antes de conocer *bien* a alguien»:

Ojalá yo fuera capaz de comprender lo realmente importante que es el hecho de que Ben encuentre un trabajo en *Barts*. Él parece considerarlo importante. ¡Pero a mí me gustaría que pudiera salir de Londres! No tengo ni idea de si trabajar en *Barts* es bueno para él. Con esto *no* quiero decir que corra ningún peligro de volverse superficial, o esnob, ni nada de eso. No es ése el peligro. Pero me gustaría que pudiera estar con personas más sencillas y más amables, a las que pudiera abrirse, o se volverá más y más retraído.

En las cartas a su médico, Wittgenstein se explayaba un poco sobre su estado de salud. Era, tal como uno esperaría (especialmente en el invierno austríaco —«estamos a -15°C , le dijo a Bevan), bastante precario:

Hace poco cogí un resfriado bastante desagradable, acompañado de problemas estomacales; me temo que estuve a punto de tener que ir al médico y eso me preocupó mucho, pero se pasó solo y estoy casi como nuevo.

Naturalmente, sólo podía sentirse «como nuevo» en la medida en que fuera capaz de filosofar. «Los colores nos incitan a filosofar. Quizá eso explique la pasión de Goethe por la teoría de los colores», había escrito en 1948, y en enero de 1950 era exactamente con la intención de incitarse a sí mismo a filosofar con la que comenzó a leer la *Farbenlehre* (Teoría de los colores) de Goethe. «En parte resulta aburrida y repulsiva, pero en algunos aspectos es muy instructiva y filosóficamente interesante», le dijo a Von Wright. Su mérito principal, tal como se lo expresó a Malcolm, era que «me estimula a pensar».

Con el tiempo también le estimuló a escribir. Ha sobrevivido una breve serie de veinte observaciones inspiradas por la *Farbenlehre* de Goethe, presumiblemente escritas durante lo que fue la última visita de Wittgenstein a Viena. Ahora se han publicado como la segunda parte de *Sobre el color*.

En ellas Wittgenstein relacionan la teoría del color de Goethe, al igual que anteriormente había relacionado otras obras científicas de éste, con sus propias investigaciones filosóficas. Contrariamente al propio

Goethe, que veía su teoría como una afortunada refutación de la teoría óptica de Newton, Wittgenstein tenía claro que, fuera cual fuera el interés de la teoría, no era una aportación a la física. Se trataba más bien de una investigación *conceptual*. Desde el punto de vista de Wittgenstein, esto la hacía más interesante:

Puede que encuentre interesante las cuestiones científicas, pero nunca han llegado a absorberme del todo. Eso sólo lo han conseguido las cuestiones conceptuales y estéticas. En el fondo soy indiferente a la solución de los problemas científicos; pero no a los del otro tipo.

Con toda seguridad, los estudios de Goethe, al igual que las investigaciones científicas, estaban basados en meticulosas observaciones, pero éstas no permitían elaborar leyes que explicaran nada. Sin embargo, a partir de ellas se podían clarificar ciertos conceptos. Tomemos, por ejemplo, la proposición: «Mezclar un color con el blanco rebaja la intensidad del color; pero no ocurre lo mismo si se mezcla con el amarillo.» ¿Qué tipo de proposición es ésta?

Tal como yo lo veo, no puede ser una proposición de física. Aquí, la tentación de creer en una fenomenología, algo a medio camino entre la ciencia y la lógica, es muy grande.

No puede ser una proposición de física porque lo contrario no es falso, sino absurdo: «Si alguien se encontrara con que no es así, no sería porque hubiera experimentado lo contrario, sino porque nosotros no le comprendemos.» Por tanto, analizar esta proposición (y otras como ésta) no es clarificar una afirmación, ya sea física o fenomenológica; es clarificar ciertos conceptos («color», «intensidad del color», «blanco», etc.). Así,

El análisis fenomenológico (tal como por ejemplo Goethe lo había aplicado) es un análisis de conceptos, y no puede estar de acuerdo ni en contradicción con la física.

El 11 de febrero murió Hermine. «Desde hace tres días esperábamos su fin», le escribió Wittgenstein a Von Wright al día siguiente. «No fue ningún golpe.»

Su salud, mientras tanto, seguía mejorando, y era capaz de verse con Elizabeth Anscombe (que se encontraba en Viena perfeccionando su alemán para traducir la obra de Wittgenstein) dos o tres veces por semana. Anscombe actuó como un estímulo más en sus intentos de recuperar su capacidad para el trabajo filosófico. En un encuentro de la Sociedad Universitaria Austríaca de Alpbach, Anscombe había conocido a Paul Feyerabend, que entonces era estudiante en la Universidad de Viena. Le prestó a Feyerabend los manuscritos de Wittgenstein y los discutió con él. Por

entonces Feyerabend era miembro del Círculo Kraft, un club informal de filosofía fundado por estudiantes universitarios insatisfechos con lo que se enseñaba en los cursos oficiales. Era exactamente el tipo de reunión informal en la que Wittgenstein se sentía capaz de discutir de filosofía en público, y con el tiempo se le convenció para que asistiera. Feyerabend recuerda:

Wittgenstein, que tardó bastante en decidirse y que luego apareció una hora tarde, ofreció una actuación impresionante y pareció preferir nuestra irrespetuosa actitud a la servil admiración que encontraba en todas partes.

Esta sesión del Círculo Kraft es probablemente la única reunión pública de filósofos a la que Wittgenstein asistió mientras estuvo en Viena. Sus encuentros regulares con Anscombe, sin embargo, probablemente contribuyeron a «incitarle a filosofar». Además de las veinte observaciones acerca de la teoría del color de Goethe, existe también una serie de sesenta y cinco observaciones que prosiguen el tema de sus conversaciones con Malcolm. Éstas han sido publicadas con el título de *Sobre la certeza*. En ellas Wittgenstein insiste en que, al igual que la Paradoja de Moore, la «Defensa del sentido común» de Moore es una aportación a la lógica. Pues: «todo lo que es descriptivo en un juego de lenguaje pertenece a la lógica».

La línea de pensamiento que encontramos aquí nos recuerda de modo asombroso al *Tractatus* (tal como el propio Wittgenstein reconoce en *Sobre la certeza*). La idea es que, si lo contrario de una proposición tiene sentido, entonces el que esa proposición pueda verse como una hipótesis empírica es verdadero o falso dependiendo de la manera como las cosas ocurran en el mundo. Pero si lo contrario de esa proposición no tiene sentido, entonces la proposición no describe el mundo, sino nuestro sistema conceptual: forma parte de la lógica.

De este modo: «Existen los objetos físicos» no es una proposición empírica, pues su opuesto no es falso, sino incomprensible. Del mismo modo, si Moore levanta las dos manos y nuestra reacción es decir: «Las manos de Moore no existen», nuestra afirmación no puede considerarse falsa, sino ininteligible. Pero si esto es así, entonces estas «proposiciones de referencia» no describen un corpus de conocimiento; describen la manera en que comprendemos el mundo. En este caso, no tiene sentido afirmar, como hace Moore, que sabe con certeza que son verdaderas:

Si concebimos «Yo sé, etc.» como una proposición gramatical es obvio que el «Yo» no puede ser importante. Lo que, en el fondo, quiere decir: «No hay, en este caso, ninguna duda», o «La expresión "No lo sé" carece aquí de sentido». Por supuesto, de ello se sigue que «Yo sé» tampoco tiene sentido.

Existe un paralelo importante entre estas observaciones acerca de Moore y las que se refieren a Goethe. En ambos casos, el interés de Wittgenstein es señalar que lo que parecen proposiciones de la experiencia deberían verse de hecho como proposiciones gramaticales, descriptivas no de nuestra experiencia, sino del marco de referencia dentro del cual puede describirse nuestra experiencia. En cierto modo, su discusión de ambas es la aplicación de una verdad general enunciada en sus *Investigaciones*:

Si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación, debe existir un acuerdo no sólo en las definiciones, sino también (por extraño que suene) en los juicios. Esto parece abolir la lógica, pero no es así.

Afirmaciones como: «Mezclar un color con el blanco rebaja la intensidad del color» y: «La tierra ha existido durante mucho tiempo» son ejemplos de tales juicios. Reconocerlas como tales no anula la lógica, sino que la expande considerablemente y la complica, de manera que llega a incluir dentro de sus dominios discusiones, por ejemplo, como la de la teoría de los colores de Goethe y la de la «Defensa del sentido común» de Moore.

Lo escrito en Viena no es más que el inicio de estas discusiones. Comparado con lo escrito en Dublín el año anterior, es algo bastante insípido. Carece de la aforística comprensión de esos textos, y no contiene las metáforas asombrosamente imaginativas que caracterizan lo mejor de Wittgenstein. Muestra, sin embargo, que a medida que la salud de Wittgenstein se recuperaba gradualmente, ocurría lo mismo con su capacidad para escribir filosofía.

Wittgenstein abandonó Viena el 23 de marzo y regresó a Londres, donde se quedó una semana en casa de la mujer de Rush Rhees, Jean, en Goldhurst Terrace. Escribió que estar de nuevo en Inglaterra era «lamentable». El orden que imperaba le parecía «repugnante». La gente parecía muerta; toda chispa de vida se había extinguido.

El 4 de abril volvió a la casa de Von Wright en Cambridge, y allí se encontró con que le aguardaba una invitación de la Universidad de Oxford para impartir un cursillo sobre John Locke durante 1950. Se trataba de una serie anual de prestigiosos y bien pagados cursillos que tradicionalmente impartían distinguidos filósofos visitantes. A pesar del interés financiero (le ofrecían 200 libras) la oferta no le tentó. Se le dijo que habría un público de más de doscientos estudiantes, y que no habría discusiones durante las conferencias. Ninguna de las dos condiciones podía ser menos de su agrado. Le dijo a Malcolm: «No creo que dar conferencias formales ante un público tan amplio sea de algún provecho.»

Preocupado porque el dinero de Wittgenstein se le acabara pronto, Malcolm se dirigió a la Fundación Rockefeller en su nombre. Le dijo a

Wittgenstein que había conseguido interesar al director de la fundación, Chadbourne Gilpatrick, en la posibilidad de concederle una beca de investigación. La gratitud de Wittgenstein estuvo atemperada por una valoración de sí mismo extraordinariamente honesta. Naturalmente había razones para aceptar la beca:

La idea de vivir donde quiero, de no tener que ser una molestia para otros, de hacer filosofía cuando mi naturaleza me empuja a hacerlo, es desde luego agradable para mí, como lo sería para todo aquel que quiera hacer filosofía.

Pero, le dijo a Malcolm, no podía aceptar el dinero a menos que la Fundación Rockefeller «sepa toda la verdad sobre mí»:

La verdad es ésta: a) No he podido hacer ningún trabajo bueno y sistemático desde principios de marzo de 1949. b) Incluso antes de esa fecha, no pude trabajar *bien* durante más de seis o siete meses al año. c) Con la edad, mis pensamientos pierden fuerza notablemente, cristalizan más raramente y me canso con mucha más facilidad. d) Mi salud es algo débil debido a una ligera y persistente anemia que me hace propenso a las infecciones. Esto, a su vez, disminuye las posibilidades de hacer un trabajo realmente bueno. e) Aunque me es imposible hacer predicciones definitivas, me parece probable que mi mente nunca vuelva a funcionar tan vigorosamente como, pongamos, hace catorce meses. f) No puedo prometer publicar nada durante mi vida.

Le pidió a Malcolm que le enseñara la carta a los directores de la fundación. «Obviamente es imposible aceptar una beca bajo falsas apariencias, y *podría* ser que tú, sin intención, hubieras presentado mi caso bajo una perspectiva demasiado halagüeña.» «Creo», añadía, «que mientras viva, y con la frecuencia que me permita mi estado mental, seguiré pensando en problemas filosóficos e intentaré escribir sobre ellos»:

También creo que gran parte de lo que escribí en los últimos quince o veinte años puede ser de interés para la gente cuando se publique. Pero sin embargo es perfectamente posible que todo lo que voy a producir a partir de ahora sea flojo, sin inspiración ni interés.

Cuando ocho meses más tarde Gilpatrick le visitó, Wittgenstein le dijo: «en mi estado actual de salud y de embotamiento intelectual no puedo aceptar una beca».

Atribuyó su «embotamiento intelectual» en parte a los estrógenos que tomaba para aliviar los síntomas del cáncer. Mientras los tomaba le parecía muy difícil alcanzar la intensa concentración necesaria para escribir filosofía. «Trabajo algo», le dijo a Malcolm el 17 de abril, «pero me quedo atascado en cosas simples y casi todo lo que escribo es flojo.»

El trabajo en cuestión constituye la tercera parte de *Sobre el color*, y es una continuación de las observaciones sobre la *Farbenlehre* de Goethe que escribió en Viena. En algunos aspectos confirma lo que Wittgenstein decía de esas páginas: es un intento repetitivo y bastante fatigoso de clarificar la «lógica de los conceptos del color», en particular los conceptos de «color primario», «transparencia» y «luminosidad». La insatisfacción de Wittgenstein con estos textos es manifiesta: «Esto acerca de lo que escribo tan tediosamente puede que le resulte obvio a alguien cuya mente sea menos decrepita.» Sin embargo, contiene un rechazo maravillosamente sucinto de las observaciones de Goethe acerca de las características generales de diversos colores:

El mismo tema musical posee un carácter diferente si se toca en una tonalidad mayor o menor, pero es completamente erróneo hablar del carácter de la tonalidad menor en general. (En Schubert, la tonalidad mayor con frecuencia suena más triste que la menor.)

Y de este modo creo que no tiene ningún valor y no sirve de nada hablar de las características de los colores individuales a la hora de comprender la pintura. Cuando lo hacemos, realmente estamos pensando en usos especiales. Que el verde como color de un mantel tenga este efecto, y el rojo ese otro, no nos permite extraer ninguna conclusión de su efecto en un cuadro.

Imaginemos a alguien señalando el iris de una cara de Rembrandt y diciendo: «La pared de mi habitación debe pintarse de este color».

Fue mientras estaba con los Von Wright, en abril de 1950, cuando se tomaron las últimas fotografías de Wittgenstein. Le muestran a él y a Von Wright sentados juntos en sillas plegables, ante una sábana. Este extraño decorado, como recuerda K. E. Tranøj (autor de las fotografías), fue idea del propio Wittgenstein:

A finales de la primavera de 1950, fuimos a tomar el té con los Von Wright y salimos al jardín. Era un día soleado, y le pregunté a Wittgenstein si podía sacarle una foto. Dijo que sí, que podía, si le permitía sentarse de espaldas al objetivo. No puse ninguna objeción y fui a buscar la cámara. Mientras tanto, Wittgenstein había cambiado de opinión. Había decidido que le retratara al estilo de una fotografía de pasaporte, y Von Wright tenía que sentarse junto a él. De nuevo estuve de acuerdo, y Wittgenstein se fue a buscar la sábana de su cama; no aceptó el que Elizabeth Von Wright le diera una sábana limpia del armario. Wittgenstein extendió la sábana, colgándola delante de la terraza, y colocó dos sillas.

El 25 de abril, Wittgenstein se fue de Cambridge y se trasladó a la casa de Elizabeth Anscombe de St John Street, Oxford. «Me gusta estar con los Von Wright», le dijo a Malcolm, «pero los dos niños son alborotadores y necesito tranquilidad.» En casa de Anscombe ocupó una habitación en el

segundo piso: la planta baja estaba ocupada por Frank y Gillian Goodrich, y la primera por Barry Pink. Poco después de mudarse le dijo a Von Wright: «La casa no es muy ruidosa, pero tampoco muy tranquila. No sé si me quedará. Los huéspedes parecen todos bastante agradables, e incluso uno de ellos es muy agradable.»

El «muy agradable» era Barry Pink, quien por entonces asistía a la facultad de filosofía y letras. Sus intereses eran muchos y variados: «Pink quiere sentarse en seis taburetes al mismo tiempo», comentó una vez Wittgenstein, «pero sólo tiene un culo.» Durante mucho tiempo, Pink había sido amigo de Yorick Smythies y, al igual que Smythies y Anscombe, se había convertido al catolicismo. Encontró en Wittgenstein a alguien dispuesto y capaz de conversar con él acerca de todo lo que le interesaba: arte, escultura, cantería, construcción de máquinas, etc.

Los dos paseaban juntos por Oxford, y durante una época se tuvieron bastante confianza. Podían discutir sus pensamientos, sentimientos y vidas respectivas con bastante franqueza. Discutían, por ejemplo, la tendencia a ocultar la verdadera naturaleza. En relación a esto, Pink le preguntó a Wittgenstein si creía que su obra como filósofo, incluso el hecho de que fuera filósofo, tenía algo que ver con su homosexualidad. Lo que estaba aquí implícito era que la obra de Wittgenstein como filósofo podría, en cierto modo, haber sido un dispositivo para ocultar su homosexualidad. Wittgenstein rechazó esa pregunta con cólera: «¡Desde luego que no!»

Wittgenstein planeaba pasar el verano en Noruega con Ben, quien estudiaba el último año de medicina en el Bart's de Londres. En julio, sin embargo, Ben suspendió su último examen, de modo que tuvo que quedarse todo el verano en Londres estudiando para la «repeca» de septiembre. Sus vacaciones quedaron pospuestas hasta otoño, y Wittgenstein se quedó en Oxford durante el verano, dedicándose a proseguir las observaciones sobre el color que había iniciado en Cambridge.

En el mismo cuaderno manuscrito donde se encuentran las observaciones sobre el color hay una serie de comentarios sobre Shakespeare, que han sido publicados en *Observaciones*. Hacía tiempo que a Wittgenstein le preocupaba su incapacidad para apreciar la grandeza de Shakespeare. En 1946, por ejemplo, había escrito:

Es extraordinario lo difícil que nos resulta creer algo cuya verdad no vemos por nosotros mismos. Cuando, por ejemplo, oigo las expresiones de admiración hacia Shakespeare manifestadas por hombres distinguidos a lo largo de varios siglos, no puedo desembarazarme de la sospecha de que alabarle ha sido siempre lo convencional; aunque tenga que decirme a mí mismo que no es así. Hace falta la autoridad de Milton para convencerme. Doy por sentado que él era incorruptible. Pero, naturalmente, con esto no quiero decir que no crea que una gran parte de los elogios que se han prodigado, y todavía se prodigan, a Shakespeare se le hayan dedicado sin comprenderle y por razones equívocas por parte de miles de profesores de literatura.

Una de las dificultades que tenía a la hora de aceptar a Shakespeare como un gran poeta era que le desagradaban muchas de sus metáforas y símiles: «Los símiles de Shakespeare son, en un sentido ordinario, malos. De manera que si no son todos igual de buenos —y no sé si lo son o no— debe de existir una ley para ellos.» Un ejemplo que discutía con Ben era la utilización de un rastrillo como metáfora para los dientes en el monólogo de Mowbray en *Ricardo II*: «Dentro de mi boca habéis encerrado mi lengua/ Doble rastrillo con mis dientes y labios.»

Una dificultad más global era la aversión de Wittgenstein hacia la cultura inglesa en general: «Creo que si uno quiere disfrutar de un escritor debe gustarle la cultura a que pertenece. Si a uno le es indiferente o desagradable, la propia admiración se enfría.» Esto no impedía que Wittgenstein admirara a Blake o a Dickens. La diferencia es que, en Shakespeare, Wittgenstein no podía ver a un escritor al que admirara como ser humano.

Sólo podría quedarme asombrado ante Shakespeare; nunca hacer nada con él...

«El gran corazón de Beethoven»..., nadie podría hablar del «gran corazón de Shakespeare»...

No creo que Shakespeare hubiera sido capaz de reflexionar sobre el «destino del poeta».

Tampoco puedo verle como un profeta ni como un maestro para la humanidad.

La gente se lo queda mirando asombrada, casi como si fuera un espectacular fenómeno natural. No tienen la sensación de que tal cosa les ponga en contacto con un gran *ser humano*. Más bien con un fenómeno.

En Dickens, por otra parte, Wittgenstein hallaba a un escritor inglés al que podía respetar por su «buen arte universal», en el sentido tolstoiano de que su arte es inteligible para cualquiera, y que se adhiere a las virtudes cristianas. Cuando Fouracre volvió de Sumatra, Wittgenstein, como regalo un tanto tardío de Navidad, le dio una edición de bolsillo de *Un cuento de Navidad*, encuadernado en cuero verde y forrado de alegres pegatinas de «Feliz Navidad». Naturalmente, la elección del libro es significativa. F. R. Leavis recuerda que Wittgenstein se sabía *Un cuento de Navidad* prácticamente de memoria, y que el libro, de hecho, aparece en el tratado de Tolstói titulado *¿Qué es el arte?*, incluido en la más alta categoría artística, la «que fluye desde el amor de Dios». De este modo se trata de un regalo muy apropiado, dentro del contexto de una amistad que sobrepasa en la vida de Wittgenstein como un raro ejemplo de su respeto tolstoiano por «el hombre común», ejemplificado en el sencillo y franco afecto por un trabajador corriente.

A finales de verano de 1950, Wittgenstein reanudó sus observaciones

sobre la significación filosófica de las «proposiciones de sentido común» de Moore. Éstas constituyen ahora las observaciones 65-299 de *Sobre la certeza*. En ellas Wittgenstein elabora la idea de que las afirmaciones de Moore tienen la peculiaridad de que su negación no es sólo falsa, sino incomprensible:

Si Moore expresara lo contrario de aquellas proposiciones que declara ciertas, no sólo no compartiríamos su opinión, sino que le tomaríamos por loco.

De este modo: «Si doy como ciertas afirmaciones falsas, es incierto que las comprenda.» Moore nos da ejemplos de tales afirmaciones. Otro ejemplo podría ser el saber dónde vive uno:

He vivido durante meses en la dirección A, he leído el nombre de la calle y el número de la casa innumerables veces, he recibido innumerables cartas y he dado esta dirección a innumerables personas. Si me equivoco al respecto, mi error será sólo un poco menos grave que si creyera (falsamente) que escribía en chino y no en alemán.

Si un buen día un amigo mío imaginara que había vivido durante largo tiempo en tal y tal lugar, etc., etc., yo no lo consideraría un *error*, sino una perturbación mental, quizá transitoria.

Un error se vuelve, para nosotros, una perturbación mental cuando contradice no sólo esta o esa proposición que consideramos verdadera, sino todo el marco de referencia que da sentido a nuestras creencias. La única ocasión en que Wittgenstein considera que Moore podría afirmar con propiedad: «Sé que no he abandonado la superficie de la tierra» sería aquella en que se encontrara delante de ciertas personas que actuaran dentro de un marco de referencia totalmente distinto.

Podría imaginarme a Moore capturado por una tribu de salvajes, y que éstos mostraran sus sospechas de que procedía de algún lugar situado entre la Tierra y la Luna. Moore les dice que sabe que, etc, etc, pero no es capaz de fundamentar su seguridad, dado que tienen ideas fantásticas sobre la capacidad de volar de los hombres y no saben nada de física. Ésta sería una buena ocasión para hacer aquel enunciado.

Pero este ejemplo indica que un marco de referencia distinto no es necesariamente una prueba de locura. En 1950 era absurdo suponer que alguien podría salir al espacio exterior y volver a la tierra. Ahora nos hemos acostumbrado a esa idea. Los marcos de referencia cambian, tanto dentro de diferentes culturas como dentro de la misma cultura en épocas distintas.

Esto, de todos modos, no es un argumento en contra de Wittgenstein. Por el contrario, pone énfasis en que un marco de referencia no puede

justificarse ni probarse que sea correcto; proporciona los límites dentro de los cuales tienen lugar la justificación y la demostración.

Todo lo que he visto u oído me confirma que nunca persona alguna se ha alejado mucho de la tierra. En mi imagen del mundo, nada habla a favor de lo contrario.

Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y a partir del cual distingo lo verdadero de lo falso.

Los marcos de referencia cambian: lo que una vez fue rechazado como absurdo puede ser aceptado ahora; certezas sólidas e inamovibles se desmoronan y son abandonadas. Sin embargo, para que las cosas tuvieran sentido era necesario algún marco de referencia, y, dado éste, tiene que haber una distinción entre las proposiciones que, utilizando ese marco de referencia, describen el mundo y aquellas que describen el propio marco de referencia, aunque esta distinción no permanezca siempre fija en el mismo lugar.

... el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya distinción precisa entre una cosa y otra.

Sin embargo, no tenemos por qué considerar tribus salvajes imaginarias para encontrar ejemplos de gente cuya imagen del mundo es fundamentalmente distinta a la nuestra:

Sí, creo que todos tenemos dos progenitores humanos; sin embargo, los católicos creen que Jesús sólo tuvo una madre humana. Y otros podrían creer, ignorando toda la evidencia en contra, que hay hombres que no tienen padres. Los católicos creen que una oblea, en circunstancias determinadas, cambia completamente de naturaleza, y, al mismo tiempo, también creen que todas las pruebas contradicen ese hecho. Por lo tanto, si Moore dijera: «Sé que esto es vino y no sangre», los católicos le llevarían la contraria.

Esta observación fue provocada posiblemente por una conversación acerca de la transubstanciación, que Wittgenstein mantuvo con Anscombe en esa época. Parece ser que le sorprendía oírle decir a Anscombe que realmente era una creencia católica el que «en ciertas circunstancias una oblea cambia completamente de naturaleza». Presumiblemente, es un ejemplo de lo que tenía en mente cuando le comentó a Malcolm acerca de Anscombe y Smythies: «Posiblemente yo no podría llegar a creer todo lo que ellos creen.» Tales creencias no encontraban

cabida en su propia imagen del mundo. Su respeto por el catolicismo, sin embargo, le impedía verlas como errores o como «trastornos mentales pasajeros».

«Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Ante todo, es el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones.» No hay razón por la que una fe religiosa no pueda proporcionar este sustrato, ni por la que unas creencias religiosas no puedan ser parte del «trasfondo que me viene dado y a partir del cual distingo lo verdadero de lo falso». Pero para esto puede que sea necesaria una instrucción y educación ciento por ciento religiosa: «Quizá uno podría “convencer a alguien de que Dios existe” por medio de una determinada educación, conformando su vida de esta y esa manera.»

Pero ¿cómo podemos comprender una creencia religiosa cuando falta esa educación? Parece ser que Wittgenstein creía que, en algunos casos (el suyo, por ejemplo), la vida podía llevar a algunas personas hacia el concepto de Dios:

La vida puede educarnos para creer en Dios. Y también actúan así las experiencias; pero no quiero decir que sean las visiones y otras formas de experiencias las que nos muestran la «existencia de este ser», sino por ejemplo distintos tipos de sufrimiento. Y no nos muestran a Dios como un objeto, ni nos permiten conjeturar acerca de él. Experiencias, pensamientos; la vida puede llevarnos a este concepto.

Entonces es quizá similar al concepto de «objeto».

Naturalmente, en este caso, la forma que toma esta fe no tiene nada que ver con la aceptación o la comprensión de las doctrinas católicas de la Concepción de la Virgen o de la transubstanciación. Por contra, nos lleva hacia una determinada actitud:

La actitud en cuestión toma en serio un determinado asunto, y luego, más allá de cierto punto, ya no lo considero serio, sino que mantiene que otra cosa es más importante.

Así que alguien, por ejemplo, podría decir que es un asunto muy serio el que tal y tal persona hayan muerto antes de completar cierta obra; y aun así, en otro sentido, eso no importa nada. En este punto uno utiliza las palabras «en un sentido más profundo». De hecho, me gustaría decir que en este caso *también* las palabras que pronuncias o las que crees que pronuncias no son lo que importa, sino cómo cambia su sentido en distintas etapas de tu vida. ¿Cómo sé que dos personas quieren decir lo mismo cuando dicen que creen en Dios? Y lo mismo por lo que se refiere a la creencia en la Trinidad. Una teología que insiste en el uso de *ciertas* palabras y frases *concretas*, y proscribiera otras, no aclara nada (Karl Barth). Uno podría decir que gesticula con las palabras, porque quiere decir algo y no sabe cómo expresarlo. *La práctica* es lo que da sentido a las palabras.

El ejemplo de Wittgenstein en el segundo párrafo no es, naturalmente, arbitrario. Pero si, como queda implícito, el que acabe las *Investigaciones filosóficas* antes de morir no es lo que importa, entonces ¿qué es esa «otra cosa» que, «en un sentido más profundo», es aún más importante?

La respuesta parece ser: su reconciliación con Dios. En otoño, Wittgenstein le pidió a Anscombe que le presentara a un sacerdote «no filosófico». No quería discutir los puntos más sutiles de la doctrina cristiana; quería conocer a alguien cuyas creencias religiosas hubieran cambiado su vida. Le presentó al padre Conrad, el sacerdote dominico que había instruido a Smythies durante su conversión al catolicismo. Conrad fue dos veces a casa de Anscombe para hablar con Wittgenstein. «Él quería», recuerda Conrad, «hablar con un sacerdote en cuanto que sacerdote, y no deseaba discutir problemas filosóficos»:

Sabía que estaba muy enfermo, y quería hablar acerca de Dios, creo que con la perspectiva de regresar completamente a su religión, pero de hecho creo que sólo tuvimos dos conversaciones acerca de Dios y del alma, y en términos bastantes generales.

Anscombe, sin embargo, duda que Wittgenstein quisiera ver a Conrad «con la perspectiva de regresar completamente a su religión», si por eso Conrad se refería a que Wittgenstein quería regresar a la Iglesia católica. Y, dadas las afirmaciones explícitas de éste en el sentido de que sería incapaz de creer ciertas doctrinas de la Iglesia católica, parece razonable aceptar las dudas de Anscombe.

En septiembre Ben aprobó el examen final de repesca, lo que le permitió unirse a Wittgenstein para emprender su pospuesto viaje a Noruega. En la primera semana de octubre, por tanto, emprendieron el largo y difícil viaje a la remota cabaña de Wittgenstein junto al fiordo Sogne.

Viajar tan al norte en esa época del año podría haberse considerado un riesgo temerario por parte de Wittgenstein, dado su precario estado de salud. Sin embargo, fue la salud de Ben la que quedó afectada por el frío. Tras haber estado un breve tiempo en Noruega contrajo una bronquitis y tuvo que ser trasladado de la cabaña de Wittgenstein hasta una clínica cercana. Luego los dos se trasladaron a la granja de Anna Rebni, donde pasaron lo que les quedaba de vacaciones.

Ben llevaba con él un ejemplar de la reciente traducción hecha por J. J. Austin de los *Fundamentos de aritmética* de Frege, y mientras estaban en Noruega, él y Wittgenstein pasaron mucho tiempo leyendo y discutiendo la obra de Frege. Wittgenstein comenzó a pensar que después de todo podría ser capaz de vivir de nuevo solo en Noruega y trabajar en filosofía.

A su regreso a Oxford le escribió a Von Wright que, a pesar de la enfermedad de Ben, «disfrutamos enormemente de nuestra estancia»:

El tiempo fue excelente en todo momento, y estuvimos rodeados de la mayor amabilidad. En ese momento decidí que debía regresar a Noruega para trabajar allí. Aquí no tengo verdadera tranquilidad. Si todo va bien, el 30 de diciembre volveré a zarpar hacia Skjolden. No creo que pueda quedarme en mi cabaña, pues el trabajo físico que tengo que hacer es demasiado pesado para mí, pero una vieja amiga me ha dicho que podría quedarme en su granja. Naturalmente no sé si volveré a ser capaz de crear alguna obra decente, pero al menos voy a concederme una verdadera oportunidad. Si no puedo trabajar allí, entonces no puedo trabajar en ninguna parte.

Incluso reservó pasaje en un vapor que debía zarpar de Newcastle a Bergen el 30 de diciembre. Poco antes de Navidad, sin embargo, Anna Rebni le dijo que no podía alojarle. En cualquier caso, Wittgenstein no se hallaba en condiciones de hacer el viaje. Antes de su proyectado viaje a Noruega, fue a ver al doctor Bevan para que le hiciera un reconocimiento, y mientras estaba en casa de éste cayó enfermo y tuvo que permanecer allí todas las Navidades. Sin embargo, nada de esto le hizo desistir de su plan, y después de las vacaciones de Navidad escribió a Arne Bolsstad, otro amigo de Noruega, preguntándole si sabía de algún lugar adecuado en el que pudiera vivir y trabajar aislado. Este intento también resultó infructuoso.

Frustrados sus planes de ir a Noruega, Wittgenstein probó otro de sus refugios favoritos: un monasterio. El padre Conrad lo dispuso todo para que Wittgenstein se instalara en un convento de dominicos, en los Midlands, donde podría vivir como un hermano, haciendo quehaceres domésticos, tales como fregar los platos, y, lo más importante, donde podría estar solo.

En enero de 1951, sin embargo, la salud de Wittgenstein dio al traste con todos estos planes. Necesitaba una constante atención médica. A medida que su estado empeoraba, tenía que desplazarse a Cambridge cada vez con más frecuencia para ver al doctor Bevan. Además de las hormonas que tomaba, se le aplicó un tratamiento con rayos X en el Hospital Addenbrooke.

Sentía un profundo horror ante la idea de morir en un hospital inglés, pero Bevan le prometió que, si era necesario, podía quedarse en su casa y pasar allí sus últimos días. A principios de febrero Wittgenstein decidió aceptar su oferta, de modo que se trasladó a Cambridge, para morir en casa de Bevan: «Storeys End».

27. STOREYS END

Wittgenstein llegó a casa de Bevan resignado ante el hecho de que ya no volvería a trabajar. No había escrito nada desde su visita a Noruega, y ahora que se veía obligado a abandonar la idea de vivir y trabajar en la ladera del fiordo Sogne, su único deseo era que estos últimos e improductivos meses de su vida fueran los menos posibles. «En este momento ni siquiera puedo *pensar* en trabajar», le escribió a Malcolm, «y eso no importa, ¡ojalá no viva demasiado!»

Al principio, Mrs. Bevan estaba un poco amedrentada por Wittgenstein, especialmente después de su primer encuentro, que constituyó una terrible experiencia para ella. Antes de que Wittgenstein se trasladara a su casa, el doctor Bevan le invitó a cenar para presentarle a su mujer. Su marido ya le había advertido que a Wittgenstein no le gustaba la cháchara, y que debía tener cuidado de no decir nada sin pensar. Jugando sobre seguro, ella permaneció en silencio la mayor parte de la velada. Pero cuando Wittgenstein mencionó su visita a Ithaca, ella le interrumpió alegremente: «¡Qué suerte para usted haber estado en América!» En seguida se dio cuenta de que había metido la pata. Wittgenstein la miró fijamente: «¿Qué quiere decir con que he tenido *suerte*?»

Cuando Wittgenstein llevaba allí unos pocos días, sin embargo, ella comenzó a relajarse en su compañía, y con el tiempo se hicieron buenos amigos. Tampoco es que él fuera un huésped particularmente cómodo:

Era muy exigente e inflexible, aunque sus gustos eran muy sencillos. Quedaba *entendido* que su baño estaría a punto, sus comidas a la hora y que los acontecimientos cotidianos seguirían un curso regular.

También quedaba entendido que Wittgenstein no pagaría nada mientras estuviera allí: ni siquiera los artículos apuntados en las listas de la compra que dejaba sobre la mesa para que Mrs. Bevan las recogiera cuando saliera a la calle. Estos artículos incluían comida y libros, y, naturalmente, cada mes, la *Detective Story Magazine* de Street & Smith.

Cuando se hicieron amigos, Wittgenstein y Mrs. Bevan iban andando hasta el pub local a las seis de la tarde como parte de la rutina diaria. Mrs. Bevan recuerda: «Siempre pedíamos dos oportos, uno me lo bebía yo y el

otro él lo derramaba muy divertido sobre una aspidistra: ése fue el único acto deshonesto que le vi hacer.» La conversación con Wittgenstein, a pesar de su primera experiencia con él, era sorprendentemente fácil: «Resultaba extraordinario que jamás discutiera ni intentara discutir conmigo temas que yo no comprendía, de manera que en nuestra relación jamás me sentí inferior o ignorante.» Esto no quiere decir, sin embargo, que el significado de todas las observaciones de Wittgenstein le fuera transparente; quizá la más aforística fue la referente a Peter Geach, el marido de Elizabeth Anscombe. Cuando Mrs. Bevan le preguntó a Wittgenstein cómo era Geach, él replicó solemnemente: «Lee a Somerset Maugham.»

En febrero, Wittgenstein le escribió a Fouracre:

He estado algún tiempo enfermo, unas seis semanas, y tuve que pasar todo el día en cama. No sé cuándo volveré a Londres. Si no tengo oportunidad te lo haré saber y podrías visitarme algún domingo.

No le dice a Fouracre que tiene cáncer, y como su estado empeoró rápidamente poco después de escribirle la carta, es improbable que Wittgenstein volviera a encontrarse con Fouracre en Londres. Pero el solo hecho de que lo insinuara en ese estado ilustra lo importantes que eran para él sus encuentros con ese antiguo colega del Guy.

A final de febrero se decidió que ya no tenía sentido seguir administrándole hormonas y rayos X. Esto, incluso cuando fue acompañado de la noticia de que no esperara vivir más de unos pocos meses, le fue de enorme alivio. Le dijo a Mrs. Bevan: «Ahora voy a trabajar como nunca he trabajado en mi vida.» Lo extraordinario es que tenía razón. Durante los dos meses que le quedaban de vida Wittgenstein escribió más de la mitad (los párrafos numerados del 300 al 676) de las observaciones que ahora constituyen *Sobre la certeza*, y al hacerlo produjo lo que muchas personas consideran el texto más lúcido de toda su obra.

La obra retoma el hilo de la anterior discusión de Wittgenstein acerca de la «Defensa del sentido común» de Moore, explora los temas con mucha mayor profundidad y expresa las ideas de una manera mucho más clara y sucinta que hasta entonces. Incluso cuando se reprende por su falta de concentración, lo hace con un símil divertidamente apropiado: «Filósofo ahora como una vieja que lo pierde todo continuamente y ha de buscarlo a cada momento: primero las gafas, después las llaves...». A pesar de ello, no tenía ninguna duda de que lo que estaba escribiendo sería de interés: «Creo que la lectura de mis notas podría interesar a un filósofo que fuera capaz de pensar por sí mismo. Puesto que, aunque sólo rara vez haya dado en el blanco, podrá reconocer el objetivo que siempre he tenido presente.»

El objetivo que tenía presente era el punto a partir del cual la duda se vuelve absurda: un objetivo contra el que Moore, en su opinión, había

lanzado un disparo inexacto. No podemos dudar de todo, y esto es cierto no sólo por razones prácticas, como el tener poco tiempo o tener cosas mejores que hacer; es cierto por la razón lógica e intrínseca de que: «Una duda sin término no es ni siquiera una duda.» Pero no alcanzamos ese término con afirmaciones que empiezan «Sé...». Tales afirmaciones tienen un uso solamente en el «flujo de la vida»; fuera de él, se nos aparecen como absurdas:

Estoy sentado con un filósofo en un jardín; él dice repetidamente: «Sé que esto es un árbol» mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y le escucha; yo le digo: «Este hombre no está trastornado. Tan sólo filosofamos.»

Llegamos al término de la duda en la práctica: «Los niños no aprenden que los libros existen, que las butacas existen, etc., etc., aprenden a coger los libros, a sentarse en las butacas, etc. etc.» Dudar es una práctica bastante especial, que sólo puede aprenderse tras adquirir una abundante conducta de no-dudar: «Conducta de duda y conducta de no-duda. Sólo se da la primera si se da la segunda.» El avance de estas observaciones consiste en alejar la atención de los filósofos de las palabras, de las frases, y concentrarla sobre las ocasiones en que las utilizamos, en los contextos que les dan su sentido:

En último término, ¿no me inclino cada vez más a decir que la lógica no puede ser descrita? Es preciso tomar en consideración la práctica del lenguaje, entonces puede verse.

Su actitud la resume el verso de Goethe en Fausto: *«Im Anfang war die Tat»* («En el principio fue la acción»), que cita con aprobación y que, con cierta justificación, podría considerarse el lema de *Sobre la certeza*, y, de hecho, de toda la última filosofía de Wittgenstein.

La última observación de *Sobre la certeza* fue escrita el 27 de abril, el día antes de que Wittgenstein perdiera por fin la conciencia. El día anterior había sido su sesenta y dos cumpleaños. Sabía que sería el último. Cuando Mrs. Bevan le regaló una manta eléctrica, diciendo, mientras se la ofrecía: «Que cumpla muchos más», él la miró con dureza y replicó: «No cumpliré ninguno más.» A la noche siguiente, después de que él y Mrs. Bevan regresaran de su paseo nocturno al pub, se puso muy enfermo. Cuando el doctor Bevan le dijo que sólo viviría unos pocos días más, exclamó: «¡Bien!» Mrs. Bevan se quedó con él la noche del 28, y le dijo que sus amigos más íntimos de Inglaterra llegarían al día siguiente. Antes de perder la conciencia, le dijo a Mrs. Bevan: «Dígales que mi vida fue maravillosa.»

Al día siguiente, Ben, Anscombe, Smythies y Drury se reunieron en casa de Bevan para estar con Wittgenstein en su lecho de muerte. Smy-

thies trajo con él al padre Conrad, pero nadie decidía si Conrad debía decir el oficio usual para los agonizantes y darle la extremaunción, hasta que Drury recordó el comentario hecho por Wittgenstein de que esperaba que sus amigos católicos rezaran por él. Esto decidió la cuestión, y todos fueron a la habitación de Wittgenstein y se arrodillaron mientras Conrad recitaba las plegarias pertinentes. Poco después, el doctor Bevan le declaró muerto.

A la mañana siguiente se le enterró según la religión católica en la iglesia de St. Giles de Cambridge. Esa decisión también fue instigada por un recuerdo de Drury. Les dijo a los demás:

Recuerdo que Wittgenstein me habló una vez de un incidente de la vida de Tolstói. Cuando murió el hermano de éste, Tolstói, que era un crítico severo de la Iglesia ortodoxa rusa, envió a buscar al párroco e hizo enterrar a su hermano según el rito ortodoxo. «Eso», dijo Wittgenstein, «es lo que yo habría hecho en un caso similar.»

Cuando Drury mencionó esto, todo el mundo estuvo de acuerdo en que un cura dijera las acostumbradas oraciones católicas junto a su tumba, aunque Drury admite: «Desde entonces me ha inquietado la idea de si hicimos lo correcto.» Drury no se explaya en ello, pero la inquietud surge quizá de si ese relato acerca de Tolstói era pertinente a la ocasión. Pues el sentido del relato es que Tolstói, aunque no era miembro de la Iglesia ortodoxa, tuvo la sensibilidad de respetar la fe de su hermano. Pero en el caso de Wittgenstein ocurre lo contrario: eran Anscombe y Smythies, y no él, quienes pertenecían a la fe católica.

Wittgenstein no era católico. En bastantes ocasiones, tanto en escritos como en conversaciones, dijo que él no podría llegar a creer lo que creen los católicos. Y más importante, tampoco era católico practicante. Y aun con todo no parece desacertada esa decisión de celebrar una ceremonia religiosa en su funeral. Pues, de una manera ciertamente importante, aunque difícil de definir, Wittgenstein había llevado una vida devotamente religiosa.

Unos días antes de su muerte, Drury visitó a Wittgenstein en Cambridge, y éste le comentó: «Es curioso que, aunque sé que ya no voy a vivir mucho más, nunca se me ocurre pensar en una "vida futura". Todo mi interés está todavía en esta vida y en lo que todavía soy capaz de escribir.» Pero si no pensaba en una vida futura, pensaba en cómo podría ser juzgado. Poco antes de morir escribió:

Puede que Dios me diga: «Te juzgo a partir de tus palabras. Tus propias acciones te han hecho estremecer de disgusto cuando has visto que otros las cometían.»

La reconciliación con Dios que Wittgenstein buscaba no fue la de ser aceptado por la Iglesia católica; fue un estado de seriedad e integridad ética que resistiría el examen de su juez más severo, su propia conciencia: «el Dios que mora en mi seno».

APÉNDICE:
EL WITTGENSTEIN DE BARTLEY Y LAS OBSERVACIONES
EN CLAVE

Uno de los libros que en los últimos años más ha estimulado el interés por la vida de Wittgenstein ha sido el breve estudio de W. W. Bartley III, *Wittgenstein*. Se trata de una narración de los «años perdidos» de Wittgenstein, durante los cuales abandonó la filosofía y trabajó como maestro de escuela en la Austria rural. El objetivo principal de Bartley al escribir el libro parece haber sido el de dar relevancia a la significación filosófica de esta parte de la vida de Wittgenstein, y, en particular, a la influencia sobre su filosofía posterior de las teorías educativas del Movimiento de Reforma de la Escuela (el movimiento que dio forma a la política educativa austríaca tras la Primera Guerra Mundial).

El interés del libro de Bartley, sin embargo, ha tendido a centrarse no en sus temas principales, sino casi exclusivamente en las sensacionales afirmaciones acerca de la sexualidad de Wittgenstein que hace al principio. El interés generado por estas afirmaciones es, en mi opinión, desproporcionado, pero me siento obligado a decir algo al respecto. La pregunta que más veces se me formuló mientras escribía este libro fue: «¿Qué vas a hacer con respecto a Bartley?»,..., queriendo decir: ¿Qué respuesta voy a dar en mi libro a las afirmaciones de Bartley acerca de la promiscuidad homosexual de Wittgenstein?

¿Cuáles son esas afirmaciones? Según Bartley, mientras Wittgenstein estudiaba para maestro y vivía en una pensión de Viena, descubrió una zona en el cercano Prater (un gran parque de Viena, quizá análogo al Richmond Park de Londres), donde «unos rudos jóvenes estaban dispuestos a satisfacerle sexualmente». Una vez Wittgenstein hubo descubierto este lugar, mantiene Bartley,

descubrió que, para su horror, apenas podía mantenerse alejado de él. Varias noches por semana huía de sus habitaciones e iba a paso vivo hasta el Prater, poseído, tal como se lo expresó a sus amigos, por un demonio que apenas podía controlar. Wittgenstein se encontró con que prefería el tipo de jóvenes homosexuales francos y rudos que podía encontrar caminando por los senderos y callejas a los jóvenes ostensiblemente más refinados que frecuentaban el Sirk Ecke de la Kärtnerstrasse y los bares vecinos de los confines de la ciudad. (*Wittgenstein*, p. 40 de la versión inglesa)

En un postfacio escrito en 1985 y publicado en una edición revisada de su libro, Bartley aclara una extendida y errónea interpretación de este pasaje. Parece ser que no quería dar a entender que estos «rudos jóvenes» fueran chaperos. Pero, aclarado este malentendido, se atiene a la verdad de lo dicho.

Sin embargo, no aclara el misterio de cómo sabe que es cierto. Ni en la edición revisada del libro ni en la original ofrece ninguna fuente a estas afirmaciones. Simplemente dice que su información se basa en «relatos confidenciales de sus amigos [de Wittgenstein]».

Desde que apareció, el pasaje ha sido objeto de una apasionada y aparentemente irresoluble polémica. Muchas personas que conocieron bien a Wittgenstein se sintieron ultrajadas, y ventilaron su cólera en reseñas y cartas a los periódicos vertiendo desprecio sobre el libro de Bartley y jurando que sus afirmaciones acerca de la sexualidad de Wittgenstein eran falsas: que *tenían* que ser falsas, pues el Wittgenstein que ellos conocieron era incapaz de tales cosas.

Por otro lado, muchos que no conocían a Wittgenstein pero que habían leído su correspondencia publicada y las semblanzas escritas por sus amigos y alumnos se sintieron inclinados a creer lo que Bartley decía; creían, de hecho, que Bartley ofrecía una explicación que permitía comprender la atormentada personalidad de Wittgenstein. Unos pocos (aunque no el propio Bartley) incluso consideraron que esas relaciones sexuales constituían la clave para comprender la filosofía de Wittgenstein. Por ejemplo Colin Wilson en su libro *The Misfits: A Study of Sexual Outsiders* (cuyo tema es la relación entre el genio y la perversión sexual), afirma que sólo después de leer el libro de Bartley creyó comprender la obra de Wittgenstein.

Parece ser que muchas personas encuentran tan natural pensar en Wittgenstein como en un homosexual promiscuo y lleno de remordimiento que tienden a aceptar las afirmaciones de Bartley sin ninguna prueba. De algún modo «encaja» con la imagen que tienen de Wittgenstein: hasta tal punto que la imagen de Wittgenstein vagando lleno de remordimientos por los senderos del Prater en busca de «rudos jóvenes homosexuales» se ha convertido en parte indeleble de su imagen pública. Wittgenstein es, se me dijo una vez, el «Joe Orton de la filosofía».

Otra razón por la que creo que las afirmaciones de Bartley han sido generalmente aceptadas es la extendida impresión de que los amigos de Wittgenstein, y en especial sus albaceas literarios, no admitirían la verdad de tales hechos aunque supieran que eran ciertos. Se cree que se ha corrido un velo sobre el asunto. Uno de los albaceas de Wittgenstein, la profesora Elizabeth Anscombe, dio argumentos a esa opinión cuando, en una carta a Paul Engelmann (publicada en la introducción a *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir* de Engelmann), afirmaba:

Si apretando un botón pudiera haberme asegurado de que la gente no iba a interesarse por su vida personal, habría apretado ese botón.

Más munición la ha proporcionado la actitud de los albaceas con respecto a sus observaciones personales, que Wittgenstein escribió en sus manuscritos filosóficos: los así llamados diarios en clave.

Wittgenstein separó estas observaciones de las filosóficas escribiéndolas en una clave muy simple que aprendió cuando era niño (en la que $a = z$, $b = y$, $c = x$, etc.). La simplicidad del código, y el hecho de que Wittgenstein lo utilizara para escribir instrucciones referentes a la publicación de su obra, sugiere que lo utilizaba no para ocultar a la posteridad lo que estaba diciendo, sino para ocultarlo a alguien que, digamos, mirara por encima del hombro o viera por casualidad el volumen manuscrito encima de una mesa.

Una recopilación de esas observaciones, las menos personales, ha sido publicada bajo el título de *Observaciones*. Las más personales han permanecido inéditas. En una edición en microfilm de los manuscritos completos de Wittgenstein, estas observaciones más personales se han cubierto con trocitos de papel.

Todo esto a) ha aumentado la curiosidad de la gente acerca de qué contienen las observaciones en clave; y b) ha confirmado la opinión de que los albaceas están ocultando algo. Y esto, a su vez, ha contribuido a crear un clima de opinión favorable a la hora de aceptar las, por otras parte extraordinarias, aseveraciones de Bartley. «¡Ajá!», ha pensado la gente. «De modo que esto es lo que Anscombe ha estado ocultando todos estos años!»

El propio Bartley se ha servido de este clima de opinión para defenderse de las acusaciones de difundir falsedades. En el ya mencionado postfacio (que se subtitula «Una respuesta polémica a mis críticos»), afirma que los albaceas están fingiendo cuando expresan su ira contra su libro. Pues todo este tiempo ellos:

... han estado en posesión de unos cuadernos en clave, escritos por el propio Wittgenstein en un código muy simple, y desde hace tiempo descifrados y transcritos, que corroboran mis afirmaciones acerca de su homosexualidad.

De hecho, esto no es cierto. En los textos en clave, Wittgenstein *comenta* su amor por, primero David Pinsent, luego Francis Skinner, y finalmente Ben Richards (todo esto a lo largo de un período de, más o menos, treinta años), y en este sentido «corroboran» su homosexualidad. Pero no corroboran las afirmaciones de Bartley acerca de la homosexualidad de Wittgenstein. Es decir, no dicen ni una palabra de que fuera al Prater a buscar «rudos jóvenes», ni hay nada en ellos que indique que Wittgenstein tuviera un comportamiento promiscuo en ningún momento de su vida. Al leerlos uno tiene la impresión de que era incapaz de tal promiscuidad, pues le incomodaba la menor manifestación del deseo sexual (homosexual o heterosexual).

No demasiadas personas han sido capaces de señalarlo, pues pocas han

llegado a ver los textos en clave. De hecho, la manera en que el propio Bartley habla de «cuadernos en clave» sugiere que su información es también de segunda mano: que de hecho no ha visto las fuentes que menciona. Simplemente *no* existen cuadernos en clave. Las observaciones en clave no están reunidas en dos volúmenes (tal como Bartley parece creer), sino desperdigados por los más o menos ochenta cuadernos que constituyen el *Nachlass* literario y filosófico de Wittgenstein. Esta supuesta «corroboración», por tanto, es totalmente espuria.

De entre los muchos intentos de refutar a Bartley, los más citados son los de Rush Rhees y J. J. Stonborough en *The Human World* (n.º 14, febrero de 1972). En mi opinión no consiguen su objetivo. Rhees, de hecho, ni siquiera intenta refutar a Bartley en el sentido de demostrar que lo que dice Bartley es falso. Lo esencial de su argumento es que, aun cuando lo que dice Bartley sea cierto, es «asqueroso» por su parte repetirlo. El texto de Stonborough, lleno de ampulosidad, de ironía sin gracia y de indignación moral, sólo contiene un endeble argumento: que si Wittgenstein se hubiera comportado tal como sugiere Bartley, le habrían chantajeado. Bartley refuta con gran facilidad este argumento en su postfacio. Al centrarse en la moralidad del libro de Bartley, en lugar de en la veracidad de su información, creo que Rhees y Stonborough han enturbiado el tema y, sin darse cuenta, han dejado que Bartley se salga con la suya.

La única manera efectiva de refutar las afirmaciones de Bartley es mostrar que, o bien la información que recibió era falsa, o malinterpretó la que le dieron. Y antes de intentar tal cosa, hay que saber qué información era ésa. Y esto es algo que Bartley se ha negado resueltamente a revelar.

En todo el libro de Bartley hay indicios de que, al escribirlo, ha tenido acceso a un manuscrito de Wittgenstein que data de los años 1919-1920. La indicación más reveladora tiene lugar en la página 29 (de la edición revisada), cuando cita la narración de un sueño de Wittgenstein y la propia interpretación del sueño por parte de éste. Me parece imposible imaginar que la información de Bartley pueda proceder de otra fuente que no sea la de un documento escrito por el propio Wittgenstein. Si resulta difícil creer que los amigos de Wittgenstein le proporcionaran a Bartley relatos de las excursiones de aquel al Prater, es ya imposible concebir que le dieran narraciones de sueños de Wittgenstein, escritos en primera persona.

Es interesante observar que, en los ya mencionados textos en clave, de vez en cuando Wittgenstein anota y comenta sus sueños (se pueden encontrar tres ejemplos en este libro, en las páginas 261, 263-64 y 399-400). Y la discusión del sueño que cita Bartley, aunque más elaborada que ninguna de las que se conservan, es del todo coherente con el interés que Wittgenstein mostró por las técnicas de interpretación de sueños de Freud en diversas épocas de su vida.

De este modo, hay muchas razones para creer que los relatos de sueños que da Bartley son reales, y, por tanto, existen razones justificadas

para creer que Bartley tuvo acceso a un manuscrito cuya existencia es desconocida a los albaceas literarios de Wittgenstein (de hecho, se les ha ocultado). Los albaceas no tienen ningún manuscrito perteneciente a los años 1919 ni 1920, aunque es bastante probable que existiera alguno.

Si esta hipótesis (y reconozco que esto es pura especulación) es correcta, entonces este manuscrito debe de ser la fuente de los supuestos «episodios del Prater». De modo que le envié una carta a Bartley y le pregunté directamente si existía o no tal manuscrito; sólo dijo que revelar su fuente de información sería traicionar la confianza de alguien, y que no estaba dispuesto a realizar tal deshonestidad. Por tanto considero que esta hipótesis también podría ser falsa.

Al escribir este libro he tenido acceso completamente libre a todos los textos en clave que se hallan en posesión de los albaceas literarios, y permiso para citar cuanto deseara de ellos. He elegido citar todas las observaciones que de algún modo revelan la vida emocional, espiritual y sexual de Wittgenstein. (La discreción, como dijo una vez Lytton Strachey, no es la mejor parte de una biografía.) No he dejado fuera de mi libro nada que pudiera apoyar la extendida idea de que Wittgenstein estaba atormentado por su homosexualidad, aunque creo que tal cosa es una simplificación, y desfigura seriamente la verdad.

Lo que los textos en clave revelan es que Wittgenstein se sentía incómodo, no sólo en lo que respecta a la homosexualidad, sino en relación a la sexualidad misma. El amor, ya sea el de un hombre o una mujer, era algo que apreciaba muchísimo. Lo veía como un don, casi como un don divino. Pero, al igual que Weininger (cuyo *Sexo y carácter* creo que explica claramente gran parte de las actitudes hacia el amor y el sexo implícitas en muchas de las cosas que Wittgenstein dijo, escribió e hizo), distinguía claramente entre amor y sexo. La excitación sexual, tanto homosexual como heterosexual, le turbaba enormemente. Lo veía como algo incompatible con el tipo de persona que quería ser.

Lo que los textos en clave también revelan es hasta qué grado extraordinario la vida amorosa y sexual de Wittgenstein tenía lugar sólo en su imaginación. Esto resulta de lo más evidente en el caso de Keith Kirk (por quien Wittgenstein estuvo obsesionado durante una breve época, considerándolo una «infidelidad» a su amor por Francis Skinner; véanse páginas 390 a 392), pero resulta también evidente en casi todas las relaciones íntimas de Wittgenstein. La manera en que Wittgenstein veía una relación con frecuencia nada tenía que ver con la manera en que la veía la otra persona. Si yo no hubiera conocido a Keith Kirk, habría tenido la casi completa seguridad, a partir de lo que leí en los textos en clave, de que él y Wittgenstein habían tenido algún tipo de «asunto». Tras conocerle, estoy seguro de que todo existió tan sólo en la mente de Wittgenstein.

Si se me permite un giro final a mis especulaciones referentes a Bartley: creo que es posible que su información proceda de textos en clave

contenidos en un manuscrito escrito entre 1919 y 1920, pero también me parece que se ha precipitado al deducir de esos textos un comportamiento sexualmente promiscuo en Wittgenstein. Resultaría completamente coherente con todo lo que sabemos de Wittgenstein el hecho de que encontrara fascinantes a esos «rudos jóvenes homosexuales» que encontró en el Prater, que fuera una y otra vez a ese lugar donde podía verlos, y que dejara constancia de esa fascinación en sus cuadernos. Pero también resultaría del todo coherente con lo que sabemos el que esos mismos jóvenes no supieran nada de la fascinación que sentía Wittgenstein, y que por tanto no supieran nada de la existencia de éste. Si Wittgenstein fue «sexualmente promiscuo» con los jóvenes de la calle, creo que lo fue en el mismo sentido en que le fue «infiel» a Francis Skinner.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Doy aquí una lista de las principales fuentes impresas utilizadas en la redacción de esta biografía. Para una bibliografía exhaustiva de obras escritas por Wittgenstein y acerca de éste, véase V. A. y S. G. Shanker, ed., *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, V: *A. Wittgenstein Bibliography* (Croom Helm, 1986).

- Anscombe, G. E. M., *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Collected Philosophical Papers, II (Blackwell, 1981).
- Agustín, San, *Confesiones* (Espasa-Calpe, 1983).
- Ayer, A. J., *Wittgenstein* (Weidenfeld & Nicolson, 1985) [*Wittgenstein*. Trad. de Joaquim Sempere. Ed. Crítica, 1986].
- , *Part of My Life* (Collins, 1977).
- , *More of My Life* (Collins, 1984).
- Baker, G. P., *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle* (Blackwell, 1988).
- Baker, G. P., y Hacker, P. M. S., *Wittgenstein: Meaning and Understanding* (Blackwell, 1983).
- , *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, I (Blackwell, 1983).
- , *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity: An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, II (Blackwell, 1985).
- , *Scepticism, Rules and Language* (Blackwell, 1984).
- Bartley, W. W., *Wittgenstein* (Open Court, rev. 2/1985) [*Wittgenstein*. Trad. de Javier Sádaba. Cátedra, 1982].
- Bernhard, Thomas, *El sobrino de Wittgenstein*. Trad. de Miguel Sáenz (Anagrama, 1988).
- Block, Irving, ed., *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein* (Blackwell, 1981).
- Bouwsma, O. K., *Philosophical Essays* (University of Nebraska Press, 1965).
- , *Wittgenstein: Conversations 1949-1951*, ed. J. L. Craft and Ronald E. Hustwit (Hackett, 1986).
- Clare, George, *Last Waltz in Vienna* (Pan, 1982).
- Clark, Ronald W., *The Life of Bertrand Russell* (Jonathan Cape and Weidenfeld & Nicolson, 1975).
- Coope, Christopher, et al., *A Wittgenstein Workbook* (Blackwell, 1971).

- Copi, Irving M., y Beard, Robert W., eds., *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (Routledge, 1966).
- Dawidowicz, Lucy S., *The War Against the Jews 1933-1945* (Weidenfeld & Nicolson, 1975).
- Deacon, Richard, *The Cambridge Apostles; A History of Cambridge University's Elite Intellectual Secret Society* (Robert Royce, 1985).
- Delany, Paul, *The Neo-pagans: Rupert Brooke and the Ordeal of Youth* (The Free Press, 1987).
- Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*. Trad. de Augusto Vidal (Planeta, 1988).
- Drury, M. O'C., *The Danger of Words* (Routledge, 1973).
- Duffy, Bruce, *The Worlds As I Found It* (Ticknor & Fields, 1987).
- Eagleton, Terry, «Wittgenstein's Friends», *New Left Review*, CXXXV (septiembre-octubre de 1982); reproducido en *Against the Grain* (Verso, 1986).
- Fann, K. T., ed., *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy* (Harvester, 1967).
- Feyerabend, Paul, *Science in a Free Society* (Verso, 1978).
- Ficker, Ludwig von, *Denkzettel und Danksagungen* (Kösel, 1967).
- Field, Frank, *The Last Days of Mankind: Karl Kraus and His Vienna* (Macmillan, 1967).
- Frege, Gottlob, *The Foundations of Arithmetic* (Blackwell, 1950) [*Fundamentos de aritmética*. Trad. de Ulises Moulines. Laia, 1972].
- , *Philosophical Writings* (Blackwell, 1952).
- , *Philosophical and Mathematical Correspondence* (Blackwell, 1980).
- , *The Basic Laws of Arithmetic* (University of California Press, 1967).
- Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*. Trad. de Luis López Ballesteros (Alianza, 1986).
- , *El chiste y su relación con el inconsciente*. Trad. de Luis López Ballesteros (Alianza, 1987).
- Gay, Peter, *Freud: A Life for Our Time* (Dent, 1988) [*Freud*. Trad. de Jorge Piatigorsky. Paidós, 1979].
- Goethe, J. W., *Italian Journey* (Penguin, 1970).
- , *Selected Verse* (Penguin, 1964).
- Grant, R. T., y Reeve, E. B., *Observations on the General Effects of Injury in Man* (HMSO, 1951).
- Hacker, P. M. S., *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein* (Oxford, rev. 2/1986).
- Hänsel, Ludwig, «Ludwig Wittgenstein (1889-1951)», *Wissenschaft und Weltbild* (octubre de 1951), p. 272-8.
- Haller, Rudolf, *Questions on Wittgenstein* (Routledge, 1988).
- Hayek, F. A. von, «Ludwig Wittgenstein» (inédito, 1953).
- Heller, Erich, *The Disinherited Man: Essays in Modern German Literature and Thought* (Bowes & Bowes, 1975).
- Henderson, J. R., «Ludwig Wittgenstein and Guy's Hospital», *Guy's Hospital Reports*, CXXII (1973), pp. 185-93.
- Hertz, Heinrich, *The Principles of Mechanics* (Macmillan, 1899).

- Hilmy, S. Stephen, *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method* (Blackwell, 1987).
- Hitler, Adolf, *Mi lucha*. Trad. de Manuel Mas Franch (Editors, 1984).
- Hodges, Andrew, *Alan Turing: The Enigma of Intelligence* (Burnett, 1983).
- Iggers, Wilma Abeles, *Karl Kraus: A Viennese Critic of the Twentieth Century* (Nijhoff, 1967).
- James, William, *The Varieties of Religious Experience* (Penguin, 1982) [*Las variedades de la experiencia religiosa*. Trad. de J. F. Yvars. Orbis, 1988].
- , *The Principles of Psychology*, 2 vols. (Dover, 1950).
- Janik, Allan, y Toulmin, Stephen, *Wittgenstein's Vienna* (Simon and Schuster, 1973) [*La Viena de Wittgenstein*. Trad. de Ignacio Gómez de Liaño. Taurus, 1974].
- Jones, Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud* (Hogarth, 1962) [*Freud*. Trad. de Mario Carlisky. Anagrama, 1981].
- Kapfinger, Otto, *Haus Wittgenstein: Eine Dokumentation* (The Cultural Department of the People's Republic of Bulgaria, 1984).
- Kenny, Anthony, *Wittgenstein* (Allen Lane, 1973) [*Wittgenstein*. Trad. de Alfredo Deaño. Alianza, 1984].
- , *The Legacy of Wittgenstein* (Blackwell, 1984).
- Keynes, J. M., *A Short View of Russia* (Hogarth, 1925).
- Köhler, Wolfgang, *Gestalt Psychology* (G. Bell & Sons, 1930).
- Kraus, Karl, *Die Letzten Tage der Menschheit*, 2 vols. (Deutscher Taschenbuch, 1964) [*Los últimos días de la humanidad*. Trad. de Adan Kovacsics. Tusquets, 1990].
- , *No Compromise: Selected Writings*, ed. Frederick Ungar (Ungar Publishing, 1984).
- , *In These Great Times: A Karl Kraus Reader*, ed. Harry Zohn (Carcanet, 1984).
- Kreisel, G., «Wittgenstein's "Remarks on the Foundations of Mathematics"», *British Journal for the Philosophy of Science*, IX (1958), pp. 135-58.
- , «Wittgenstein's Theory and Practice of Philosophy», *British Journal for the Philosophy of Science*, XI (1960), pp. 238-52.
- , «Critical Notice: "Lectures on the Foundations of Mathematics"», en *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, ed. S. G. Shanker (Croom Helm, 1986), pp. 98-110.
- Leitner, Bernhard, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein: A Documentation* (Studio International, 1973).
- Levy, Paul, *G. E. Moore and the Cambridge Apostles* (Oxford, 1981).
- Luckhardt, C. G., *Wittgenstein: Sources and Perspectives* (Harvester, 1979).
- Mabbott, John, *Oxford Memories* (Thornton's, 1986).
- McGuinness, Brian, *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889-1921* (Duckworth, 1988) [*Wittgenstein*. Trad. de Huberto Marraud González. Alianza, 1991].
- , ed., *Wittgenstein and His Times* (Blackwell, 1982).
- McHale, Sister Mary Elwyn, *Ludwig Wittgenstein: A Survey of Source Material*

- for a *Philosophical Biography* (tesis doctoral para la Catholic University of America, 1966).
- Malcolm, Norman, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (con un esbozo biográfico de G. H. von Wright) (Oxford, rev. 2/1984) [*Ludwig Wittgenstein*. Trad. de Mario García Aldonate. Mondadori, 1990].
- Manvell, Roger, y Fraenkel, Heinrich, *Hitler: The Man and the Myth* (Grafton, 1978).
- Mays, W., «Wittgenstein's Manchester Period», *Guardian* (24 de marzo de 1961).
- , «Wittgenstein in Manchester», en «*Language, Logic, and Philosophy: Proceedings of the 4th International Wittgenstein Symposium* (1979), pp. 171-8.
- Mehta, Ved, *The Fly and the Fly-Bottle* (Weidenfeld & Nicolson, 1963).
- Moore, G. E., *Philosophical Papers* (Unwin, 1959).
- Moran, John, «Wittgenstein and Russia», *New Left Review*, LXXIII (mayo-junio de 1972).
- Morton, Frederic, *A Nervous Splendour* (Weidenfeld & Nicolson, 1979).
- Nedo, Michael, y Ranchetti, Michele, *Wittgenstein: Sein Leben in Bildern und Texten* (Suhrkamp, 1983).
- Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual (Alianza, 1986).
- , *El anticristo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual (Alianza, 1974).
- Ogden, C. K., y Richards, I. A., *The Meaning of Meaning* (Kegan Paul, 1923).
- Parak, Franz, *Am anderen Ufer* (Europäischer Verlag, 1969).
- Partridge, Frances, *Memories* (Robin Clark, 1982).
- Popper, Karl, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* (Fontana, 1976) [*Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Trad. de Carmen García Trevijano. Tecnos, 1985].
- Ramsey, F. P., «Critical Notice of L. Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus"», *Mind*, XXXII, n.º 128 (octubre de 1923), pp. 465-78.
- , *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics* (Routledge, 1978).
- Rhees, Rush, «Wittgenstein» [reseña de Bartley, *op. cit.*], *The Human Word*, XIV (febrero de 1974).
- , *Discussions of Wittgenstein* (Routledge, 1970).
- , *Without Answers* (Routledge, 1969).
- , ed., *Recollections of Wittgenstein* (Oxford, 1984) [*Recuerdos de Wittgenstein*. Trad. de Rafael Vargas. Fondo de Cultura Económica, 1981].
- Russell, Bertrand, *The Principles of Mathematics* (Unwin, 1903) [*Los principios de la matemática*. Aguilar, 1973].
- , *The problems of Philosophy* (Home University Library, 1912) [*Los problemas de la filosofía*. Trad. de Joaquín Xirau. Labor, 1986].
- , *Our Knowledge of the External World* (Unwin, 1914) [*Conocimiento del mundo exterior*. C. G. Fabril Ed.].
- , *Mysticism and Logic* (Unwin, 1918) [*Misticismo y lógica*. Trad. de Santiago Jordán. Edhasa, 1987].

- , *Introduction to Mathematical Philosophy* (Unwin, 1919).
- , *The Analysis of Mind* (Unwin, 1921).
- , *The Practice and Theory of Bolshevism* (Unwin, 1920).
- , *Marriage and Morals* (Unwin, 1929).
- , *The Conquest of Happiness* (Unwin, 1930) [*La conquista de la felicidad*. Trad. de Julio Huici. Espasa-Calpe, 1976].
- , *In Praise of Idleness* (Unwin, 1935) [*Elogio de la ociosidad*. Trad. de María Elena Rius. Edhasa, 1976].
- , *An Inquiry into Meaning and Truth* (Unwin, 1940).
- , *History of Western Philosophy* (Unwin, 1945) [*Historia de la filosofía occidental*. Espasa-Calpe, 1985].
- , *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (Unwin, 1948) [*El conocimiento humano*. Trad. de Néstor Míguez. Taurus, 1977].
- , *Logic and Knowledge*, ed. R. C. Marsh (Unwin, 1956).
- , *My Philosophical Development* (Unwin, 1959) [*Evolución de mi pensamiento filosófico*. Trad. de Juan Novella. Alianza, 1982].
- , *Autobiography* (Unwin, 1975) [*Autobiografía*. Trad. de Manuel Escalera, Aguilar, 1971].
- Russell, Dora, *The Tamarisk Tree, I: My Quest for Liberty and Love* (Virago, 1977).
- Ryan, Alan, *Bertrand Russell: A Political Life* (Allen Lane, 1988).
- Schopenhauer, Arthur, *Essays and Aphorisms* (Penguin, 1970).
- , *El mundo como voluntad y representación* (Orbis, 1985).
- Shanker, S. G., *Wittgenstein and the Turning Point in the Philosophy of Mathematics* (Croom Helm, 1987).
- Sjögren, Marguerite, *Granny et son temps* (editado privadamente en Suiza, 1982).
- Skidelsky, Robert, *John Maynard Keynes, I: Hopes Betrayed 1883-1920* (Macmillan, 1983).
- Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*. Trad. de Manuel García Morente (Espasa-Calpe, 1983).
- Sraffa, Piero, *Production of Commodities By Means of Commodities* (Cambridge, 1960) [*Producción de mercancías por medio de mercancías*. Trad. de Luis Ángel Duque. Oikos-Tau, 1982].
- Steiner, G., *A Reading Against Shakespeare*, Conferencia W. P. Ker en 1986 (University of Glasgow, 1986).
- Tagore, Rabindranath, *The King of the Dark Chamber* (Macmillan, 1918) [*El rey del salón oscuro*. Trad. de Juan Ramón Jiménez. Alianza, 1983].
- Thomson, George, «Wittgenstein: Some Personal Recollections», *The Revolutionary World*, XXXVII-IX (1979), pp. 87-8.
- Tolstói, León, *Mi confesión* (Ed. Nacional de México).
- , *Obras completas*, vol. II. Trad. de Irene y Laura Andresco (Aguilar, 1969).
- Waismann, F., *The Principles of Linguistic Philosophy*, ed. R. Harré (Macmillan, 1965).
- Walter, Bruno, *Theme and Variations: An Autobiography* (Hamish Hamilton, 1947).

- Weininger, Otto, *Sex and Character* (Heinemann, 1906) [*Sexo y carácter*. Trad. de Felipe Jiménez de Asúa. Edicions 62, 1985].
- Wittgenstein, Hermine, *Familienerinnerungen* (inédito).
- Wood, Oscar P., y Pitcher, George, eds., *Ryle* (Macmillan, 1971).
- Wright, G. H. von, *Wittgenstein* (Blackwell, 1982).
- , «Ludwig Wittgenstein. A Biographical Sketch», en Malcolm, *op. cit.*
- Wuchterl, Kurt, y Hübner, Adolf, *Ludwig Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt, 1979).
- Wünsche, Konrad, *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein* (Suhrkamp, 1985).

TEXTOS

- Reseña de P. Coffey, *The Science of Logic*, *The Cambridge Review*, XXXIV (1913), p. 351.
- «Notes on Logic», en *Notebooks 1914-1916*, pp. 93-107.
- «Notes Dictated to G. E. Moore in Norway», en *Notebooks 1914-1916*, pp. 108-19.
- Notebooks 1914-1916*, ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (Blackwell, 1961) [*Diario filosófico, 1914-1916*. Trad. de Jacobo Muñoz. Ariel, 1982].
- Prototractatus – An Early Version of Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. B. F. McGuinness, T. Nyberg y G. H. von Wright (Routledge, 1971).
- Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de C. K. Ogden y F. P. Ramsey (Routledge, 1922).
- Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de D. F. Pears y B. F. McGuinness (Routledge, 1961) [*Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Alianza, 1987].
- Wörterbuch für Volksschulen*, ed. Werner y Elizabeth Leinfelner y Adolf Hübner (Hölder-Pichler-Tempsky, 1977).
- «Some Remarks on Logical Form», *Proceedings of the Aristotelian Society*, IX (1929), pp. 162-71; reimpresso en *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, ed. I. M. Copi y R. W. Beard (Routledge, 1966).
- «A Lecture on Ethics», *Philosophical Review*, LXXIV, n.º 1 (1968), pp. 4-14 [Conferencia sobre ética. Trad. de Fina Birulés. Paidós, 1989].
- Philosophical Remarks*, ed. Rush Rhees (Blackwell, 1975).
- Philosophical Grammar*, ed. Rush Rhees (Blackwell, 1974).
- Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. Rush Rhees (Brynmill, 1979).
- The Blue and Brown Books* (Blackwell, 1975) [*Los cuadernos azul y marrón*. Trad. de Francisco Gracia Guillén. Tecnos, 1968].
- «Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"», ed. Rush Rhees, *Philosophical Review*, LXXVII, n.º 3 (1968), pp. 275-230; reimpresso en *The Private Language Argument*, ed. O. R. Jones (Macmillan, 1971), pp. 232-75.
- «Cause and Effect: Intuitive Awareness», ed. Rush Rhees, *Philosophia*, VI, números 3-4 (1976).

- Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed. R. Rhees, G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe (Blackwell, 1967) [*Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. Trad. de Isidoro Reguera. Alianza, 1987].
- Philosophical Investigations*, ed. G. E. M. Anscombe y R. Rhees (Blackwell, 1953) [*Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Crítica, 1988].
- Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (Blackwell, 1981).
- Remarks on the Philosophy of Psychology*, I, ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (Blackwell, 1980).
- Remarks on the Philosophy of Psychology*, II, ed. G. H. von Wright y Heikki Nyman (Blackwell, 1980).
- Last Writings on the Philosophy of Psychology*, I: *Preliminary Studies for Part II of Philosophical Investigations*, ed. G. H. von Wright y Heikki Nyman (Blackwell, 1982) [*Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología*. Trad. de Eduardo Fernández. Tecnos, 1987].
- Remarks on Colour*, ed. G. E. M. Anscombe (Blackwell, 1977).
- On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (Blackwell, 1969) [*Sobre la certeza*. Trad. de Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Gedisa, 1988].
- Culture and Value*, ed. G. H. von Wright en colaboración con Heikki Nyman (Blackwell, 1980) [*Observaciones*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, 1986].
- (Recientemente, y con el título de *Diarios secretos* [Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, 1991] se han publicado los textos en clave correspondientes a los cuadernos de Wittgenstein de los años 1914-1916.)

NOTAS DE CONFERENCIAS Y CONVERSACIONES

- Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*, ed. B. F. McGuinness (Blackwell, 1979).
- «Wittgenstein's Lectures in 1930-1933», en G. E. Moore, *Philosophical Papers* (Unwin, 1959), pp. 252-324.
- Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1930-1935*, ed. Desmond Lee (Blackwell, 1980).
- Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935*, ed. Alice Ambrose (Blackwell, 1979).
- «The Language of Sense Data and Private Experience – Notes taken by Rush Rhees of Wittgenstein's Lectures, 1936», *Philosophical Investigations*, VII, n.º 1 (1984), pp. 1-45; prosigue en *Philosophical Investigations*, VII, n.º 2 (1984), pp. 101-40.
- Lectures and Conversations on Aesthetics and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett (Blackwell, 1978).
- Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge, 1939*, ed. Cora Diamond (Harvester, 1976).
- Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*, ed. P. T. Geach (Harvester, 1988).

CORRESPONDENCIA

- Briefe, Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, ed. B. F. McGuinness y G. H. von Wright (Suhrkamp, 1980).
- Letters to Russell, Keynes and Moore*, ed. G. H. von Wright, con la ayuda de B. F. McGuinness (Blackwell, 1974) [*Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Trad. de Néstor Míguez. Taurus, 1979].
- Letters to C. K. Ogden with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. G. H. von Wright (Blackwell/Routledge, 1973).
- Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir by Paul Engelmann*, B. F. McGuinness (Blackwell, 1967).
- Briefe an Ludwig von Ficker*, ed. G. H. von Wright con Walter Methlagl (Otto Müller, 1969).
- «Letters to Ludwig von Ficker», ed. Allan Janik, en *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, ed. C. G. Luckhardt (Harvester, 1979), pp. 82-98.
- «Some Letters of Ludwig Wittgenstein», en W. Eccles, *Hermathena*, XCVII (1963), pp. 57-65.
- Letter to the Editor, *Mind*, XLII, n.º 167 (1933), pp. 415-16.
- «Some Hitherto Unpublished Letters from Ludwig Wittgenstein to Georg Henrik von Wright», *The Cambridge Review* (28 de febrero de 1983).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- En todo el índice, Ludwig Wittgenstein aparece como L. W.*
- Agustín, san, 267, 320, 321, 414, 436; *Confesiones*, 267, 337, 339.
- Ambrose, Alice, 313, 319, 321, 379, 501.
- Andrews, Helen, 411.
- Anscombe, Elizabeth, 452, 487, 491, 507, 520, 524; L. W. se aloja con, en Oxford, 498, 511, L. W. y el catolicismo, 515-16, 517; y muerte de L. W., 521, 522.
- Anzengruber, Ludwig, 63.
- Apóstoles (la Sociedad de *conversazione* de Cambridge), 60-61, 77-80, 243-44, 245, 254, 324.
- Aristóteles, 84, 451.
- Austria: efectos del *Anschluss* sobre la familia Wittgenstein, 355-56, 358-68; imperio, 26-27; tras la Primera Guerra Mundial, 169; véase también Viena.
- Ayer, A. J., 272, 331; *Lenguaje, verdad y lógica*, 271.
- Bachtin, Nicholas, 319, 323, 417.
- Bamber, Jim, 48.
- Barry, Griffin, 276.
- Bartley, W. W.: *Wittgenstein*, 523-28.
- Barth, Karl, 516.
- Beethoven, Ludwig van, 58, 72, 97.
- Békássy, Ferenc, 78, 79, 118, 129.
- Bell, Clive, 244.
- Bell, Julian, 244, 245.
- Berger, Georg, 190, 192.
- Berkeley, George, 431.
- Berlín: L. W. estudiante de ingeniería mecánica, 41-42.
- Berlin, Isaiah, 451.
- Bevan, doctor Edward, 505, 506, 518, 519, 521.
- Bevan, Mrs. Joan, 519, 520, 521.
- Bieler, doctor Max, 136, 138-39.
- Black, Dora (Russell), 180, 196, 204, 276; matrimonio con Bertrand Russell, 198.
- Black, Max, 499, 504.
- Blake, William, 488, 513.
- Bliss, Frank, 78-79, 118, 129.
- Bloomsbury, grupo de, 244, 245, 257.
- Blunt, Anthony, 243, 244-45, 323.
- Bolstad, Arne, 101, 129, 518.
- Boltzmann, Ludwig, 41.
- bomba atómica: opiniones de L. W. sobre la, 441.
- Bosch, H. (El Bosco): *Tentaciones de San Antonio*, 412.
- Bose, S. K., 250.
- Bouwisma, Oets, 499, 500-01.
- Brahms, Johannes, 23, 25, 30, 72, 207, 405.
- Braithwaite, Richard, 207, 243, 245, 272, 312, 349, 370, 379, 434.
- Braumüller, Wilhelm, 173, 174.
- Brenner, Anna, 192.
- Brenner, Der* (revista), 113, 114n., 115.
- Britton, Karl, 302, 441, 443-44.
- Broad, C. D., 52, 56, 85, 250, 301, 380, 449.

- Brooke, Rupert, 118.
 Brouwer, L. E. J., 234, 235-36, 237, 238, 276, 307, 385.
 Brown, Stuart, 499.
 Browning, Hilda, 325.
 Burnaby, doctor, 392.
 Butler, Joseph (obispo), 412.
 Butler, Sir James, 255.
 Buxbaum, Eduard, 218-19.
 Bywaters, doctor E. G., 416-18.
- Cambridge: se aloja con Von Wright en, 491, 498, 509, 511-12; se le concede el título de doctor en filosofía, 256-57; se convierte en profesor de filosofía, 380-81; dimite como profesor, 460, 469-70; L. W. estudiante en, 50, 51-68, 74-93; regresa a, (1929), 243-57; (1939), 369-87; (1944), 430-44.
Cambridge University Studies, 312.
 Cantor, Georg, 306, 371, 381, 382, 402, 427.
 Carnap, Rudolf, 413; y el Círculo de Schlick, 232, 234.
 «caso Haidbauer», 223.
 Chamberlain, Neville de, 367.
 Chandler, Raymond, 387, 478.
 China: Bertrand Russell en, 190, 196.
 Chomsky, Noam, 283.
 ciencia: L. W. acerca de la filosofía y la, 280-82; antagonismo de L. W. respecto de la, 381-82, 441-42; y el curso de estética de L. W., 371-72.
 Círculo de Viena de Positivistas Lógicos, 207, 232-34, 238, 267-69, 272, 276.
 Clement, familia, en Swansea, 424-25.
 Club de Ciencia Moral, Cambridge, 80, 81, 207, 249, 250, 271, 396; conferencia de Popper en el, 450; Skinner relata una reunión del, 349.
 Coffey, P.: *La ciencia de la lógica*, 84-85.
 Collingwood, R. G., 380.
- color: observaciones de L. W. sobre el, 506-07, 509, 510-11, 512.
 Conrad, padre, 517, 518, 522.
 Cornford, John, 324.
 Cornforth, Maurice, 324.
 Coxeter, H. M. S., 313.
 cristianismo: ataque de Nietzsche al, 126-27; L. W. acerca del, 63, 121, 347, 354, 423-24, 488-89; L. W. y el catolicismo, 515-17, 521-22; y el marxismo soviético, 236-37; véase también religión.
Cuaderno azul (Wittgenstein), 313-15, 316, 319, 333, 371, 501.
Cuaderno marrón (Wittgenstein), 313, 319-21, 327, 329-30, 333, 337, 338.
cuento de Navidad, Un (Dickens), 513.
- Dallago, Carl, 114n., 115.
 Daly, Carroll John, 387.
 Darwin, Charles, 485.
 Däubler, Theodor, 115.
 Davis, Norbert, 387; *Rendezvous with Fear*, 478-79.
 Dedekind, Richard, 402.
 Descartes, René, 301, 451.
 Dickens, Charles: *David Copperfield*, 64; *Un cuento de Navidad*, 513.
 Dobb, Maurice, 257, 319, 323, 324.
 Doney, Wills, 499.
 Dostoievski, F. M., 317-18, 500; *Los hermanos Karamazov*, 114, 138, 496.
 Draegni, Halvard, 101, 129.
 Drobil, Michael, 186, 230; L. W. conoce a, en un campo de prisioneros de guerra, 157; visita a L. W. en Trattenbach, 190.
 Drury, Maurice, 23, 319; confesión de L. W. a, 340; consejo de L. W. a, 311-12; discípulo de L. W., 250-51; *El peligro de las palabras*, 251, 371; L. W. le explica su método filosófico a, 279, 280, 281; L. W. le visita, en Gales, 389, 421; relación de L. W. con, 360;

- y L. W. en Dublín, 357-61, 468, 484-87, 488, 490-91; la muerte de L. W., 521-22; visita a L. W. en Newcastle, 414-15.
 Drury, Miles, 474, 475-76.
 Dublín, véase Irlanda.
- Eastman, Max, 442.
 Eccles, William, 44, 48, 68, 220-21, 380-81; L. W. visita a, 112-13, 221-22.
 Ehrenstein, Albert, 115.
 Emerson, Ralph Waldo, 126.
 Emmett, Dorothy, 302.
 Engelmann, Paul, 68, 200, 205; amistad de L. W. con, 148-51, 183, 194; cartas de L. W. a, 190, 194-95; colaboración con L. W. como arquitecto, 266; confesión de L. W. a, 340, 341; correspondencia con L. W., 151, 152-53, 171, 179, 182-4, 190, 194, 220, 221-22; se convierte en sionista, 220, 220n.; y Marguerite Respinguer, 229, y el *Tractatus* de L. W., 161.
 Estados Unidos: L. W. visita a Malcolm en Ithaca, 498-504.
 estética: curso de L. W. sobre, 371-74.
 ética: conferencias de L. W. sobre, 261-63, 267.
- Fackel, Die* (publicación), 32, 35, 113.
 Feigl, Herbert, 232.
 Feyerabend, Paul, 507-08.
 Ficker, Ludwig von, 124, 130; correspondencia de L. W. con, 135, 181; L. W. dona dinero a, 113-115, 116.
 Figdor, Fanny, véase Wittgenstein, Fanny.
 Fletcher, W. M., 109.
 Fouracre, Roy, 405-06, 415, 513; correspondencia de L. W. con, 448-49, 449-50, 520.
 Frazer, Sir James: *La rama dorada*, 291.
- Frege, Gottlob: contradicciones en la lógica de, 287; correspondencia con L. W. durante la Primera Guerra Mundial, 121, 128, 142, 146, 148, 151, 152, 154; *Grundgesetze der Arithmetik*, 45-46, 47, 161, 173; y las matemáticas, 306; muerte de, 187; «El pensamiento», 186-87; realismo conceptual de, 34; «Del sentido y la referencia», 500; y el *Tractatus* de L. W., 161-62, 163, 173-75, 187.
 Freud, Sigmund, 26, 27, 32; conferencias de L. W. acerca de, 373-74; *El chiste y su relación con el subconsciente*, 373; *La interpretación de los sueños*, 331, 373; L. W. influenciado por, 331, 400-01; y los sueños, 331, 373, 410.
 Fuchs, Oskar, 203.
- Gardner, Erle Stanley, 387.
 Gasking, D. A. T., 456.
 Geach, Peter, 520.
 Gilpatrick, Chadbourne, 510.
 Glöckel, Otto, 185, 186, 192, 217.
 Gödel, Kurt, 278, 453-54.
 Goethe, J. W. von: *Die Metamorphose der Pflanze*, 284, 291, 462-64; *Fausto*, 286, 521; teoría del color, 506-07, 508, 509, 510-11.
 Gollancz, Victor, 438-39.
 Goodrich, Frank y Gillian, 512.
 Goodstein, Louis, 313, 333.
 Gornstein, Tatiana, 326.
 Gramática filosófica, 298, 316, 382.
 Gramsci, Antonio, 247.
 Grant, doctor (Unidad de Investigación Clínica de la Junta de Investigación Médica), 407-09, 411-14, 415, 416, 417, 419.
 Grillparzer, Franz, 23.
 Groag, Heinrich («Heini»), 148.
 Gruber, Karl, 197, 202-03.

- Gürth, Oberleutnant, 125, 128, 130, 132.
- Guy's Hospital: L. W. trabaja en el, durante la Segunda Guerra Mundial, 395-99, 401, 404, 405-09.
- Haecker, Theodor, 115, 116.
- Hahn, Hans, 207.
- Hammett, Dashiell, 387, 487.
- Hansel, Hermann, 350.
- Hänsel, Ludwig, 194, 216, 350; cartas de L. W. a, 190, 197-98, 203; L. W. conoce a, en un campo de prisioneros de guerra, 157; visita a L. W. en Trattenbach, 190, 193-94, 203; y L. W. de maestro, 185, 186.
- Hardy, G. H., 214, 285, 382; *Matemática pura*, 306; «Prueba matemática» de, 307.
- Hauer, Karl, 115.
- Hayden-Guest, David, 324, 325.
- Hayek, Friedrich von, 469.
- Hebel, Johann Peter, 229.
- Hegel, G. W. F., 301, 439, 485.
- Heidegger, Martin, 267, 290-91.
- Heinrich, Karl, 115.
- «Heretics, The»: conferencia de L. W. en, 261-63.
- Herrald, doctor (Junta de Investigación Médica), 409.
- Hertz, Heinrich: *Principios de mecánica*, 40, 408.
- Hijab, W. A., 452.
- Hilbert, David, 288, 305, 381.
- historia: en *La decadencia de occidente* de Spengler, 283, 284.
- Hitler, 27, 31, 38, 296, 355, 388; y el *Anschluss*, 359-60, 361.
- Hodges, Andrew, 386.
- Holmes, Sherlock, 388.
- Howard, Sir Ebenezer, 311.
- Hume, David, 301.
- Husserl, Edmund, 270.
- Hutt, Rowland, 319; confesión de L. W. a, 341, 342, 343; consejo de L. W. a, 420; correspondencia con, 391, 397, 420-23, 429, 434, 438; influencia de L. W. sobre, 370; trabaja en una granja con Skinner, 319.
- Hutton, Betty, 388, 490.
- idealismo: en Schopenhauer, 34.
- Investigaciones filosóficas*, 275, 299, 313, 337-38, 345, 379, 401, 412, 427; estructura de las, 428-29; juegos de lenguaje en, 337-39; L. W. discute con Malcolm, 436, 457, 501, 436, 501; planes de L. W. para publicar las, 417, 425, 436; y las matemáticas, 426; y Ramsey, 246; y Sraffa, 247.
- Irlanda, L. W. en: en el Hotel Ross de Dublín, 471, 484-91; en Red Cross, County Wicklow, 471-74; en Rosro, Connemara, 474-78, 483-84; visita a Drury en Dublín, 357-61, 468.
- Islandia, vacaciones de L. W. en, 61-62, 68-72.
- Izzard, S. F., 396.
- Jackson, A. C., 456.
- James, William, 63, 127; *Principios de psicología*, 435-36; *Variedades de la experiencia religiosa*, 118.
- Janovskaia, Sofia, 326, 328, 329.
- Jeans, Sir James Hopwood: *El universo misterioso*, 372, 382.
- Joachim, Joseph, 23.
- Johnson, Samuel, 291.
- Johnson, W. E., 55, 204, 208, 222, 257; relación de L. W. con, 249; y el *Tractatus*, 206.
- Jolles, familia, en Berlín, 41, 120, 128, 131, 134, 135, 154, 170.
- Jourdain, Philip E. B., 47, 86, 100.
- juegos de lenguaje, 308; en el *Cuaderno azul* de L. W., 315-15; en el *Cuaderno marrón* de L. W., 319-22; en *Investigaciones filosóficas*, 337-38.
- Kafka, Franz, 452.
- Kant, Immanuel, 34, 40, 45, 270,

- 301, 306-07; *Crítica de la razón pura*, 158, 270.
- Keller, Gottfried, 42; *Hadlaub*, 421.
- Kerenski, Alexander, 152.
- Keynes, John Maynard, 60, 77, 79, 160, 208; correspondencia con L. W., durante la Primera Guerra Mundial, 120, 129; y la elección de L. W. como profesor, 380; acerca del marxismo soviético, 236-37; le presta dinero a Drury, 312; y la relación de L. W. con, 248-49, 255, 360; y regreso de L. W. a Cambridge, 210-11, 214-15; solicitud de la ciudadanía británica por parte de L. W., 363-64; acerca de Rusia, 328-29; *A Short View of Russia*, 236, 324; y la visita de L. W. a Rusia, 324-25.
- Kierkegaard, S., 115, 267, 290, 423-24, 446.
- Kingston, familia (County Wicklow), 471, 473, 474, 475.
- Kirk, Keith, 390-91, 392, 396, 405, 527.
- Klimt, Gustav, 25-26, 158.
- Klingenberg, Hans, 101.
- Klopstock, Friedrich, 374.
- Koder, Rudolf, 206, 506.
- Koderhold, Emmerich, 203.
- Köhler, Wolfgang: *Gestalt Psychology*, 462, 464-67.
- Kokoschka, Oskar, 26, 32, 115.
- Köllner, Rupert, 192.
- Kraft, Círculo de, 507-08.
- Kranewitter, Franz, 115.
- Kraus, Karl, 26, 32-33, 34, 35, 113; actitud hacia los judíos, 295, 296, y Engelmann, 148.
- Kreisel, Georg, 453-54.
- Külpe, O., 186.
- Kundt, Wilhelm, 191, 223.
- Kupelweiser, Paul, 24.
- Labor, Joseph, 25, 87, 128, 207.
- Lamb, Horace, 44, 47.
- Landsborough Thomson, doctor A., 416.
- Lasker-Schüler, Else, 114n., 115.
- Lawrence, D. H., 158.
- Leavis, F. R., 55, 257, 263, 513.
- Lee, Desmond, 250, 293.
- Leibniz, G. W., 431.
- lenguaje: teoría figurativa del, 123, 132, 337-38.
- Lewy, Casimir, 370.
- Littlewood, J. E., 45.
- Livio, 488.
- Logik, Sprache, Philosophie*, 268, 271, 284-85, 299, 316.
- Loos, Adolf, 32, 68, 148, 172; arquitectura de, 26, 27, 113; L. W. dona dinero a, 114, 116.
- Lopokova, Lidia (Keynes), 239, 243, 244.
- Mabbott, John, 260.
- Macaulay, Thomas Babbington, primer barón, 487.
- MacCarthy, Desmond, 110.
- Maier, Moses (bisabuelo de L. W.), 22, 365.
- Maiski, Iván, 324.
- Malcolm, Norman, 63, 396, 421, 424; amistad de L. W. con, 387, 388, 389, 433-34; cartas de L. W. a, 415, 419, 420, 473, 477-78, 519; L. W. discute las *Investigaciones filosóficas* con, 457, 501-02; L. W. visita a, en Estados Unidos, 498, 499-504.
- Manchester: L. W. en, 43-49, 221, 222.
- Mann, Mrs. (patrona), 420, 423.
- Marx, Karl, 439.
- marxismo: Keynes acerca del, 236-37; opiniones de L. W. acerca del, 237, 319, 442-43.
- Masterman, Margaret, 313.
- matemáticas: demostraciones, 402-04; imágenes en, 402-04; L. W. como maestro de, 191-92.
- matemáticas, filosofía de las: curso de L. W. acerca de, 306-08, 381-87; L. W. acerca de, 287.
- Mein kampf* (Hitler), 31, 264, 294, 355, 366.

- Mendelssohn, Felix, 23, 294.
 milagros: L. W. acerca de los, 424.
Mind (publicación), 208-09, 330, 443.
 Miranda, Carmen, 388.
 Moffat, Mrs. (patrona), 411.
 Molière: *El enfermo imaginario*, 149.
 Moore, Dorothy, 432.
 Moore, G. E.: amistad de L. W. con, 55-56; y los apóstoles, 78, 79, 80; en las clases de L. W., 273; conferencias sobre psicología, 75; confesión de L. W. a, 340, 341; correspondencia de L. W. con, 336; «Defensa del sentido común», 502, 508, 509, 520; discusiones de L. W. con, 432; sobre el escepticismo, 502-4; examina a L. W. en la obtención de su doctorado, 257; y «La infinitud en matemáticas» de Ambrose, 321; influencia en Bouwsma, 500; inocencia infantil de, 22; L. W. ataca las «proposiciones de sentido común» de, 502-03, 513-14; opinión de L. W. acerca de, 249, 432; y el *Tractatus* de L. W., 200; visita a L. W. en Noruega, 107-10, 133, 160, 209.
 Moore, Paradoja de, 492-94, 508.
 Morgan, reverendo Wynford, 423, 424.
 Morrell, Ottoline, 74, 75-76, 78, 79-80, 82, 85, 86, 91, 158, 205; cartas de Russell a, 53, 54, 55, 56-57, 59, 60-61, 65-66, 66-67, 180; relación sentimental de Russell con, 50-51.
 Mortimer, familia (Connemara), 476.
 Movimiento de Reforma de la Escuela, 185, 191, 217.
 Mulkerrins, Tommy, 475-76, 477, 478, 483.
 Murdoch, Iris, 453.
 Musil, Robert, 27.
 Myers, C. S., 62.
 Nähe, Moritz, 190.
 Nelson, John, 499, 500, 504.
 Neugebauer, Hugo, 115.
 Neurath, Otto, 303.
 Neville, E. H., 52.
 Newcastle: L. W. trabaja para la Unidad de Investigación Clínica, 409-17.
 Nietzsche, Friedrich, 145; *El anti-cristo*, 126-27.
 Norton, H. T. J., 52, 85.
 Noruega: cartas a L. W. procedentes de, durante la Primera Guerra Mundial, 129; L. W. visita (1936), 334, 335, 336; L. W. visita (1937), 344, 345-54; L. W. visita (1950), 517-18; L. W. visita, con Arvid Sjögren, 197; plan de L. W. de vivir solo en, 91, 97-98; vacaciones de L. W. con Pinsent, 92-97; vida de L. W. en Noruega, 101.
Notas sobre lógica, 100, 160.
 Oberkofler, Josef, 115.
Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas, 299, 351, 401, 453.
Observaciones sobre la filosofía de la psicología, 299, 470, 472, 484.
Observaciones filosóficas (Wittgenstein), 275, 285, 299, 309.
 Ogden, C. K., 52, 198, 199-200, 200-01, 204, 206, 208, 209, 216, 261; *El significado del significado*, 208, 273, 274.
 Orígenes, 488, 489.
 Osmond, Humphrey, 396, 399.
 Ostwald, Wilhelm, 198, 199, 200.
 Otterthal: L. W. regresa a, 342-43.
 Oxford, Universidad de: invita a L. W. a dar clases, 509; L. W. da una conferencia ante filósofos de, 451-52.
 Pablo, San, doctrina de, 488-89.
 Partridge, Frances, 244, 246, 252; acerca de la muerte de Ramsey, 272.
 Partridge, Ralph, 246.

- Pascal, Fania, 245, 249, 310, 316; acerca de Skinner, 334, 406; acerca del carácter de L. W., 420; conferencias sobre la «Europa Moderna», 349-50; confesión de L. W. a, 340, 341-43; y la visita de L. W. a Rusia, 318, 328-29.
- Pascal, Roy, 318.
- Pattison, Gilbert: correspondencia de L. W. con, 277-78, 297, 327-28, 336, 367, 449; le presta dinero a Drury, 312; relación de L. W. con, 251-53, 360; vacaciones de L. W. en Francia con, 334; visita a L. W. en Noruega, 298; y la solitud de la ciudadanía británica por parte de L. W., 364; y la visita a Rusia de L. W., 325, 326, 327-28.
- Perry, Ralph, 137.
- Petavel, J. E., 43, 44.
- Pink, Barry, 512.
- Pinsent, David, 54, 120, 147; acerca de L. W. y Russell, 82; amistad de L. W. con, 61-62, 86-89, 335, 392; correspondencia con L. W., 112, 125, 129, 131, 134, 138; muerte de, 154-55; trabajo sobre lógica, 132; vacaciones de L. W. con, 67, 68-72, 92-97; y Francis Skinner, 309.
- Pinsent, Fanny, 154-202.
- Piribauer, Hermine, 223, 343.
- Piribauer, Herr, 223, 343.
- Platón, 439.
- «Poeta extraviado, El», (Richards), 273-74.
- Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 439; lee una conferencia en el Club de Ciencia Moral, 449-50.
- Postl, Heinrich, 207.
- Pösch, Leopold, 31.
- Pritchard, Joseph, 451-52.
- Priestley, R. E. (posteriormente Sir Raymond), 273.
- proposiciones: atómicas, 133, 308; de sentido común, 502-04, 505; gramaticales, 427-28; y el juego de lenguaje, 308-309.
- psicología, filosofía de la, 426-27, 454-55, véase también Freud, Sigmund.
- Putre, Josef, 191, 216-17.
- Quine, W. V. 384,
- Ramsey, Frank, 208-16; crítica del *Tractatus* de L. W., 258-59; en Cambridge, 243, 245-47; «Los fundamentos de las matemáticas», 234-36, 385; L. W. riñe con, 222; muerte de, 272; relación de L. W. con, 246-48, 260; sobre *El significado del significado*, 208; traducción del *Tractatus* de L. W., 200-02; visita a L. W. en Puchberg, 209-10, 213.
- Ramsey, Lettice, 245, 265, 272.
- Ravel, M.: *Concierto para la mano izquierda*, 30.
- Rebni, Anna, 101, 297, 346, 350, 517.
- Redpath, Theodore, 370.
- Reeve, Basil, 406-07, 408, 411, 412, 413-17, 419.
- religión: correspondencia con Engelmann sobre, 182-85; curso de L. W. acerca de las creencias religiosas, 376-77; diferencias entre L. W. y Russell, 204-05; L. W. acerca de la, 121-22, 126-27, 445-46; y la muerte de L. W., 522; véase también cristianismo.
- Respinger, Marguerite: se casa con Talle Sjögren, 315; y Francis Skinner, 309; L. W. la invita a Noruega, 297-98; relación de L. W. con, 228-30, 246, 265, 266, 277, 311, 392.
- rey del salón oscuro, El* (Tagore), 374-76, 378.
- Rhees, Rush, 244, 248; amistad de L. W. con, 331; en las clases de L. W., 370, 372; L. W. le visita en

- Swansea, 410, 419, 425, 426, 427; piensa en afiliarse al Partido Comunista, 443; traducción de las *Investigaciones filosóficas*, 380.
- Richards, A. I., 207, 273-74.
- Richards, Ben, 446-47, 491, 497, 512; amor de L. W. por, 457-60; y la muerte de L. W., 521; visita a L. W. en Irlanda, 476-77, 486-87, 488; visita Noruega con L. W., 521.
- Riegler, August, 223.
- Rilke, Rainer Maria, 115, 116.
- Rousseau, Jean-Jacques, 294.
- Rusia: impresiones de L. W. de la Rusia soviética, 328-29; planes de L. W. para ir como trabajador manual a, 316, 318-19, 321, 323-29; y la Primera Guerra Mundial, 151-152.
- Russell, Bertrand: *El análisis de la mente*, 158, 159, 208, 274; *Autobiografía*, 267; *Los caminos de la libertad*, 159; acerca del carácter de L. W., 89-90; *El conocimiento humano*, 431; *La conquista de la felicidad*, 277; correspondencia con L. W., 133, 136-37, 203, 207; acerca del cristianismo, 248; en China, 190, 196, 198; acerca de los discípulos de L. W., 431; examina a L. W. para la obtención de su doctorado, 256-57; *Historia de la filosofía occidental*, 430; *Introducción a la filosofía matemática*, 159, 160; *Lo que yo creo*, 277; y L. W. de estudiante en Cambridge, 50-60, 63-67; L. W. le visita, en Cornualles, 276; acerca del marxismo soviético, 237; *Matrimonio y moral*, 277; matrimonio con Dora Black, 198; «Matemáticas y los metafísicos», 401-02; opiniones de L. W. sobre sus últimas obras, 430-31; *Las perplejidades de John Forstice*, 66; presenta un informe sobre el trabajo de L. W., 276-77; primer encuentro con L. W., 51-52; *Principia Mathematica*, 45, 50, 55, 59, 86, 92, 159, 210, 234, 387-88; *Los principios de la matemática*, 45, 46-47, 159; *Principios de reconstrucción social*, 159; *Prisiones*, 51, 61, 74; *Los problemas de la filosofía*, 51, 57, 66; y la proposición atómica, 308; se reúne con L. W. en Innsbruck, 204-05; en las reuniones del Club de Ciencia Moral, 449-50; *Teoría y práctica del bolchevismo*, 237, 328; teoría de los tipos, 46, 81; acerca de las teorías de L. W., 493; y el *Tractatus* de L. W., 150, 153, 159-61, 162-64, 172, 181-82, 198-202; acerca de las últimas obras de L. W., 430-31; visita a L. W. en La Haya, 179-81.
- Rylands, George, 243.
- Ryle, Anthony, 398.
- Ryle, Gilbert, 260, 395, 399, 439, 450-51.
- Ryle, John, 389, 395-96, 397-99, 406.
- Sacks, doctor George, 326.
- Sayers, Dorothy, 478.
- Scheu, Robert, 33.
- Schiele, Egon, 26.
- Schiller, F. von, 464, 472.
- Schlick, Moritz: carta de L. W. a, 321, 323; y el Círculo de Viena, 207, 267-68, 269, 270; L. W. conoce a, 231; muerte de, 332.
- Schlipp, P. A., 432.
- Schönberg, Arnold, 26, 88.
- Schopenhauer, Artur, 34, 140, 144, 392; *El mundo como voluntad y representación*, 140, 145-46, 339.
- Schuster, Arthur, 43.
- SCR (Sociedad para las Relaciones Culturales con la Unión Soviética), 325.
- Seyess-Inquart, doctor Arthur, 359-60.
- Shakespeare, William: observaciones de L. W. acerca de, 512-13.

- Shove, Gerald, 78.
- Sjögren, Arvid, 179, 180, 190, 229, 230, 366; L. W. viaja a Noruega con, 197.
- Sjögren, Talle, 229, 311, 315.
- Sjögren, familia, en Viena, 179.
- Skinner, Francis, 369, 389-90; cartas a L. W., 310, 315, 317-18, 335-36, 340, 344-45, 346, 348, 349, 353, 389-90; cartas de L. W. a, 317-18; confesión de L. W. a, 339-41, 344; efecto de su muerte sobre L. W., 396-97; y Fouracre, 405-06; L. W. planea ir a Rusia con, 316-17, 318-19, 323; muerte de, 391-92; relación de L. W. con, 309-11, 333-34, 348-50, 369-70, 390-91; sensación de culpa de L. W. con respecto a, 390-92, 483; trabaja en una granja, 319; trabaja como mecánico en una fábrica, 333-34, 335-36, 389-90, 392.
- Sloan, Pat, 325.
- Smythies, Yorick, 370, 388, 415, 501, 512; conversión al catolicismo, 423-24, 515, 517; L. W. lee *El rey del salón oscuro* con, 374-76; y la muerte de L. W., 521-22.
- Sobre la certeza* (Wittgenstein), 485, 504, 508, 514-15, 520-21.
- Sócrates, 250, 314.
- Spengler, Oswald, 35; *La decadencia de Occidente*, 281, 283-84, 295.
- Spinoza, B., 144, 200.
- Sraffa, Piero, 248, 259, 319, 323, 329, 360, 443; correspondencia de L. W. con, 361-63; encuentro con Skinner, 345.
- Stalin, José, 328-29.
- Stangel, Georg, 343.
- Stonborough, Jerome, 97, 98, 212.
- Stonborough, Thomas, 211, 212, 228, 229.
- Stout, G. F., 271.
- Strachey, James, 61, 79.
- Strachey, Lytton, 60, 77, 78, 79.
- Straight, Michael, 323-24.
- Street & Smith: *Detective Story Magazine*, 330, 387-88, 519.
- Strigl, Pepi, 32.
- sueños: de L. W., 195n., 261, 263-64, 399-400, 526; obra de Freud acerca de los, 331, 373-74, 410-11.
- Swansea: L. W. visita, 410-11, 419-29.
- Tagore, Rabindranath, 233; *El rey del salón oscuro*, 374-76, 378.
- Taylor, A. J. P., 117.
- Taylor, James, 370.
- teoría: L. W. abandono de la, 285-89.
- teoría de los tipos, 46, 81, 100, 137, 156, 212.
- Tesar, Ludwig Erik, 115.
- Thomson, George, 243, 318-19, 323; carta de L. W. a la suegra de, 378-79.
- Tolstói, León, 522; *Ana Karenina*, 318; *¿Qué es arte?*, 513; *Resumen del Evangelio*, 121, 122, 135, 138, 207.
- Tractatus Logico-Philosophicus*, 52, 74, 140, 150, 151, 153, 154-57, 158, 159-65, 187, 216; primera versión de, 136-7; publicación del, 172-79, 181-82; reseña de Ramsey del, 208-09, 258.
- Trakl, Georg, 115, 116, 124, 130.
- Trattenbach: L. W. maestro en, 189-196, 202-04.
- Trevelyan, Charles, 325.
- Trevelyan, George, 117.
- Truscott, Priscilla, 333.
- Turing, Alan, 382, 383-87.
- Unión Soviética, véase Rusia
- Urmson, J. O., 451.
- ver el aspecto: L. W. discute el tema de, 480-82, 492.
- verificación: principio de L. W. de, 270-72, 278.
- Viena: casa de Gretl en la Kuntl manngasse, 225-28, 230; visitas

- de L. W., en la época de la muerte de Hermine, 505, 507-09; visitas navideñas de L. W. a, 128, 225-26, 266, 355-57; véase también Austria
- Wagner, Hermann, 115.
- Waismann, Friedrich, 233, 271, 272, 278, 379; correspondencia de L. W. con, 332; L. W. dicta una lista de «tesis» a, 278-79; planes de L. W. de escribir un libro con, 267, 268, 332.
- Walter, Bruno, 25.
- Ward, James, 486.
- Warnock, Mary, 451.
- Waterfield, doctor R. L., 396, 406.
- Watson, Alister, 243, 387.
- Weierstrass, Karl, 402.
- Weininger, Otto, 98, 104, 144, 348, 350; *Las cuatro últimas cosas*, 453; *Sexo y carácter*, 35-40, 74, 173, 230, 292-93, 453.
- Weiss, Richard, 115.
- Wells, H. G., 261.
- Weyl, Hermann, 234, 305, 385.
- Whitby, coronel (Servicio de Transfusiones de Sangre del Ejército), 408.
- Whitehead, Alfred North, 86, 117, 212.
- Wilkinson, Naomi, 399.
- Wisdom, John, 370, 380, 426.
- Wittgenstein, Fanny (abuela de L. W.), 22, 23, 365.
- Wittgenstein, Hans (hermano de L. W.), 28, 29, 31, 45, 58.
- Wittgenstein, Helene (hermana de L. W.), 27, 30; y la ocupación nazi de Austria, 356, 364, 365-68.
- Wittgenstein, Hermann Christian (abuelo de L. W.), 22, 23, 365, 368.
- Wittgenstein, Hermine (hermana de L. W.), 25, 34, 47, 50, 67, 157; cartas de L. W. a, 43-44, 44-45; en casa de su hermana Gretl, 226-28; enferma de cáncer, 484, 487, 490, 505; acerca de L. W. en la Primera Guerra Mundial, 117, 130; y L. W. de maestro, 191, 194, 216; muerte de, 507; y la ocupación nazi de Austria, 356, 364, 365-68.
- Wittgenstein, Karl (padre de L. W.), 25, 26, 27, 28, 31; muerte de, 82-83.
- Wittgenstein, Kurt (hermano de L. W.), 28, 157.
- Wittgenstein, Leopoldine (madre de L. W.), 25, 26, 30, 128.
- Wittgenstein, Ludwig: antepasados judíos y actitud hacia lo judío, 22-23, 25, 229, 263-65, 294; arquitecto, 226-28; atuendo, 260, 395; aspecto físico, 41, 210, 395, 397, 499, 504; carácter, 21, 29, 30-31, 83, 88-89, 263, 420, 452-53; compila un diccionario para las escuelas, 217-19; confesión, 340-42; diseña un motor de avión, 47-48; donación a los artistas austriacos, 113-16; educación, 30-32, 41; enfermo, 153, 473, 487, 488, 498, 510-11, 518; estudia magisterio, 171-72, 185-86; experiencias como soldado durante la Primera Guerra Mundial, 118-65; guerras, actitud hacia las, 117-18, 429; y el humor, 253-55, 479-80, 481-82; hipnotizado, 86; infancia, 28-30; jardinero en un monasterio, 187-88, 225; y el marxismo, 237, 318-19, 442-43; muerte y entierro, 521-22; muerte de la madre, 225; acerca de las mujeres, 83, 452; y la música, 25, 29, 30, 87-88, 206-07, 230; y los pájaros de Irlanda, 477; piensa en estudiar medicina, 312, 331, 332; planes para escribir una autobiografía, 266, 292, 296; y la política, 32-33, 318, 437-38; prisionero de guerra, 137, 157-60, 165; y la religión, 121-22, 126-27, 182-86, 204-05, 446, 522; reseña *The*

Science of Logic de Coffey, 84; y la sexualidad, 122, 341-42, 348, 357, 369-70, 414, 523-28; sueños, 195n., 261, 263-64, 399-400, 526; piensa en el suicidio, 120, 140, 171, 183-85; últimas fotografías de, 511.

CURSOS IMPARTIDOS POR L. W.

sobre las creencias religiosas, 376-78; sobre estética, 371-74; sobre ética, 261-62, 267; sobre filosofía, 306, 308, 313; sobre filosofía de las matemáticas, 306-08, 313, 381-87; sobre filosofía de la psicología, 454-55.

OBRAS DE L. W.

véase bajo títulos de las obras Wittgenstein, Margarete («Gretl», hermana de L. W.), 26, 28, 30, 32, 40, 68; y la casa de la Kundmannngasse, 226-28, 230; y Marguerite Respinger, 228-29, 298; y la ocupación nazi de Austria, 365-68; y Ramsey, 212-13; y Schlick, 231-32.

Wittgenstein, Paul (hermano de L. W.), 28, 29, 30, 31, 143, 213; y la ocupación nazi de Austria, 365, 367, 368.

Wittgenstein, Rudolf (hermano de L. W.), 28, 29, 35.

Wolf, August, 224.

Wood, Oscar, 451, 452.

Woolf, Leonard, 244.

Woolf, Virginia, 244, 261.

Woolrich, Cornell, 387.

Wright, Georg von, 123, 460; correspondencia de L. W. con, 469, 470, 471, 473, 483, 505-06, 517-18; L. W. se aloja con, en Cambridge, 491, 498, 509, 511; reemplaza a L. W. en Cambridge, 471.

Wright, Orville y Wilbur, 43.

Wrinch, Dorothy, 197, 198.

Zweig, Fritz, 148, 149.

Zweig, Max, 148.

Zwiauer, Brigitte, 365, 367.

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	11
<i>Introducción</i>	17
I. 1889-1919	
1. El laboratorio de la autodestrucción	21
2. Manchester	43
3. El protegido de Russell	50
4. El maestro de Russell	74
5. Noruega	99
6. Tras las líneas	112
7. En el frente	140
II. 1919-1928	
8. La verdad impublicable	169
9. «Algo totalmente rural»	189
10. Fuera del yermo	225
III. 1929-1941	
11. El segundo advenimiento	243
12. La fase verificacionista	266
13. La niebla se disipa	280
14. Un nuevo principio	290
15. Francis	306
16. Juegos de lenguaje: <i>Los cuadernos azul y marrón</i>	313
17. Con la tropa	323
18. Confesiones	335
19. <i>Finis Austriae</i>	355
20. El profesor renuente	369
IV. 1941-1951	
21. Trabajo de guerra	395
22. Swansea	419
23. La oscuridad de estos tiempos	430
24. Un cambio de aspecto	445

25. Irlanda	471
26. Un ciudadano de ninguna comunidad	498
27. Storeys End	519
<i>Apéndice: El Wittgenstein de Bartley y las observaciones</i>	
en clave	523
<i>Bibliografía selecta</i>	529
<i>Índice</i>	537

CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE MARZO DE 2023.

La playa.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Lun 13/03/2023 01:45 PM

Querido nieto,

ya te tengo dos opciones, de larga duración cada una de ellas pues, como son para épocas de mucho turismo, tuve que hacer las reservaciones con la anticipación que me requieren. La primera es para Live Aqua Beach Resort Cancún del martes 21 de noviembre al martes 05 de diciembre (en diciembre tengo muchas cosas que hacer). Y la segunda es para Fiesta Americana Cancún Villas del martes 02 de enero de 2024 al viernes 09 de febrero de 2024.

Puedes caerme en una o en las dos reservaciones el tiempo que tú quieras, y recuerda que cuentas con mi apoyo para todo.

Me gustaron mucho las fotos que me enviaste en unos de tus correos del 26 de febrero, en especial las siguientes: a) la puerta de la Abadía de San Bonifacio, llamada también Basílica de San Bonifacio; monasterio benedictino del siglo XIX (yo ya la había visitado con Jutta, cuenta con un órgano grandioso); b) el hermoso pasillo con sus escaleras hacia abajo y hacia arriba (como es la vida); me gustan mucho los muros con sus ventanas, las columnas y especialmente el techo. Todo es de gran armonía; c) el cuadro de la Virgen con el niño. Me cautiva su mirada y toda su actitud; d) el comedor con sus elevados arcos y cúpulas, y el sencillo y bello centro de mesa (tulipán); e) la pintura de las flores; f) la manera como están acomodados los libros sobre Platón, destacando el que se refiere a la Teoría del Arte de Platón (me ha despertado mucho la curiosidad, por lo que voy a investigar algo al respecto, como son los antecedentes de las Teorías Helénicas del arte; el origen del arte; la naturaleza del arte; las funciones del arte; las limitaciones del arte. Pues ya ves la gran importancia que le da la Filosofía Alemana al artista); g) la magnífica arquitectura de los edificios (me intrigó el coche volteado en una de las fotos); h) los Chelos en espera de pronunciarse en concierto.

En lo que se refiere al personaje que se parece a ti, la fotografía fue publicada en el grupo de Facebook "Street Photography Cartier-Bresson Inspired". Parece que la fotografía fue tomada en algún lugar de Bulgaria, pues en el cartel, que se encuentra detrás del personaje de la fotografía, se indica en idioma búlgaro, según Google Traductor, lo siguiente: "Por el precio de uno" y "1-28 febrero"; además, en el pequeño cartel ubicado en la parte inferior derecha de la fotografía se indica: "Aquí puedes usar todos los descuentos de", también en búlgaro.

Recuerda enviarme tus primeras impresiones de Simone Weil "el espíritu más puro de nuestra época", después de los cinco libros suyos que ya leíste.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE MARZO DE 2023.

Simone Weil

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 24/03/2023 03:35 PM

Archivo adjunto: Simone Weil.pdf

Simone Weil

Estimado abuelo,

Quisiera parecerme en algunos aspectos a Simone Weil, y que son los aspectos más evidentes de su carácter. Su humildad resulta en el descanso. Es una humildad incomparable con cualquiera que yo antes hubiese conocido. En la humildad uno descansa de sí mismo.

Nos relata que hay verdades que le fueron regaladas por su intelecto. Que le fueron puestas frente a la vista con total evidencia y que ella misma siendo el deposito de ellas, no considera merecerlas. Incluso, si llegase a perder la capacidad intelectual que le permitió la aprehensión/concepción de esas verdades, sentiríase tranquila de saber que aunque no comprenda esas verdades, ellas siguen existiendo. De manera que no teme convertirse en idiota, ni teme ya no poder entender ni conocer la verdad. Puesto que ella-**la verdad**-sigue existiendo aunque Simone no participe de ella.

En lo que escribe tiende a repetir las mismas ideas en una y otra obra, como si en lugar de estar elaborando una nueva propuesta intelectual, estuviese siempre moviéndose alrededor de esas verdades ya concebidas. Escribe que contemplando las verdades que ya tenemos, veremos que no nos hacen falta más. Dime si no es esto un minimalismo intelectual, y la sobriedad del espíritu.

Algo que la acompañó durante toda su vida fue la negación de sí misma. Es uno de los rasgos más fuertes de su personalidad. De niña y durante toda su vida se negaba la comida por un impulso que le venía de pensar en los que estaban privados de ella. Al enterarse que los soldados del frente no tenían azúcar, dejó de consumir azúcar. Su filosofía está también caracterizada por no considerarse a ella misma. Y entre sus más cercanos amigos casi nunca se les escuchaba hablar de su vida, ni presente ni pasada. Apenas hablaba de sí. Una biografía sobre ella es una tarea que ha resultado muy difícil. Su amigo Baudelaire ha dicho que hacer una biografía de Simone Weil es tan difícil como hacer una biografía del Sol. Es una historia de monotonía. De manera que no el tiempo no puede guiar el desenlace de la historia, el tiempo se hace ver trivial frente a una personalidad monótona o frente al Sol. La historia del sol es luz y grandeza. Por las mismas razones es también imposible una biografía de Dios.

Cuanto más vacía esté un alma, menos sensible es a las esencias inmutables y más es su necesidad de anécdota y novedad.

Esta actitud precondicionante de autonegación la lleva a una objetividad impecable y a un eficiente movimiento de abstracción. Por otro lado adelanto que pronuncia una teología escandalizante. Como en el decir que no está bien desear la salvación propia. Esto debido a que la gloria de Dios no se ve alterada con o sin tu participación de ella. Para Simone Weil, saber que la Alegría de Dios es perfecta, es suficiente para estar satisfecho. Su gozo está en el saber/ver. No en el participar/estar. Lo primero se enfoca en el objeto sólo, insistiendo en eliminar al sujeto de la ecuación. El impulso de negarse la comida a sí misma de niña, es el mismo impulso de negarse a sí misma en la relación con Dios. Así mismo quería convertirse en una mera espectadora de la Gloria de Dios. No habla nunca de buscar un diálogo con Dios sino de desaparecer para contemplar el Monólogo glorioso de Dios.

Insiste en que no es que esté mal desear la salvación propia porque sea egoísta, sino porque la religión consiste en ver y en ninguna otra cosa más.

El olvido de sí misma es a la vez la consecuencia concluyente de su actividad intelectual. Y así lo que sentía de niña luego lo traduce al lenguaje intelectual.

La humildad más que ser actividad de la voluntad es actividad del intelecto. Es por el intelecto el que tomamos conciencia de nuestra creaturalidad. Tener la sensación/sentimiento de ser criatura/creado es la humildad. Y así retornar al estado de criatura anónima en el momento de nuestro nacimiento.

En algunos de sus escritos teológicos es claramente agustiniana. Escribe por ejemplo, que cuando Dios creó al hombre, existió por primera vez algo que no fuese Dios. Algo que existe fuera de Dios. Al estar en esta posición de excentricidad lo único que le queda al hombre es o bien mantenerse en esa independencia o regresar a Dios. Regresar al momento en el que todo era Dios. Y regresar a ese momento lo llama Simone Weil la decreación. La humildad, que es la reina de las virtudes es negarse a existir fuera de Dios. La humildad es vivir en Dios. Una de las frases que más me ha hecho sentir libre y confortado se encuentra en las Confesiones de San Agustín : "alma mía, harta ya de engaños. Confía a la Verdad cuanto posees de verdad y no perderás nada, y volverán a florecer tus partes marchitas, y serán sanadas todas tus enfermedades⁸⁸"

Esto lo encuentras en el LIBRO IV de las Confesiones

Me gustaría escribir un ensayo que contraste el pensamiento de la negación de Simone Weil y el de la afirmación de Lutero. La tesis de la afirmación Luterana se ve bellamente expresada por el teólogo que ya te he mencionado Paul Tillich en su obra: "Courage to be" Uno de mis teólogos preferidos. Su pensamiento es diametralmente opuesto al de Simone Weil. Puesto que para Tillich la afirmación de uno mismo es la afirmación del Ser y así afirmar a Dios. Cuando la criatura se afirma a sí misma entonces el la creación y el creador se afirman y actualizan. El plan creador se plenifica y se participa de la gloria de Dios.

En el idealismo alemán quedó claro que el deseo más profundo de toda la alma es alcanzar el absoluto. Esto solamente se podía alcanzar mediante dos extremos; la completa negación de uno mismo para disolverse en el absoluto o la completa afirmación de uno mismo para participar del absoluto (Hegel).

De ahí que tanto la afirmación de Weil como la Tillich contienen simultáneamente verdad. Recordemos además que tanto Tillich como Weil tienen a San Agustín como una de las bases de su pensamiento y aún así dentro de San Agustín toman vías opuestas. Su verdad simultánea está en que comparten el mismo padre. Tillich por su lado es Spinozista, Hegeliano y Kantiano.

SIMONE WEIL:

- "Nada poseemos en el mundo—porque el azar puede quitárnolo todo—salvo el poder de decir Yo. Esto es lo que hay que entregar a Dios, osea destruir. Ya que no teniendo otra cosa, no podemos ofrecer otra cosa. No hay en absoluto ningún acto libre que no esté permitido, salvo el de la destrucción del yo"
- "La perfecta alegría excluye el sentimiento mismo de alegría, porque el alma esta colmada por el objeto, ningún objeto queda disponible para decir "yo"
- "La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Su amor por nosotros es a mor por sí mismo, a travez nuestro. Nuestra existencia no esta hecha sino de su espera, de nuestro consentimiento para no existir. Nos mendiga perpetuamente esa existencia que nos da. Nos la da para mendigarnosla.
- "Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarlo".
- "Al hombre se le ha dado una divinidad imaginaria para que pueda deshacerse de ella como Cristo de su divinidad real"
- "Dios mío, concedeme que me convierta en nada" "A medida que me voy convirtiendo en nada, Dios me ama a través mío"
- Alegría en Dios. Realmente hay alegría perfecta en Dios. Mi participación no añade nada; mi participación nada resta a la realidad de esa alegría perfecta e infinita. Por tanto, ¿que importancia tiene que deba o no participar? Una importancia nula.
- "Dios no puede querer de nosotros más que ese acceder a retirarnos para que le dejemos pasar, igual que él, creador, se retiró para dejarnos ser. El sentido de esta doble operación no es otro que el amor, como la paga que el padre le da al hijo para que luego este Se permite hacerle un regalo a él, el día de su cumpleaños"
- El amor es un indicio de nuestra miseria. Dios no puede amarse sino a sí mismo. Nosotros no podemos sino amar algo distinto de nosotros"
- "Nada de lo que existe es absolutamente digno de amor. Por tanto hay que amar lo que no existe"

Como ves, estimado abuelo, ninguna de estas frases tiene desperdicio. Simone Weil las hubiese defendido como una fiera. No hubiese concedido ni el más sutil matiz ni la más mínima contradicción. Su contraria intelectual, Simone de Beauvoir la vió encendida mientras discutían en el salón de filosofía. Después Simone Weil se negó a hablar más con ella.

Ahora me gustaría ocuparme de una frase que puede sintetizar muchos de los caminos de pensamiento de Simone Weil. En ella se ve expresada porque nunca quiso pertenecer a ninguna institución aunque se sintiera más cómoda en círculos católicos que en cualquiera otros:

"Dar consentimiento al bien, pero no a un determinado bien comprensible, imaginable, sino dar consentimiento incondicional al bien absoluto" Continúa, "Si consentimos aquello que pensamos que es el bien, estamos convirtiendo una mezcla de bien y mal, y dicho consentimiento produce parte del bien y parte del mal."

Estar de acuerdo con Simone Weil en este punto, tiene consecuencias tremendas. Nos convierte en una especie de escéptico. Lo convierte en incapaz de pertenecer a una comunidad dogmática e incapaz de Credo. Sin embargo es el escepticismo más bello y noble que se puede ver.

Ahora vamos a ver otra cita: "Todo lo que deseo, existe, o ha existido, existirá alguna vez. ¿Como no estar, por tanto, satisfecho?"

Por tanto veamos, ¿Podemos nosotros pensar así? ¿Es eso sano? ¿Es deseable que veamos a nuestros deseos como una particularidad que desaparece frente al todo? ¿Es deseable esa trivialización del yo?

¿No está aquí Simone Weil diciéndonos que en nuestra contingencia y particularidad, lo que deseamos no puede ser más que trivial? Que lo que deseamos ya ha existido o existirá. Y que ninguna diferencia hará en términos absolutos que vuelva a existir o que adelante su existencia.

Familias felices han habido, y habrán. ¿No ha esto en sí dejarnos satisfechos?

Hombres buenos y talentosos han habido y habrán. ¿No ha esto de dejarnos satisfechos?

Vidas íntegras y bien aprovechadas han habido y habrán. ¿No ha esto de dejarnos satisfechos? Qué falta de saber apreciar esas verdades el querer nosotros mismos ser esos hombres para así tener satisfacción.

Ahora digo yo: Bach existió. ¿No ha esto de dejarnos ya satisfechos en absoluto? ¿Hay algún deseo nuestro que sea tan agradable que el sólo hecho de que Bach existió?

Y la misma idea llevada a donde verdaderamente pertenece:

¿Hay algún deseo nuestro que sea tan agradable que el hecho de que Dios encarnado existió?

¿Hay una idea más agradable y bella que la idea de que la divinidad ha estado en este mundo?

Quiera creer el hombre en esto o no, lo que no puede negar es que no hay nada que sea más deseable que esto.

Nos hemos aproximado casi de manera natural a considerar la Belleza. Será muy oportuno mencionar la siguiente frase:

"Lo bello es la prueba empírica de que la encarnación es posible"

"Por esa razón, todo arte de primer orden es por esencia religioso" "Lo bello es presencia real de Dios en la materia, el contacto con lo bello es, en el pleno sentido de la palabra, un sacramento"

.....

En lo anterior mencioné citas de la obra Gracia y Gravedad. Me impresionó mucho este estilo de escritura y lo irresistible que es la evidencia de algunas de sus aseveraciones.

Sin embargo, no pude parar allí. Leí otra obra más y otra más. En camino está todavía otra, que es por cierto una novela que se sitúa en Venecia. Después no sé si leeré más de Simone Weil. Está en duda si puede ser prejuicioso más de ella. Nunca hay que idolizar a los escritores. Cuando nos convencen y maravillan con algunas ideas, caemos en riesgo de que les demos paso sin reservas a otras ideas que no tienen el mismo valor y verdad. ¡Que difícil seguir siendo crítico con aquellos que nos han inspirado! ¡Que difícil es mostrarles una sana resistencia!

Simone Weil me ha causado una impresión tan profunda que no reparo con suficiencia en su ignorancia de la teología católica. Ni tampoco reparo lo suficiente en su ignorancia sobre la historia de occidente. Escribe con tal libertad como si nadie la fuese a leer.

Ahora vayamos por último a lo que será un libro espiritual. Su título es **Esperar a Dios** o bien **Esperar a Dios con paciencia**.

Si bien la mística siempre ha sido propia de lo hebreico más que de lo helénico, la espiritualidad de Simone Weil está sostenida en conceptos griegos. La claridad helénica deja poco espacio para la mística y no conozco ningún místico de la antigua Grecia. Mientras que hay innumerables místicos judíos. Simone Weil rezaba el Padre Nuestro en griego todos los días antes de trabajar en el viñedo de su amigo quien le daba techo

La palabra griega que inspira el libro del que vamos a hablar es: "Upomene"-> **εν υπομηνε**

“La atención es un esfuerzo, el más grande de todos los esfuerzos, pero es un esfuerzo negativo. No obtenemos los más preciados regalos yendo tras ellos sino esperandoles”

Para Simone Weil, la oración no es más que la atención en su forma pura.

De aquí se sigue que la atención es la substancia de nuestro amor hacia Dios.

Todo tipo de estudio constituye por tanto un gimnasio de la atención, cada ejercicio escolar debe ser una preparación para la vida espiritual.

Y de esa misma manera es también la sustancia de nuestro amor al prójimo. “Aquellos que están infelices no tienen necesidad de nada en este mundo sino tan solo gente que les preste atención. El amor al otro en toda su plenitud significa simplemente en disponerse a preguntarle: ¿Por que estas pasando? Es tan sólo el reconocimiento de que el que sufre existe. No sólo verle como una unidad del colectivo etiquetado: “los deafortunados” sino como un hombre.

Es una forma de ver que primero que nada, es atenta. El alma se vacía de todos sus contenidos para así recibir en ella al ser que está mirando, tal como es, en toda su verdad. Sólo aquel que es capaz de atención puede hacer esto.

De manera que lo que resulta, es que por paradjico que sea, un examen de latin o un problema geometrico, aún cuando sean resueltos erroneamente, podrán servirnos un día si es que pusimos el adecuado esfuerzo en ellos.

“De todos los seres humanos, sólo reconocemos la extensión de aquellos a los que amamos. La creencia de la existencia de otros seres humanos como tales es el amor.”

Meditemos esta frase por un momento y pensemos en aquellas personas que han estado cercanas a nosotros y que sin embargo, vivimos como si no existieran.

υπομενε en griego significa espera y una fiel inmovilidad que dura infinitamente y no puede ser sacudida. “El esclavo que espera atentamente a la puerta para abrirla de inmediato si es que el amo le llama es la mejor imagen de ella. “ Es posible que sus compañeros le hablen y le desalienten, pero él ni siquiera girara la cabeza. Aún si le dijeran que su amo ha muerto, e incluso si él lo creyera, no se movería”

“La espera por el bien y por la verdad es de cualquier modo más intensa que su búsqueda”

Finalmente quisiera compartirti dos párrafos tomados de diferentes libros y en cada cual Simone Weil escribe sobre dos palabras: La monotonía y el silencio.

1. “La monotonía es lo más hermoso que hay y lo más espantoso. Lo más hermoso si es un reflejo de la eternidad. Lo más espantoso es el indicio de una perpetuidad sin cambios. El círculo es el símbolo de la hermosa monotonía , y el vaivén pendular, el de la atroz monotonía.
2. “Las cosas suceden como sí por un milagroso favor se hiciera concebir a nuestros sentidos que el silencio no es la ausencia de sonidos. Pero algo infinitamente más real que los sonidos y el centro de una armonía más perfecta que cualquier combinación de sonidos pueda producir. Sin embargo, hay grados de silencio. Hay un silencio en la belleza del universo, que es a su vez como un ruido comparado con el silencio de Dios”

El Silencio y la Monotonía, parece ser, estimado abuelo, son bienes de disfrute de los que han desarrollado su espíritu.

Santiago

PD

Estoy examinando el programade Actividades de la Diócesis de Colonia para realizar ejercicios espirituales en Mayo. Al comienzo del programa está una frase de Meister Eckhart, el építome de la mística Alemana y la mística Medieval. Era además un místico predicador. Su parroquia estaba a unas cuantas cuabras de lo que después sería el monasterio de Lutero en Erfurt.

La frase es: "En silencio el hombre puede preservar su sinceridad"

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE MARZO DE 2023.

Carta editada

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 27/03/2023 03:30 AM

Archivo adjunto: Simone Weil (1).pdf

Estimado abuelo.

Hice algunas correcciones de ortografía y redacción a mi carta pasada.

Favor de hacer caso omiso de ella y leer la que ahora te envío.

Simone Weil (1)

27.03.23

Fráncfort del Meno

Estimado abuelo,

Simone Weil me ha causado gran impacto. Quisiera ser y pensar como ella en algunos puntos. Su humildad es el descanso. Es una humildad incomparable con la de cualquiera que yo antes hubiese conocido. En la humildad que Simone Weil describe se descansa de sí mismo.

Nos dice que hay verdades que le fueron regaladas por su intelecto. Que le fueron puestas frente a la vista con total evidencia pero que no merece. Incluso, si llegase a perder la capacidad intelectual que le permitió la aprehensión/concepción de esas verdades, sentiríase tranquila de saber que aunque no comprenda esas verdades, ellas siguen existiendo. De manera que no teme convertirse en idiota, ni teme ya no poder entender ni conocer la verdad. Puesto que ella **-la verdad-** sigue existiendo aunque Simone no participe de ella.

En lo que escribe tiende a repetir las mismas ideas en una y otra obra, como si en lugar de estar elaborando una nueva propuesta intelectual, estuviese siempre moviéndose alrededor de esas verdades ya concebidas. Escribe que contemplando las verdades que ya tenemos, veremos que no nos hacen falta más. Dime si no es esto un minimalismo intelectual, y la sobriedad del espíritu.

Algo que la acompañó durante toda su vida fue la negación de sí misma. Es uno de los rasgos más fuertes de su personalidad. De niña y durante toda su vida se negaba la comida por un impulso que le venía de pensar en los que estaban privados de ella. Al enterarse que los soldados del frente no tenían azúcar, dejó de consumir azúcar. Su filosofía está también caracterizada por no considerarse nunca a ella misma como parte de la fórmula filosófica. Y sus más cercanos amigos casi nunca le escuchaban hablar de su vida, ni presente ni pasada y mucho menos futura. Apenas hablaba de sí. Una biografía sobre ella es una tarea que ha resultado muy difícil. Su amigo Baudelaire ha dicho que hacer una biografía de

Simone Weil es tan difícil como hacer una biografía del Sol. Es una historia de monotonía. De manera que el tiempo no puede guiar el desenlace de la historia, el tiempo se hace ver trivial frente a una personalidad monótona como frente al Sol. Por las mismas razones es también imposible una biografía de Dios.

Cuanto más vacía esté un alma, menos sensible es a las esencias inmutables y más es su necesidad de anécdota y novedad.

Esta actitud preconditionante de autonegación la lleva a una objetividad impecable y a un eficiente movimiento de abstracción. Por otro lado adelanto que pronuncia una teología escandalizante. Como en el decir que no está bien desear la salvación propia. Esto debido a que la gloria de Dios no se ve alterada con o sin la participación de uno mismo. Para Simone Weil, saber que la Alegría de Dios es perfecta, es suficiente para nuestra satisfacción. Su gozo está en el saber/ver. No en el participar/estar. Lo primero se enfoca en el objeto sólo, insistiendo en eliminar al sujeto de la ecuación. El impulso de negarse la comida a sí misma de niña, es el mismo impulso de negarse a sí misma en la relación con Dios. Así mismo quería convertirse en una mera espectadora de la Gloria de Dios. No habla nunca de buscar un diálogo con Dios sino de desaparecer para contemplar el Monólogo glorioso de Dios. Y de la misma manera en desaparecer en el trato y diálogo con sus congéneres, para que así no obstruya el paso entre Dios y ellos. De manera que se pueda convertir en un medio eficiente entre Dios y el resto de las criaturas.

Insiste en que no es que esté mal desear la salvación propia porque sea egoísta, sino porque la religión consiste en ver y en ninguna otra cosa más. En ver esa gloria divina.

El olvido de sí misma que ejercitaba en la niñez lo traduce al lenguaje intelectual en la vida adulta -justificándose toda-.

La humildad más que ser actividad de la voluntad es actividad del intelecto. Es por el intelecto que tomamos conciencia de nuestra creaturalidad. Tener la sensación/sentimiento de ser creatura/creado es la humildad. Y así retornar al estado de criatura anónima en el momento de nuestro nacimiento.

En algunos de sus escritos teológicos es claramente agustiniana. Escribe por ejemplo, que cuando Dios creó al hombre, existió por primera vez algo que no fuese Dios. Algo que por primera vez existe fuera de Dios. Al estar en esta posición de excentricidad lo único que le queda al hombre es o bien mantenerse en esa independencia o regresar a Dios. Regresar al momento en el que todo era Dios. Y regresar a ese momento lo llama Simone Weil la decreación. La humildad, que es la reina de las virtudes es negarse a existir fuera de Dios. La humildad es vivir en Dios. Una de las frases que más me ha otorgado libertad y a la vez confortado se encuentra en el libro IV de las Confesiones de San Agustín: "alma mía, harta ya de engaños. Confía a la Verdad cuanto posees de verdad y no perderás nada, y volverán a florecer tus partes marchitas, y serán sanadas todas tus enfermedades⁸⁸"

Me gustaría escribir un ensayo que contraste el pensamiento de la negación de Simone Weil y el de la afirmación de Lutero. La tesis de la afirmación Luterana se ve bellamente expresada por el teólogo que ya te he mencionado Paul Tillich en su obra: "Courage to be" Uno de mis teólogos preferidos. Su pensamiento es diametralmente opuesto al de Simone Weil. Puesto que para Tillich la afirmación de uno mismo es la afirmación del Ser y así la afirmación de

Dios. Cuando la criatura se afirma a sí misma entonces la creación y el creador se afirman y actualizan. El plan creador se planifica y se participa de la gloria de Dios.

En el idealismo alemán quedó claro que el deseo más profundo de toda la alma es alcanzar el absoluto. Esto solamente se podía alcanzar mediante dos extremos; la completa negación de uno mismo para disolverse en el absoluto o la completa afirmación de uno mismo para participar del absoluto (Hegel).

De ahí que tanto la afirmación de Weil como la Tillich contienen simultáneamente verdad. Recordemos además que tanto Tillich como Weil tienen a San Agustín como una de las bases de su pensamiento y aún así dentro de San Agustín toman vías opuestas. Su verdad simultánea está en que comparten el mismo padre. Tillich por su lado es Spinozista, Hegeliano y Kantiano. Imagínate que maravilla.

SIMONE WEIL:

- "Nada poseemos en el mundo-porque el azar puede quitárnolo todo-salvo el poder de decir Yo. Esto es lo que hay que entregar a Dios, o sea destruir. Ya que no teniendo otra cosa, no podemos ofrecer otra cosa. No hay en absoluto ningún acto libre que no esté permitido, salvo el de la destrucción del yo"
- "La perfecta alegría excluye el sentimiento mismo de alegría, porque el alma esta colmada por el objeto, ningún objeto queda disponible para decir "yo"
- "La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Su amor por nosotros es a mor por sí mismo, a través nuestro. Nuestra existencia no está hecha sino de su espera, de nuestro consentimiento para no existir. Nos mendiga perpetuamente esa existencia que nos da. Nos la da para mendigárnosla.
- "Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle".
- "Al hombre se le ha dado una divinidad imaginaria para que pueda deshacerse de ella como Cristo de su divinidad real"
- "Dios mío, concédeme que me convierta en nada" "A medida que me voy convirtiendo en nada, Dios me ama a través mío"
- Alegría en Dios. Realmente hay alegría perfecta en Dios. Mi participación no añade nada; mi participación nada resta a la realidad de esa alegría perfecta e infinita. Por tanto, ¿qué importancia tiene que deba o no participar? Una importancia nula.
- "Dios no puede querer de nosotros más que ese acceder a retirarnos para que le dejemos pasar, igual que él, creador, se retiró para dejarnos ser. El sentido de esta doble operación no es otro que el amor, como la paga que el padre le da al hijo para que luego este Se permite hacerle un regalo a él, el día de su cumpleaños"
- "El amor es un indicio de nuestra miseria. Dios no puede amarse sino a sí mismo. Nosotros no podemos sino amar algo distinto de nosotros"
- "Nada de lo que existe es absolutamente digno de amor. Por tanto hay que amar lo que no existe"

Como ves, estimado abuelo, ninguna de estas frases tiene desperdicio. Simone Weil las hubiese defendido como una fiera. No hubiese concedido ni el más sutil matiz ni la más mínima contradicción. Su contraria intelectual, Simone de Beauvoir la vio encendida

mientras discutían en el salón de filosofía. Después Simone Weil se negó a hablar más con ella.

Ahora me gustaría ocuparme de una frase que puede sintetizar muchos de los caminos de pensamiento de Simone Weil. En ella se ve expresada porque nunca quiso pertenecer a ninguna institución aunque se sintiera más cómoda en círculos católicos que en cualquiera otros:

"Dar consentimiento al bien, pero no a un determinado bien comprensible, imaginable, sino dar consentimiento incondicional al bien absoluto" Continúa, "Si consentimos aquello que pensamos que es el bien, estamos convirtiendo una mezcla de bien y mal, y dicho consentimiento produce parte del bien y parte del mal."

Estar de acuerdo con Simone Weil en este punto, tiene consecuencias tremendas. Nos convierte en una especie de escéptico. Lo convierte a uno en incapaz de pertenecer a una comunidad dogmática e incapaz de Credo. Sin embargo es el escepticismo más bello y noble que se puede ver.

Ahora vamos a ver otra cita: "Todo lo que deseo, existe, o ha existido, existirá alguna vez. ¿Como no estar, por tanto, satisfecho?"

Por tanto veamos, ¿Podemos nosotros pensar así? ¿Es eso sano? ¿Es deseable que veamos a nuestros deseos como una particularidad que desaparece frente al todo? ¿Es deseable esa trivialización del yo?

¿No está aquí Simone Weil diciéndonos que en nuestra contingencia y particularidad, lo que deseamos no puede ser más que trivial? Que lo que deseamos ya ha existido o existirá. Y que ninguna diferencia hará en términos absolutos que vuelva a existir o que adelante su existencia.

Familias felices han habido, y habrán. ¿No ha esto en sí dejarnos satisfechos?

Hombres buenos y talentosos han habido y habrán. ¿No ha esto de dejarnos satisfechos?

Vidas íntegras y bien aprovechadas han habido y habrán. ¿No ha esto de dejarnos satisfechos? Qué falta de saber apreciar esas verdades el querer nosotros mismos ser esos hombres para así tener satisfacción.

Ahora digo yo: Bach existió. ¿No ha esto de dejarnos ya satisfechos en absoluto? ¿Hay algún deseo nuestro que sea tan agradable que el sólo hecho de que Bach existió?

Y la misma idea llevada a donde verdaderamente pertenece:

¿Hay algún deseo nuestro que sea tan agradable que el hecho de que Dios encarnado existió?

¿Hay una idea más agradable y bella que la idea de que la divinidad ha estado en este mundo?

Quiera creer el hombre en esto o no. Lo que no puede negar es que no hay nada que sea más deseable que esto.

Nos hemos aproximado casi de manera natural a considerar la Belleza. Será muy oportuno mencionar la siguiente frase:

"Lo bello es la prueba empírica de que la encarnación es posible"

"Por esa razón, todo arte de primer orden es por esencia religioso" "Lo bello es presencia real de Dios en la materia, el contacto con lo bello es, en el pleno sentido de la palabra, un sacramento"

.....

En lo anterior mencioné citas de la obra Gracia y Gravedad. Me impresionó mucho este estilo de escritura y lo irresistible que es la evidencia de algunas de sus aseveraciones.

Sin embargo, no pude parar allí. Leí otra obra más y otra más. En camino está todavía otra, que es por cierto una novela que se sitúa en Venecia. Después no sé si leeré más de Simone Weil. Está en duda si puede ser prejuicioso más de ella. Nunca hay que idolizar a los escritores. Cuando nos convencen y maravillan con algunas ideas, caemos en riesgo de que les demos paso sin reservas a otras ideas que no tienen el mismo valor y verdad. ¡Que difícil seguir siendo crítico con aquellos que nos han inspirado! ¡Que difícil es mostrarles una sana resistencia!

Simone Weil me ha causado una impresión tan profunda que no reparo con suficiencia en su ignorancia de la teología católica. Ni tampoco reparo lo suficiente en su ignorancia sobre la historia de occidente. Escribe con tal libertad como si nadie la fuese a leer.

Ahora vayamos por último a lo que será un libro espiritual. Su título es **Esperar a Dios** o bien **Esperar a Dios con paciencia**.

Si bien la mística siempre ha sido propia de lo hebreico más que de lo helénico, la espiritualidad de Simone Weil está sostenida en conceptos griegos. La claridad helénica deja poco espacio para la mística y no conozco ningún místico de la antigua Grecia. Mientras que hay innumerables místicos judíos. Simone Weil rezaba el Padre Nuestro en griego todos los días antes de trabajar en el viñedo de su amigo quien le daba techo.

La palabra griega que inspira el libro del que vamos a hablar es: "Upomene"-> **εν υπομηνε**

"La atención es un esfuerzo, el más grande de todos los esfuerzos, pero es un esfuerzo negativo. No obtenemos los más preciados regalos yendo tras ellos sino esperándoles"

Para Simone Weil, la oración no es más que la atención en su forma pura.

De aquí se sigue que la atención es la substancia de nuestro amor hacia Dios.

Todo tipo de estudio constituye por tanto un gimnasio de la atención, cada ejercicio escolar debe ser una preparación para la vida espiritual.

Y de esa misma manera es también la sustancia de nuestro amor al prójimo. "Aquellos que están infelices no tienen necesidad de nada en este mundo sino tan solo gente que les preste atención. El amor al otro en toda su plenitud significa simplemente en disponerse a preguntarle: ¿Por que estas pasando? Es tan sólo el reconocimiento de que el que sufre

existe. No sólo verle como una unidad del colectivo etiquetado: “los desafortunados” sino como un hombre.

Es una forma de ver que primero que nada, es atenta. El alma se vacía de todos sus contenidos para así recibir en ella al ser que está mirando, tal como es, en toda su verdad. Sólo aquel que es capaz de atención puede hacer esto.

De manera que lo que resulta, es que por paradójico que sea, un examen de latín o un problema geométrico, aún cuando sean resueltos erróneamente, podrán servirnos un día si es que pusimos el adecuado esfuerzo en ellos.

“De todos los seres humanos, sólo reconocemos la extensión de aquellos a los que amamos. La creencia de la existencia de otros seres humanos como tales es el amor.”

Meditemos esta frase por un momento y pensemos en aquellas personas que han estado cercanas a nosotros y que sin embargo, vivimos como si no existieran.

υπομενε en griego significa espera y una fiel inmovilidad que dura infinitamente y no puede ser sacudida. “El esclavo que espera atentamente a la puerta para abrirla de inmediato si es que el amo le llama es la mejor imagen de ella. “Es posible que sus compañeros le hablen y le desalienten, pero él ni siquiera girara la cabeza. Aún si le dijeran que su amo ha muerto, e incluso si él lo creyera, no se movería”

“La espera por el bien y por la verdad es de cualquier modo más intensa que su búsqueda”

Finalmente quisiera compartirte dos párrafos tomados de diferentes libros y en cada cual Simone Weil escribe sobre las palabras: Monotonía y silencio.

1. “La monotonía es lo más hermoso que hay y lo más espantoso. Lo más hermoso si es un reflejo de la eternidad. Lo más espantoso es el indicio de una perpetuidad sin cambios. El círculo es el símbolo de la hermosa monotonía, y el vaivén pendular, el de la atroz monotonía.
2. “Las cosas suceden como sí por un milagroso favor se hiciera concebir a nuestros sentidos que el silencio no es la ausencia de sonidos. Pero algo infinitamente más real que los sonidos y el centro de una armonía más perfecta que cualquier combinación de sonidos pueda producir. Sin embargo, hay grados de silencio. Hay un silencio en la belleza del universo, que es a su vez como un ruido comparado con el silencio de Dios”

El Silencio y la Monotonía, parece ser, estimado abuelo, son bienes de disfrute de los que han desarrollado su espíritu.

Santiago

PD

Estoy examinando el programa de Actividades de la Diócesis de Colonia para realizar ejercicios espirituales en Mayo. Al comienzo del programa está una frase de Meister Eckhart, quien es el epítome de la mística Alemana y la mística Medieval. Era además un

místico predicador. Su parroquia estaba a unas cuantas cuadras de lo que después sería el monasterio de Lutero en Erfurt.

La frase es: "En el silencio el hombre puede preservar su sinceridad".

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE MARZO DE 2023.

Simone Weil

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Lun 27/03/2023 12:09 PM

Querido nieto,

como siempre, tus correos me causan mucha alegría y despiertan mi interés por renovar lo concerniente a los asuntos del espíritu.

Dices que Simone Weil escribe que contemplando las verdades que ya tenemos, veremos que no nos hace falta más. Algo similar dicen los grandes filósofos del siglo XX al referirse a los valores, a saber, que no necesitamos valores nuevos, que los grandes maestros ya nos los han expresado. Y los escolásticos intentaron armonizar su propia tradición con los pensamientos cristianos medievales, para reconciliar la teología cristiana con la filosofía clásica y de la Antigüedad tardía, especialmente la de Aristóteles. Y, como dices, San Agustín expone: “Confía a la Verdad cuanto posees de verdad y no perderás nada”.

También estoy de acuerdo en que es imposible una biografía de Dios. Kant, aunque no lo señale específicamente, lo deja ver en sus obras *La Crítica de la Razón Pura* y *La Crítica de la Razón Práctica*.

Respecto a que pronuncia una teología escandalizante, estoy de acuerdo. Sin embargo, no puedo dejar de identificarme con ella en muchos sentidos; podría pensar que no tenemos que esperar nada, pues con amar y alabar al Dios perfecto debemos sentirnos plenos.

Me gusta que haga tanto énfasis en los sentimientos y en las emociones, pues hasta el mismo Marx lo hace; y aquí me vuelvo a preguntar ¿qué es primero: el sentimiento o el razonamiento? o a veces es uno o el otro.

Sería magnífico que escribieras el ensayo que contraste a Simone Weil y Lutero y que los relacionaras con la aspiración de alcanzar el absoluto, propia del idealismo alemán (Hegel y demás), así como con el pensamiento de San Agustín como base de los anteriores autores.

La mística de Simone Weil me subyuga. Creo que ninguna de sus fascinantes ideas, aunque a veces incoherentes, puede descartarse. Todas están colmadas de autenticidad, de verdad; además de ser conmovedoras, inspiradoras y finalmente cautivadoras. La considero una gran fuente de sabiduría que puede enriquecer notablemente mi acervo espiritual para sublimar mi manera de pensar, de la cual ya te he platicado mucho pero creo es apropiado extenderme ahora un poco más, como sigue.

Desde los tiempos apostólicos, los predicadores y los escritores cristianos elogian la humildad y vituperan el orgullo: el propio Cristo se dijo: “dulce y humilde de corazón”. Pero los moralistas de la antigüedad entendían por orgullo *la sobrestimación de sí* y por humildad *la estimación de sí en su justo valor*. En cambio, si nos remitimos a la literatura piadosa y a los predicadores de nuestro tiempo, se advierte que para ellos el orgullo significa

la *estimación de sí en su justo valor*, mientras que la humildad quiere decir la *subestimación de sí*.

No se equivoca Nietzsche, en principio, al lamentar que un hombre del temple de Blas Pascal no haya rendido al máximo, y esto porque, en el último período de su vida, profesaba una humildad que le prohibía la ambición y el éxito.

La verdadera humildad es el reconocimiento de la verdad, la verdad sobre sí como sobre los demás. Nos exige reconocer con toda simplicidad lo que somos y lo que son nuestras posibilidades de llegar a ser, y comportarnos en consecuencia. Como todas las virtudes morales, la humildad debe ser practicada no en la estrecha perspectiva individualista sino en la perspectiva comunitaria. También es verdadera humildad contentarnos con cumplir una función humana más modesta, si comprobamos que los talentos que se nos ha otorgado no están destinados a los primeros papeles. Ya que la comunidad humana puede ser comparada a una orquesta sinfónica, ¿no es normal que todos sus miembros no sean directores de orquesta o primer violín? Cumplir con la máxima perfección posible la más modesta de las tareas contribuye a la perfección del conjunto.

Los espíritus sofisticados querrían mantenerse en disposición acogedora ante todas las cosas, saborearlo todo, eliminar o por lo menos suavizar las contradicciones de la existencia. Aspiran a hallarse siempre disponibles para todas las incitaciones y todas las posibilidades. El compromiso y la disponibilidad parecen ser dos realidades absolutamente excluyentes una de otra. Estos hombres, dando preferencia a lo posible sobre lo adquirido, rehúsan, por lo tanto, el compromiso.

Existe la posibilidad de ser simultáneamente comprometido, fiel y disponible. La disponibilidad, lejos de oponerse a las actitudes existenciales activas, es una de ellas y no puede sino aumentar la eficacia de esos otros comportamientos existenciales, como la elección, el compromiso, la fidelidad.

El hombre no es, como tampoco lo es ninguna otra realidad creada y contingente, un todo que se baste a sí mismo o que, a lo sumo, pudiera considerar a los demás seres como instrumentos puestos a su servicio. La elección fundamental, por la cual se asume a sí mismo, no la efectúa únicamente en función de su yo aislado. Su compromiso y su fidelidad son para él medios con que afirmar y exaltar la soberanía de su yo. Forma parte integrante de una *jerarquía de seres*; se inserta en una comunidad de personas. En nuestro universo no existe ser alguno que pueda realizar su fin o su vocación como no sea abrazando la función que le ha sido confiada en relación con todos los miembros de la comunidad universal, inclusive de la comunidad cósmica.

Por otro lado, te felicito por el alto nivel de maduración que has alcanzado, en todos sentidos. El viaje ha producido muchos frutos.

Y antes de despedirme, reproduzco: "todo arte de primer orden es por esencia religioso" "el contacto con lo bello es... un sacramento". "Para Simone Weil, la oración no es más que la atención en su forma pura".

Ojalá te animes a realizar los ejercicios espirituales, y me cuentes tus impresiones.

Un fuerte abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 31 DE MARZO DE 2023.

(Sin asunto)

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Vie 31/03/2023 09:02 AM

Archivo adjunto: IMG-20230330-WA0004.jpg



Tengo un especial respeto por las personas rebeldes. Por todas a las que llaman “ovejas negras”. Porque no es signo de buena salud estar bien adaptados a un mundo profundamente enfermo.

@cultureando

Andy Warhol

CORREO ELECTRÓNICO DEL 02 DE ABRIL DE 2023.

Simone Weil

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 02/04/2023 04:45 AM

Archivo adjunto: Carta del 02.03.23.pdf

Carta del 02.03.23.

Estimado abuelo,

Me da gusto que recibas gustoso mis cartas. Así lo hago yo también. Mi tío Pancho me cuenta que él y otros disfrutan de nuestra correspondencia. Enhorabuena.

Además hemos venido a toparnos con ideas que subliman nuestro pensamiento. Así lo indicas.

El interés por los asuntos del espíritu resulta inestimable. Es la vía por la cual podemos ser objeto de profundas cautivaciones que nos actualizan como seres espirituales. Para mí no hay expresión artística más espiritual que la música. Aunque es verdad que la poesía y la literatura van detrás muy cerca.

Lo que vemos en Simone Weil no es una expresión artística del espíritu, sino más bien darle un orden a la vida del espíritu. Un intento de síntesis y construcción de la esencia de lo que para ella debería ser nuestra relación con Dios, los demás y nosotros mismos. Y nuestra relación con Dios significa también nuestra relación con la belleza.

Así como tú, yo tampoco puedo dejar de identificarme con ella (Simone Weil).

Indícame en donde hace te parece que haga especial énfasis en los sentimientos. En primera instancia yo afirmaré lo contrario ya que elimina al sujeto.

A la pregunta: ¿qué es primero: el sentimiento o el razonamiento?, me atrevo a decir que no es posible una jerarquización, ni tampoco es sana en ningún sentido. Cuando una se priva de la otra, se empobrece a sí misma. La próxima carta que te escribiré sobre Wittgenstein toca la pregunta de una forma puramente existencial. Su vida misma es esa dicotomía.

Yo creo que el sentimiento y la razón son las dos únicas vías de comunicación entre los hombres. El lenguaje es una estructura racional, los gestos son emocionales. Aquel que no razona se convierte impenetrable para la comunicación, el que no siente también. Yo me he sentido tan distante y repelido hacia aquellas personas incapaces de razonar. Y me he sentido a su vez tan ajeno y vulnerable hacia personas incapaces de sentir.

PD. Replico el siguiente grandioso párrafo de tu anterior carta. Me ha gustado muchísimo.

La mística de Simone Weil me subyuga. Creo que ninguna de sus fascinantes ideas, aunque a veces incoherentes, puede descartarse. Todas están colmadas de autenticidad, de verdad; además de ser conmovedoras, inspiradoras y finalmente cautivadoras. La considero una gran fuente de sabiduría que puede enriquecer notablemente mi acervo espiritual para sublimar mi manera de pensar, de la cual ya te he platicado mucho pero creo es apropiado extenderme ahora un poco más, como sigue.

Continuas...

No se equivoca Nietzsche, en principio, al lamentar que un hombre del temple de Blas Pascal no haya rendido al máximo, y esto porque, en el último período de su vida, profesaba una humildad que le prohibía la ambición y el éxito. Me parece muy adecuado que hayas mencionado a Pascal.

Me parece que merece para sí mismo una carta. Es un personaje fascinante.

Dices que también es verdadera humildad contentarse con cumplir papeles secundarios al comprobar que nuestros talentos no están destinados a los primeros papeles. Decir esto a tí te resulta natural y sencillo pero a mí no. Yo todavía no he comprobado que mis talentos estén limitados y destinados a los papeles secundarios. Me parece que la juventud no es otra cosa que eso, el autoconocimiento de nuestras limitaciones y alcances. La escuela es un buen lugar para esa prueba, pero no es suficiente. Yo siempre creí que para lo que había sido dotado era para las matemáticas y los cálculos. Luego me di cuenta de mis dotes para la lectura y la escritura. Ahora he optado por aprender idiomas y no teorías físicas o matemáticas. Wittgenstein me ha ayudado mucho a mi autoconocimiento ya que al identificarme con él, me ha ayudado a conocerme más en él.

Si en mi experimentada juventud dijese que estoy destinado a los papeles secundarios, me estaría traicionando a mí mismo por no tener todavía prueba de aquello.

El siguiente párrafo lo tendré que responder en otra carta para poderlo seguir reflexionando. Lo reproduzco aquí para que no se me olvide.

Los espíritus sofisticados querrían mantenerse en disposición acogedora ante todas las cosas, saborearlo todo, eliminar o por lo menos suavizar las contradicciones de la existencia. Aspiran a hallarse siempre disponibles para todas las incitaciones y todas las posibilidades.

Un abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 03 DE ABRIL DE 2023.

Simone Weil

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Lun 03/04/2023 03:40 PM

Estimado nieto,

Théodule-Armand Ribot (18 de diciembre de 1839 – 09 de diciembre de 1916), psicólogo y filósofo francés, en su obra *La Psicología de los Sentimientos* (1896) estudia el dolor, el placer, la emoción, el orgullo, la humildad, los sentimientos sociales, morales, religiosos, estéticos, intelectuales; en fin, los caracteres en cuanto son determinados por el predominio de sentimientos. “¿Si la religión tiene su base en el sentimiento desnudo, comporta, en un grado cualquiera, verdad o error? ¿Es capaz el sentimiento de estos predicados? ¿Pero es un puro sentimiento el que está en el fondo de la religión, y no sería más bien un sentimiento ya mezclado con idea y representación, y que, por lo tanto, tiene que ver con la verdad en el sentido intelectual de la palabra?”

De lo anterior se puede deducir que no necesariamente tiene que ser primero el sentimiento o la razón, sino que también pueden ir mezclados. Esto es, desde mi punto de vista, lo que acontece, en parte, en el pensamiento de Simone Weil. En *La Gravedad y la Gracia* destacaría las siguientes páginas: 4, 57 (principalmente último renglón), 58, 59, 62, 63, 64, 89, 95, 107, 108 y 122.

Un fuerte abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE ABRIL DE 2023.

Simone Weil

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Sáb 15/04/2023 11:18 AM

13.04.23

Fráncfort del Meno

Estimado abuelo,

Retomo tus preguntas para responderlas en el desarrollo de esta carta con tema Wittgenstein

Si la religión tiene su base en el sentimiento desnudo, ¿comporta, en un grado cualquiera, verdad o error? ¿Es capaz el sentimiento de estos predicados? ¿Pero es un puro sentimiento el que está en el fondo de la religión, y no sería más bien un sentimiento ya mezclado con idea y representación, y que, por lo tanto, tiene que ver con la verdad en el sentido intelectual de la palabra?"

"La religion es un sentimiento"-Schleiermacher. Esta idea es la tesis principal del teólogo protestante Friedrich Schleiermacher que a su vez es padre de la teología protestante liberal, de la cual Tillich es heredero y parte.

El sentimiento religioso es para él un sentimiento de dependencia, de haber sido creado. La religión es un fenómeno antropológico con el cual el hombre en su historia se ha conectado consigo mismo, con los demás y con el más allá. Para Ratzinger la ausencia de Religión en la nueva sociedad no devenira en otra cosa que en soledad.

La religión según Kierkegaard es pasión. Y en la misma medida que somos pasionales tenemos tendencia a la religión.

Pasión es lo que las más grandes almas segregan y es pasión de lo que se alimentan. Que no nos sorprenda que las personas más tremendas de la historia-en el sentido positivo de la palabra-han sido personas religiosas.

Los espíritus terrenos son fríos.

Decir que hay hombres más religiosos que otros no se diferencia de decir que hay hombres más pasionales que otros. Hoy el campo de fútbol se ha convertido en el lugar de genuinos impulsos de religión. EL fenómeno que envuelve la pasión por el futbol es religioso.

Un festival de conciertos de Bach en Leipzig es religioso. La religión existe, es verdadera, porque la pasión existe. Quitarle al hombre la pasión e intercambiarla por calculadora frialdad es quitarle parte de su naturaleza antropológica. Quitarle al hombre la religión es una mutilación antropológica.

Wittgenstein decía que él perfectamente imaginaba una religión en la que no se dijera absolutamente nada. Puesto que él pregunta, ¿Es esencial para que una religión que se hable? ¿Que haya palabras de por medio? ¿Dogmas, enunciados? ¡¿Palabras?! Si bien la religión si es por esencia comunicación, Wittgenstein propone que sea una comunicación sin palabras, sino sólo a través del más consciente silencio.

Últimamente me he dejado impresionar por personajes, quienes a su vez son inseparables de las ideas que producen, de la misma forma que sus ideas son inseparables de ellos. Ahí tienes a Simone Weil, Wittgenstein y Schubert. En Schubert no son ideas sino música, pero lo dicho aplica por igual.

Un abrazo...

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 25 DE ABRIL DE 2023.

Wittgenstein.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Mar 25/04/2023 02:10 PM

Querido nieto.

Excelentes tus comentarios respecto a las preguntas que se plantea Ribot sobre los sentimientos. Te expresas, al igual que Simone Weil, con autenticidad, con pureza y, en consecuencia, con la verdad.

De lo que he leído del libro de Ray Monk sobre Wittgenstein, y que tiene relación con temas que hemos tratado, me parece interesante destacar lo siguiente.

Al final de 1911 le escribió a Ottoline: «Creo que la filosofía técnica que me queda por hacer es ciertamente muy importante.» Pero ahora:

La filosofía en general me produce cierta desazón; lo que *me* queda por hacer en filosofía (quiero decir en filosófica *técnica*) no me parece algo de primerísima importancia. La novelucha de un chelín me parece algo que vale más la pena... Creo que lo realmente importante es hacer inteligibles mis ideas. (p. 51)

Nadie podría ser más sincero que Wittgenstein, ni más desprovisto de la falsa cortesía que interfiere con la verdad; pero él permite que sus sentimientos y afectos aparezcan, y eso hace que uno se entusiasme. [10.3.12] (p. 56)

Sorprendió a Russell diciéndole de pronto lo mucho que admiraba la frase: «De qué le sirve a un hombre ganar el cielo si pierde el alma.»

A continuación dijo que son muy pocos los que no pierden el alma. Dijo que todo dependía de tener una gran meta en la vida a la que ser fiel. Dijo que creía que dependía más del sufrimiento y de la capacidad de soportarlo. (p. 63)

Desde Viena le escribió a Russell diciéndole: «De nuevo me encuentro bastante bien y filosofando con todas mis energías.» Su pensamiento progresó desde reflexionar acerca del significado de las constantes lógicas (los signos russellianos de «v», «~», «⊃», etc.) hasta decidir que: «Nuestros problemas pueden remontarse hasta las prop[osicione]s *atómicas*.» Pero en su carta a Russell le daba sólo indicios de que teoría del simbolismo lógico acabaría resultando de esta progresión.

«Me alegro de que lea las vidas de Mozart y Beethoven», le dijo a Russell. «Estos son los verdaderos hijos de Dios.» Le habló a Russell del placer con que estaba leyendo *Hadji Murat*, de Tolstói. «¿Lo ha leído alguna vez? Si no, debería hacerlo, pues es maravilloso.» (p. 68)

Si consideramos ahora a los hombres de talento, veremos que en su caso el amor comienza frecuentemente con la automortificación, la humillación y el comedimiento. Se pone en marcha un cambio moral, un proceso de purificación parece emanar del objeto amado.

WEININGER, *Sexo y carácter* (p. 74)

Le escribió a Russell describiéndose a sí mismo como «perfectamente estéril» y dudando si sería capaz de alcanzar nuevas ideas:

Siempre que intento pensar en algo de lógica, mis pensamientos son tan vagos que nada llega a cristalizar. Lo que siento es la maldición de aquellos que sólo han tenido talento a medias: soy como un hombre al que llevan con una luz por un oscuro corredor y justo cuando está en la mitad la luz se va y se queda solo.

«¡Pobre diablo!», le comentaba Russell a Ottoline. «Conozco tan bien esa sensación. Es una terrible maldición sentir impulsos creativos, a menos que tengas un talento en el que siempre puedas confiar, al igual que el de Shakespeare o el de Mozart.» (p. 85 y 86)

En compañía de Pinsent, Wittgenstein se sentía capaz de disfrutar de algunas de las distracciones ordinarias de los estudiantes de Cambridge: montar a caballo, jugar al tenis, e incluso, de vez en cuando, «perder el tiempo en el río».

Sin embargo, el nexo más fuerte que tenían en común era la música. El diario de Pinsent recoge innumerables asistencias a conciertos en el Club Musical de la Universidad de Cambridge, y también algunas ocasiones en las que hacían música juntos, Wittgenstein silbando las partes vocales de las canciones de Schubert mientras Pinsent le acompañaba al piano. Tenían los mismos gustos musicales: Beethoven, Brahms, Mozart, y sobre todo Schubert. (p. 87)

Sólo podía sentirse «como nuevo» en la medida en que fuera capaz de filosofar. «Los colores nos incitan a filosofar. Quizá eso explique la pasión de Goethe por la teoría de los colores», había escrito en 1948, y en enero de 1950 era exactamente con la intención de incitarse a sí mismo a filosofar con la que comenzó a leer la *Farbenlehre* (*Teoría de los colores*) de Goethe. (p. 506)

«Creo», añadía, «que mientras viva, y con la frecuencia que me permita mi estado mental, seguiré pensando en problemas filosóficos e intentaré escribir sobre ellos». (p. 510)

Hacía tiempo que a Wittgenstein le preocupaba su incapacidad para apreciar la grandeza de Shakespeare. (p. 512)

Una dificultad más global era la aversión de Wittgenstein hacia la cultura inglesa en general: «Creo que si uno quiere disfrutar de un escritor debe gustarle la cultura a que pertenece. Si a uno le es indiferente o desagradable, la propia admiración se enfría.» Esto no impedía que Wittgenstein admirara a Blake o a Dickens. La diferencia es que, en Shakespeare, Wittgenstein no podía ver a un escritor al que admirara como ser humano.

En Dickens, por otra parte, Wittgenstein hallaba a un escritor inglés al que podía respetar por su «buen arte universal», en el sentido tolstoiano de que su arte es inteligible para cualquiera, y que se adhiere a las virtudes cristianas. (p. 513)

«Posiblemente yo no podría llegar a creer todo lo que ellos (los católicos) creen.» Tales creencias no encontraban cabida en su propia imagen del mundo. Su respeto por el

catolicismo, sin embargo, le impedía verlas como errores o como «trastornos mentales pasajeros».

«Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Ante todo, es el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones.» No hay razón por la que una fe religiosa no pueda proporcionar este sustrato, ni por la que unas creencias religiosas no puedan ser parte del «trasfondo que me viene dado y a partir del cual distingo lo verdadero de lo falso».

La vida puede educarnos para creer en Dios. Y también actúan así las experiencias; pero no quiero decir que sean las visiones y otras formas de experiencias las que nos muestran la «existencia de este ser», sino por ejemplo distintos tipos de sufrimiento. (p. 515 y 516)

Wittgenstein le pidió a Anscombe que le presentara a un sacerdote «no filosófico». No quería discutir los puntos más sutiles de la doctrina cristiana; quería conocer a alguien cuyas creencias religiosas hubieran cambiado su vida. Le presentó al padre Conrad, el sacerdote dominico que había instruido a Smythies durante su conversión al catolicismo. Conrad fue dos veces a casa de Anscombe para hablar con Wittgenstein. «Él quería», recuerda Conrad, «hablar con un sacerdote en cuanto que sacerdote, y no deseaba discutir problemas filosóficos» (p. 517)

Wittgenstein probó otro de sus refugios favoritos: un monasterio. El padre Conrad lo dispuso todo para que Wittgenstein se instalara en un convento de dominicos, en los Midlands, donde podría vivir como un hermano, haciendo quehaceres domésticos, tales como fregar los platos, y, lo más importante, donde podría estar solo.

En enero de 1951, sin embargo, la salud de Wittgenstein dio al traste con todos estos planes. (p. 518)

Un fuerte abrazo.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE MAYO DE 2023.

(Sin asunto)

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Jue 04/05/2023 09:03 AM

Archivo adjunto: processed-16ad5cd7-0797-453c-97fc-8dbe04b288da_1ODIOKrP.jpeg

Obtener Outlook para Android



""Las masas nunca han
sentido sed por la
verdad. Se alejan de los
hechos que nos les
gustan y adoran los errores
que les enamoran.
Quien sepa engañarlas será
fácilmente su dueño;
quien intente desengañarlas
será siempre su víctima".

@poesíafavorita

Gustave Le Bon | Psicología
de las masas

CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE MAYO DE 2023.

Wittgenstein.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 04/05/2023 09:58 AM

Estimado abuelo,

todas las citas que mencionas las recuerdo vivamente y me alegro en que hayamos reparado en los mismos puntos de la lectura. Me parece fascinante como los genios como Wittgenstein se relacionan con piezas de música y literatura. Me motiva a yo mismo acercarme a aquello. En la filosofía de las Matemáticas de Wittgenstein vemos como se opone a la corriente de su tiempo que dice que las matemáticas se descubren. Para el en cambio, las matemáticas se inventan, son producto de nuestro pensamiento y una herramienta humana para entender la realidad. En pocas palabras, las matemáticas con producto nuestro, nos uno de los muchos fenómenos humanos. No existen haya fuera como algo que vamos descubriendo sino dentro como algo que construimos por cuenta propia. Esto convertiría a Wittgenstein en un realista, para el cual el mundo de afuera no existe en si o por lo menos no puede ser conocido. Sino que el mundo es una construcción del yo y solo eso.

Desde esa perspectiva va Wittgenstein a juzgar la religión. Diciendo que al igual que las matemáticas es un invento del hombre. Es el mundo del yo religioso.

Ahora me encuentro leyendo un estudio de la obra de Schubert de lo más ameno y fascinante. En el pueblo de Schwarzenberg al noroeste de Austria a una hora de la frontera Suiza se celebra cada año el Schubertiade. La tercera semana de Junio. Una serie de conciertos de Schubert toda una semana en un recinto construido exclusivamente para eso en las montañas. El difícil acceso y el escaso alojamiento me está impidiendo concretar mi visita. Me haría inmensamente feliz estar ahí. Estoy tratando de convencer a un amigo para que me acompañe y así dividir costos. Te envío la foto de una de las salas de conciertos.

Por lo demás estoy leyendo a Jürgen Habermas.

Te envío un abrazo

Santiago



CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE MAYO DE 2023.

Wittgenstein.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 04/05/2023 10:00 AM

Perdón, quise decir que eso convertiría a Wittgenstein en un idealista. No un realista.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 15 DE MAYO DE 2023.

Jürgen Habermas.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Lun 15/05/2023 10:58 AM

Querido nieto.

Me ha resultado muy interesante leer a Jürgen Habermas, filósofo y sociólogo alemán. «La obra de Habermas muy probablemente constituya el esfuerzo más original y coherente de elaborar una filosofía a la altura del **espíritu postmetafísico** que caracteriza nuestro tiempo».

Nunca ha dejado de ser crítico con las sociedades, particularmente aquellas donde impera el capitalismo avanzado.

Jürgen Habermas nace en 1929, un 18 de junio, en la ciudad de Düsseldorf, Alemania. Jürgen confesaría que su padre era simpatizante del nazismo.

En 1954 obtuvo el doctorado en filosofía, aunque también adquirió amplios conocimientos en historia, psicología, literatura alemana y economía. Su primer artículo "Pensar con Heidegger contra Heidegger" fue publicado en 1953, y fue una crítica al libro de Martin Heidegger "Introducción a la Metafísica". Reprobó fuertemente la postura de Heidegger sobre el nazismo.

Pese a haber superado ya los 90 años aún acostumbra conceder entrevistas y sigue aportando ideas a la filosofía del siglo XXI.

Ha escrito más de 200 libros sobre filosofía y otros temas relacionados. Entre ellos destacan:

1963: Teoría y Práctica; Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía Social.

1973: Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío.

1976: Comunicación y la Evolución de la Sociedad.

1988: Pensamiento Posmetafísico.

1992: Entre Hechos y Normas: Aportes a una Teoría Discursiva del Derecho y la Democracia.

1992: Sobre la Pragmática de la Comunicación.

2007: Dialéctica de la Secularización. Sobre la Razón y la Religión (con Joseph Ratzinger).

Habermas recibió influencias de connotados pensadores como Weber, Durkheim, Mead, Freud, Marx, Dilthey, Parsons, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Apel, Heidegger, Piaget,

Horkheimer, Adorno, Marcuse, Wittgenstein, Peirce, Austin, Abendroth, Dewey, Rawls, Bühler, entre otros.

Julián Pachó, a la pregunta ¿Postmetafísica o postfilosofía?, responde:

Cuando Adorno formula en 1962 la después tantas veces emulada pregunta *¿Wozu noch Philosophie?*, el “final de la filosofía” es ya un frecuentado *topos* de la academia filosófica. En 1941 había afirmado con frialdad Ortega que la filosofía “por vez primera (...) entrevé el fin o término de sí misma y preforma ensayos de reacción humana que la sustituirán”. Hoy, en algunos de los entornos más representativos de la filosofía, como son p. ej. los influidos por la obra de Habermas o Rorty, la noción de cultura “post-metafísica” se ha instalado como descriptor habitual de un hecho que se da por consumado. ¿Implicaría esto que la cultura se ha despedido ya de la filosofía o es todavía posible, contradicción aparte, “filosofar tras el final de la filosofía”?

J. Habermas ha resumido el estado de la cuestión en tres formas de “abolición” de la filosofía: “terapéutica” (Wittgenstein; “la enfermedad que la filosofía ha de curar es ella misma”), “heroica” (Bataille o Heidegger; “despedida dramática”, con *pathos* hölderliano) y “salvífica” (hermenéutica al servicio de “viejas verdades”). D. E. Cooper constata tres “estadios terminales” de la filosofía: “apoteosis” (Hegel), “balcanización”, que ocasionarían las ciencias naturales, y “suicidio”, en parte iniciado por la crítica de Nietzsche; enfoques como los de Heidegger y postmodernos como J. Derrida, Fr. Lyotard o R. Rorty escenificarían el suicidio por vías complementarias, de ascendencia nietzscheana. Para H. Philipse, que centra la cuestión metafilosófica en la “concepción postmoderna de la metafísica”, el final de la filosofía adviene por estas cuatro vías: “(un nuevo) ‘pensamiento’ (Heidegger), la ciencia empírica (Quine), la terapia lingüística (Wittgenstein), y, por último, el ‘intento por prevenir la conversación de Occidente pretendiendo alcanzar la senda segura de la ciencia’ (Rorty)”.

El *topos* del final de la filosofía y la conjetura (o la promesa) de que el pensamiento se halla hoy ante tierra ignota no son historiográficamente separables. Tampoco en el espíritu y la letra del texto heideggeriano. Ambos autorizan a examinar su conexión bajo al menos estas tres hipótesis:

- (a) La expresión “el final de la filosofía” significaría *el final de la forma hasta ahora adoptada por el pensamiento filosófico occidental*.
- (b) La teoría del final de la filosofía sostendría: *En el presente terminaría el tipo de cultura (o época cultural) que se inició con la aparición de la filosofía*.
- (c) El “final de la filosofía” sería el descriptor de *un cambio de época determinado por la consumación (Vollendung) y superación del modelo representacionista*.

Es plausible que las tres hipótesis esbozadas estén, con mayor o menor densidad y consciencia, presentes en el pensamiento de Heidegger (y en la metafilosofía contemporánea en general). Después de todo, las tres hipótesis son compatibles entre sí.

Heidegger sólo admitiría la obsolescencia de la filosofía bajo la restricción reformista de la hipótesis (a), según la cual el final de la época filosófica sería el final de un tipo de filosofía que habría traicionado su misión histórica. Tras constatar la muerte por “inversión” de la

metafísica en el pensamiento de Nietzsche y antes, asegura, en el de K. Marx, se pregunta Heidegger: “¿Es entonces el final de la filosofía un acabar de su forma de pensamiento? Concluir tal cosa –se responde– sería apresurado”. No es en suma posible adscribir la posición heideggeriana sobre el final de la filosofía a uno solo de estos significados: 1º, reforma (final de la filosofía “metafísica”); 2º, final de cualquier tipo de filosofía; 3º, final de la época cultural dominada por la filosofía y advenimiento de una forma nueva de pensamiento. Los textos avalan los significados 1º y 3º, si bien este último, en la medida en que la hipótesis b) sea plausible, implicaría también el 2º.

Esta ambigüedad no anula el valor metafilosófico del diagnóstico heideggeriano. Al menos no este aspecto de su conclusión: la filosofía, que ha cristalizado en los fundamentos de la cultura consumada en la Modernidad, habría de redefinir hoy sus fines y sus medios, si no ya su mera posibilidad histórica. No obstante, admitir esta conclusión no obliga a aceptar que la consumación de la Modernidad amenace por igual a la legitimidad específica de la filosofía y de las ciencias particulares. Pues la obsolescencia formal de la filosofía, o la dificultad para articular condiciones de posibilidad de nuevo cuño, también se desprendería de un diagnóstico que, como queda sugerido, confirmara la sospecha de que la feracidad y movilidad representacionales adquiridas en la era científica fueran tales que la filosofía no pudiera seguir el ritmo de la cultura.

En otro orden de ideas, en lo que se refiere a lo que pensaba Russell sobre la religión y Dios, en los años 1911 y 1912, según Monk (p. 51), está lo siguiente:

La influencia de Ottoline durante este período se ve más claramente en los planes de Russell de escribir un libro sobre religión titulado *Prisiones*, que comenzó mientras todavía estaba acabando *Los problemas de la filosofía*, y que abandonó en algún momento de 1912. El título procede de un verso de *Hamlet* —«El mundo es una prisión y Dinamarca una de las peores salas»— y su idea central era que «la religión contemplativa» puede proporcionar los medios de escape de las prisiones en que encerramos la vida humana. Por «religión contemplativa» Russell no quería dar a entender una creencia en Dios o en la inmortalidad, ni siquiera su enamoramiento de la profundamente religiosa Ottoline podía convencerle de creer en esas cosas. Por contra, se refería a la unión mística con el universo, en la que nuestros yos finitos son superados y nos hacemos uno con el infinito. Pues, como le dijo a Ottoline (con dudosa exactitud), «lo que tú llamas Dios es en gran parte lo que yo llamo infinito».

Un fuerte abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 04 DE JUNIO DE 2023.

Jürgen Habermas.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Dom 04/06/2023 09:09 AM

Estimado abuelo,

que gusto que te hayas ocupado con Habermas. Es quizá el pensador más importante del siglo XX que sigue en vida. Vive aquí en Frankfurt y de vez en cuando imparte conferencias. Es una verdadera institución. Marxista en su juventud y de un conocimiento ahora enciclopédico. Yo leo la última obra por él escrita. Sin embargo leo siempre sus interpretaciones de otros pensadores y todavía no alcanzo a ver su opinión propia de algunos asuntos. Tiene mucho interés por Jaspers y su filosofía Teista, pero lo analiza sin impartir juicio propio.

Sobre el fin de la filosofía he leído más de cerca la posición de Wittgenstein, tengo muy grabadas dos frases. "La tarea de la filosofía no es resolver problemas filosóficos sino disolverlos"

"La filosofía sirve más que nada para derribar ídolos"

En cuanto a Rusell me gusta lo que escribe acerca de la religión contemplativa. Gracias al libro "Biografía del Silencio" de Pablo de Ors, he empezado hace una semana a hacer meditación diaria de poco más de 20 minutos en absoluto silencio tratando de ahuyentar los pensamientos y alcanzar la experiencia pura del Ser. Para Pablo de Ors es ahí donde más intensa es la experiencia de la vida humana. El silencio como medio de una autoconciencia cada vez más intensa. Ha sido un experimento interesante. A veces me quisiera quedar más tiempo ahí queriendo vivir más en esa Eternidad autocreada. Otras veces siento ansiedad y malestar a los pocos minutos de inactividad. Sin embargo siempre es gratificante y la recompensa jugosa y justa.

Según el autor a través de eso es como nuestra personalidad adquiere las transformaciones más profundas y radicales. "La mente es la que genera la distancia entre yo y el mundo" Convierte el alrededor en una serie de objetos ajenos y al yo en un sujeto independiente. "Cuando la mente se concentra en sí misma únicamente, de manera circular, desaparece esa distancia" Así desaparece lo otro y poco a poco reconoce la mente que en realidad no hay otro y que la realidad es una unidad. Meditar es la práctica para concebir esa unidad. Para darme cuenta que "yo" y "mundo" son una misma cosa.

Ors: "La meditación no tiene para mí que ver con el espíritu de placidez. Más bien se trata de dejarse trabajar por el dolor, de lidiar pacíficamente con él. La meditación es por ello, la rendición. Vence quien se rinde a la realidad. La meditación es una escuela de apertura a la realidad."

A quien no medita le gusta, por lo general, vivir con emociones, a quien medita, en cambio, sin ellas.

Es una gran sorpresa que muy parecido lo concebía Russell como tu expones: “se refería a la unión mística con el universo, en la que nuestros yos finitos son superados y nos hacemos uno con el infinito.”

Un abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 22 DE JUNIO DE 2023.

“La mente bien ajardinada”.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Jue 22/06/2023 10:25 AM

Querido nieto,

es asombrosa la gran sabiduría que has adquirido en tu corto viaje.

Si te es posible, envíame el libro “Biografía del Silencio” de Pablo de Ors. Los tres últimos años de los 70’s, y también los tres últimos años de los 90’s, estuve practicando la Meditación Trascendental de Maharishi Mahesh Yogi, de quien fueron discípulos los Beatles. Obtuve magníficos resultados, y hasta experimenté, en dos o tres ocasiones, “viajes astrales”. Desgraciadamente, por mi afición a las bebidas espirituosas, quebré mi fuerza de voluntad y mi persistencia, por lo que ahora sólo la practico por menos de cinco minutos diarios; pero aún así me resulta muy gratificante y de mucho beneficio para mi salud física y mental.

René Descartes dice “las ciencias están entrelazadas entre sí: es mucho más fácil aprenderlas todas juntas a la vez que separar una de las otras”; en consecuencia, creo que te resultará de mucho provecho agregar a tu desarrollo espiritual, tanto la práctica de la meditación como tus estudios universitarios. Has sido especialmente bendecido por Dios. Posees dones y has contado con oportunidades envidiables, muy fuera de lo común; y lo que es mejor, has sabido aprovechar, tanto los dones como las oportunidades.

Sue Stuart-Smith escribió el libro “La mente bien ajardinada”. Contiene muchas enseñanzas que creo te servirían también, como las que expongo a continuación:

- ... *acércate a la luz de las cosas,*

deja que la naturaleza sea quien te enseñe.

WILLIAM WORDSWORTH (1770-1850)

- Wordsworth, el poeta había aprendido

a mirar la naturaleza, no como en la época

de mi juventud irreflexiva, sino escuchando a menudo

la sosegada y triste música de la humanidad.

- *¿Quién iba a pensar que mi corazón marchito pudiera recobrar el verdor? Hundido se hallaba bajo la tierra.*

GEORGE HERBERT (1593-1633)

- *En el jardín crecen muchas cosas que nadie ha sembrado.*

THOMAS FULLER (1654-1734)

- *La paz viene del interior.*

ERIK ERIKSON (1902-1994)

- *El disfrute de los parajes naturales más hermosos del país y de las formas de esparcimiento relacionadas con estos es, por tanto, un monopolio muy peculiar en manos de una ínfima minoría de personas muy ricas. A la inmensa mayoría de la sociedad, incluidos aquellos a quienes más podría beneficiar, les está vetado.*

FREDERICK LAW OLMSTED (1822-1903)

- La presencia de la naturaleza nos ayuda a sentirnos más conectados con el mundo que nos rodea. Es como si nos pusiéramos unas gafas distintas: vemos el mundo de forma algo diferente, y no solo los árboles y las plantas, sino también a la gente. Los árboles, parques y jardines ejercen sobre nosotros una imperceptible influencia, que suaviza nuestra forma de ver las cosas y nos hace tender a la empatía y a la conexión con nuestros semejantes.

- El triunfo sobre la naturaleza, escribió Carl Jung, se «paga caro».

Jung pensaba que, por muy modernos que seamos, tenemos un recurso sin explotar en nuestro interior: la herencia de nuestros antepasados primitivos. Cultivar sus propias patatas le proporcionaba «un gran placer» y creía que «todo el mundo debería tener un huerto para que sus instintos pudieran volver a la vida».

- *Estoy ocupadísimo con mi jardín, y eso para mí es una alegría [...].*

Necesito tener flores siempre.

CLAUDE MONET (1840-1926)

- Immanuel Kant escribió que las flores son «bellezas libres que agradan por sí mismas». Kant utilizó las flores para ilustrar su concepto de belleza «libre», que es una forma de belleza a la que respondemos prescindiendo de su utilidad o valor cultural.

Gracias a las flores, Claude Monet se adentró en un mundo de color, silencio y armonía: «Puede que deba a las flores el haber sido pintor», escribió.

La belleza natural alimentaba las energías creativas de Freud, que, ya de adulto, escapaba con frecuencia a las montañas para caminar y escribir.

La estructura de cualquier flor muestra proporción, equilibrio y armonía, a los que respondemos igual que al ritmo y a la armonía de la música. Esta reacción puede estar relacionada con los descubrimientos de Zeki sobre la belleza matemática, ya que, en la evolución de la cultura humana, la regularidad geométrica de las plantas debe de haber desempeñado un importante papel a la hora de despertar la mente humana a las posibilidades de la belleza abstracta y las formas matemáticas.

- Olvidar cómo cavar la tierra y cuidar el suelo es olvidarnos de nosotros.

MAHATMA GANDHI (1869-1948)

- El jardín, un esfuerzo en miniatura para conservar la gracia y la cortesía frente al horror de la guerra.

VITA SACKVILLE-WEST (1892-1962)

- Que camine todos los días a orillas del agua, que mi alma descanse en las ramas de los árboles que planté, que me refresque a la sombra de mi sicomoro.

Inscripción de una tumba egipcia, ca. 1400 a. C.

- La jardinería ofrece una perspectiva orgánica sobre el paso del tiempo.

WILLIAM COWPER (1731-1800)

- La presencia de árboles, piedras y agua es importante en la propia filosofía del diseño del jardín, basada en parte en el trabajo del psiquiatra y psicoanalista estadounidense Harold Searles, a quien ya en sus escritos de la década de 1960 le preocupaba hasta qué punto la tecnología interfería con la capacidad de las personas para relacionarse con la naturaleza.

- En muchos casos, los jardines y la naturaleza son más poderosos que cualquier medicamento.

OLIVER SACKS (1933-2015)

- En el invernadero no había nada que contar y ningún mal recuerdo o sensación con los que lidiar. Encontré una soledad reparadora, sola pero no aislada, yo con las flores. Descubrir los crocos y recolectar el azafrán fue una alegría; pura y simple alegría.

- La jardinería nos pone en relación directa con la realidad de cómo se genera y se mantiene la vida, y con lo frágil y fugaz que puede ser.

- *«Sin duda el libro sobre jardinería más original de todos los tiempos.»*

The Sunday Times.

- *«Una investigación elegante y exhaustiva que muestra lo enriquecedor que es para la mente cambiar la pantalla por el verde. No se ha hecho un gran favor al escribir este libro.»*

The Observer.

- *«Bellamente escrito y repleto de revelaciones sobre el placer y los beneficios del cuidado de las plantas. Inspirador.»*

The Guardian.

- *«Mezcla de horticultura, literatura e historia, es un libro edificante, alimento para el alma.»*

The Times.

- *«Una fascinante asociación entre la ciencia de la psiquiatría y el antiguo arte de la jardinería.»*

Financial Times.

- *«Un logro impresionante. Este sí que es un libro optimista.»*

The Spectator.

Recibe un afectuoso abrazo de tu abuelo.

P.D. Le reenviaré este correo a María, tu hermana.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE JUNIO DE 2023.

“La mente bien ajardinada”.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 28/06/2023 05:16 AM

Estimado abuelo,

Me interesa que me platiques sobre tus viajes astrales y cómo los has logrado.

Te haré llegar el libro de contemplación.

El mundo nos ofrece innumerables cosas de las cuales podemos fascinarnos. Vivimos en un mundo fascinante. A la vez un mundo hambriento y sediento de los bienes materiales y espirituales.

Creo que comprender estas dos sedes me hará una persona sabia. Como nos relacionamos con estas dos sedes internas compone nuestra vida entera. No tengo todavía respuestas a cómo ha de hacerse.

A mí me daba mucho gusto cuando me regalabas dinero. En otra etapa cuando nos íbamos a comprar viandas. Ahora nos hemos enfocado en los bienes espirituales.

Lo más importante para colmar la sed de los bienes espirituales es la familia y la música. Para los materiales es la comida y el vestido.

Hay que saber domar nuestra sed de los bienes materiales y entender bien cual es una relación sana entre el espíritu y la materia. Nuestro espíritu no puede recibir su fuente de la materia sino solamente del espíritu mismo. A veces la materia otorga bienes espirituales, y ahí es cuando se vuelve peligrosa y nos seduce

Ha sido de las experiencias más maravillosas en toda mi vida este último fin de Semana la Schubertiade en las montañas austriacas. Me Hospede en casa de la Señora Steuerer en medio del campo. A mi ventana pastaban las vacas. La casa completamente de madera y ella misma gozaba de la característica calidez austriaca. En el Pueblo todo mundo te saludaba, aunque te viesen de lejos te agitaban la mano. Niños, viejos y de todas las edades te decían "Servus" al pasar para saludarte. Muchos niños en bicicleta andando sobre las montañas o sentados en una banca tocando la trompeta, la guitarra o el acordeón.

La sala de música completamente de madera de la región con la arquitectura más tradicional y a la vez elegantemente moderna. Dos conciertos al día de Jueves a Domingo. Muchos con sacos tradicionales austriacos. Pude tener incontables conversaciones con desconocidos sobre música y arte. Nunca me había percibido a mí mismo como una persona tan abierta hasta ese momento. Música y Naturaleza!

Era en muchos de los conciertos probablemente el más joven y los boletos por concierto ascendían hasta los 90 euros. Yo me sentaba siempre hasta atrás y nunca pagué tanto. Pero si me percaté de lo afortunado era de estar ahí. Y que solamente con dinero había sido

posible para mí acceder a quizá uno de los mayores bienes espirituales que he tenido. Fue una experiencia absolutamente auténtica. Agradezco infinitamente a la vida. Me incomoda sin embargo, que bienes tan básicos como la música y la naturaleza estén reservados para los unos pocos. Y así es! Las clases más bajas han tenido que emigrar a la ciudad y han tenido que escuchar música de poco alcance.

Ahora estimado abuelo, después de esta experiencia me encuentro absolutamente satisfecho de mi periplo germano y estoy listo para regresar a casa.

Aún sabiendo que mi espíritu se siente más en casa aquí. Mi nivel de identificación con la cultura que he vivido se ha intensificado. Cuando vine buscaba hacer de este lugar mi hogar. En el sentido de dominar y entender de que se trata esta otra realidad y de ampliar mis horizontes. Me viajado por muchas ciudades y conozco más de lo que hubiera imaginado. Conocí la cultura laboral y el profesionalismo alemán. Viví la secularización, las consecuencias de la revolución sexual y el 68, así como una Europa todavía muy europea.

En Fin... ha sido también bastante el tiempo que me ha tomado y estoy agradecido. No hay una experiencia más definitoria para mi personalidad. Aprender alemán ha sido quizá la decisión más soberana y la que más me ha retribuido. Aunque fue en cierta medida espontánea y no premeditada, creo que también seguía un instinto y una "razón interior". No hacía mucho sentido, y no convencía a muchos de la conveniencia de la decisión. La "razón interior" era que yo me quería acercar a todas aquellos miembros del fenómeno humano que habían tenido el alemán como lengua materna y al mundo que se había desarrollado en ese idioma. Me interesaba la cultura. He podido también aprovecharlo para lo profesional, pero no era la intención principal. A la fecha no conozco cumbres más altas del fenómeno humano que la germana y la griega. Es por eso que también me ilusiona el griego.

No obstante, aunque ahora me encuentro recogiendo los frutos de mi esfuerzo, he de ver también que me ha tomado casi 3 años. En este momento haré un corte de caja para ver que sigue en mi vida y ver a que dirigiré mis esfuerzos y energías. ¿Qué es aquello que más lo merece? Lo más importante para muchas personas que he conocido es su familia. Quizá ya sea tiempo de hacer mi propia familia y de buscar una mujer sana que me provea de hijos. Sin familia, he visto aquí en Alemania que muchos batallan para ser felices.

En Fin... me dará mucho gusto verte en la Ciudad de México.

Te mando un afectuoso saludo

Santiago

P.D Te comparto que también asistiré una semana a un curso de canto en Morelia para luego cantar en un pequeño recital dos de mis canciones preferidas de Schubert en voz de Barítono. Con esto terminaré por así decirlo mi etapa de inmersión en la cultura germana antes de un corte de caja.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE JUNIO DE 2023.

(Sin asunto)

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 28/06/2023 05:50 AM

9 Archivos adjuntos: IMG-2802.jpg; IMG-2814.jpg; IMG-2815.jpg; IMG-2816.jpg; IMG-2847.jpg; IMG-2853.jpg; IMG-2875.jpg; IMG-2935.jpg; 778ccba3-38f6-4009-bd5c-94c1714dd653.jpg



















CORREO ELECTRÓNICO DEL 28 DE JUNIO DE 2023.

(Sin asunto)

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

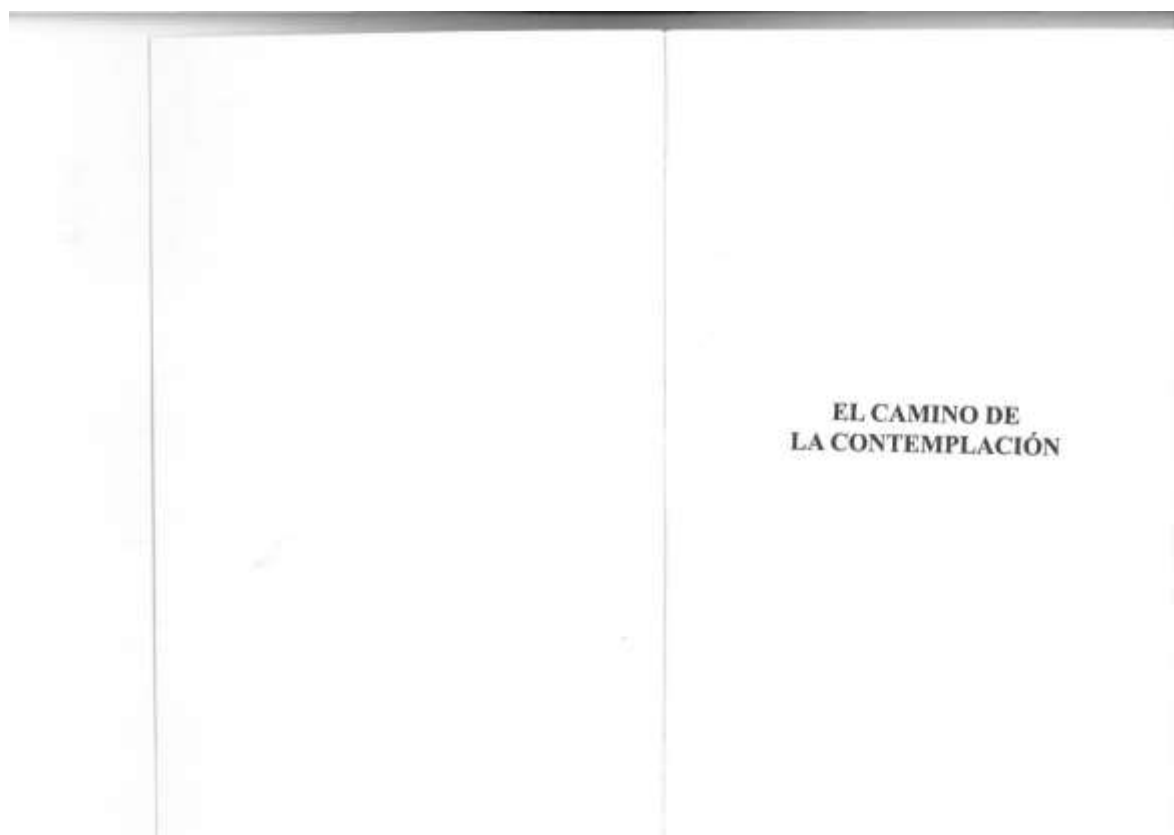
Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 28/06/2023 06:57 AM

Archivo adjunto: Franz-Jalics-El-camino-de-la-contemplacion.pdf

Franz Jalics

El camino de la contemplación



FRANCISCO JALICS, SJ

EL CAMINO DE LA CONTEMPLACIÓN



Título: **El camino de la contemplación**
Autor: Francisco Jalics, SJ

© Asociación Hijas de San Pablo (Paulinas)
Nazca 4249. 1030, Buenos Aires, Argentina
ISBN: 950-09-1578-6

© 2016, Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C.
México
www.buenaprensa.com

ISBN: 978-607-8283-05-6

Primera edición en Buena Prensa: enero de 2013
Segunda reimpresión: marzo de 2016

Derechos reservados.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida
total o parcialmente sin permiso de los titulares.

Impreso en México, en Litografía Bestafía, S.A. de C.V.

Índice

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN	9
1. El camino previo a la contemplación	13
2. Nuestro verdadero hogar	17
3. ¿Qué es la contemplación?	19
4. Un informe	25
5. Cinco minutos de filosofía	33
6. Los dos grados de la pobreza	37
7. La cámara y el balcón	43
8. La inmediatez	47
9. Mirar hacia adentro	51
10. El silencio	57
11. La bendición centuplicada	61
12. Una mirada fugaz a la mística	67

Francisco Jalics, SJ

13. Un ejemplo.....	75
14. Una florecilla.....	79
15. Comencemos.....	83
NOTICIA.....	87

6

Prólogo

En este libro el sacerdote jesuita Francisco Jalics nos entrega otro precioso eslabón del itinerario que forman sus cinco libros anteriores y que ofrecen un camino espiritual para el varón y la mujer de nuestro tiempo.

El primero de ellos, *El encuentro con Dios*, nos orienta acerca de la relación con Dios y cómo ella se manifiesta en el encuentro con uno mismo y con los hermanos; el segundo, *Cambios en la fe*, profundiza en las etapas del desarrollo espiritual; el tercero, *Aprendiendo a orar*, nos introduce en los cuatro grados de oración; y la cuarta obra, *Aprendiendo a compartir la fe*, es una guía práctica para ejercitarse en el arte de la escucha.

Estos cuatro libros fueron escritos mientras el autor vivía en Argentina. Su quinta publicación, *Ejercicios de contemplación*, es fruto de su fecunda experiencia como maestro de ejercicios espirituales a lo largo de 30 años. Es un libro verdaderamente inspirado por su profundidad y su efectividad en iniciar a quienes lo leen en el camino de la contemplación.

La obra que hoy nos entrega es una joya. Con profunda sencillez nos habla de la oración contemplativa, aclara dudas, contesta preguntas y acompaña al lector a interrogarse acerca de sus vivencias en este ámbito.

7

Francisco Jalics, SJ

Con la sabiduría de un maestro de la vida espiritual, el padre Francisco, hijo de san Ignacio de Loyola, y de casi 80 años, nos comparte el testimonio luminoso de su vida contemplativa entregada al servicio de los hermanos, tal como nos enseñó Jesucristo.

Inés Ordoñez de Larrea

8

Introducción

En la vida de las personas hay momentos contemplativos. En ellos se vislumbra súbitamente algo que el ser humano siempre había esperado encontrar. Le hacen entrever que la vida puede ofrecer más de lo que se experimenta en la monótona vida cotidiana. Nos sorprenden y nos dejan como resabio un anhelo de profundizar en los misterios de la vida, pues nos dan un indicio, un presentimiento de lo que es nuestro verdadero hogar.

Puede darse el caso de que en una pradera o en las montañas alguien haga la experiencia de la vastedad que no puede medirse en kilómetros. Es el descubrimiento de algo que siempre estuvo allí, pero no había sido percibido con anterioridad. Por la mañana, al pescar, cuando el lago aún está muy quieto y el pez no ha mordido el anzuelo, invade al observador un instante de viva calma. Es posible, incluso, que no haya ido al lago para pescar, sino para experimentar esta calma. Una mujer joven, a la que introduce en la oración contemplativa, exclamó de pronto: "Ah, sí, esto ya lo conozco". Me contó que de niña había tenido una hamaca en el jardín de su casa, cuando la invadía la tristeza o sentía una súbita alegría, salía y se sentaba en silencio en la hamaca. Allí permanecía un rato

9

sin hacer nada, sintiendo una intensa quietud que disolvía su tristeza o volvía más plena su dicha. Cuando la introduje en la oración contemplativa, revivió este recogimiento.

También el asombro de los niños tiene algo de contemplativo. Algunas personas pueden volverse contemplativas, al menos en cierta medida, como consecuencia de una enfermedad o padecimiento grave, experimentan que la vida tiene una dimensión que no puede ser afectada por el dolor ni la debilidad. A su vez, otras entran en contacto con este plano de la vida a través de un repentino encuentro con la muerte. Algunas personas experimentan algo semejante en el servicio humilde y aparentemente inútil a los pobres y disminuidos, afirman que recibieron "más" de estas personas de lo que ellas les dieron. Este "más" entra en el terreno de la contemplación. Hay muchas personas que, por medio de la maduración lenta y constante en la esfera cotidiana, sienten crecer en su interior una serenidad y una seguridad que les ayuda a superar las crisis. En todas ellas se va desarrollando un sustrato contemplativo. Con frecuencia se puede detectar en sus ojos o en su irradiación que ya se encuentran en el camino de la contemplación.

Bien es cierto que las circunstancias mencionadas no ponen a la persona en el estado contemplativo que es tema de nuestro libro, pero la llevan en esta dirección y le permiten vislumbrar lo que es; sin ellas, no se interesaría por el camino de la contemplación ni creería en él.

En el presente libro, me propongo exponer de manera sencilla pero precisa cuál es el sentido del camino contemplativo. En los primeros capítulos, trato de dilucidar tres conceptos: la fe (1), la Vida eterna (2) y la contemplación (3). A continuación, doy una impresión concreta del camino de la contemplación (4). Examinó sus relaciones con la filosofía (5), las Sagradas Escrituras (6, 7) y la

mística (12). Exploro las líneas de desarrollo de la oración contemplativa (8 a 10), sus efectos en la vida activa (11) y su actualidad (14). Para finalizar, un ejemplo nos mostrará cómo es, concretamente, la oración contemplativa (13) y cómo puede traducirse a la práctica (15).

Con las preguntas que planteo al término de cada capítulo me propongo lograr que el lector capte el contenido no sólo con el intelecto, sino que lo relacione con sus experiencias personales.

1. El camino previo a la contemplación

Por lo general, tenemos ya recorrido un largo camino de fe antes de encaminarnos por el sendero de la contemplación. No debemos confundir el camino de la fe con el de la contemplación. Fe es certeza de lo que no se ve ni se ha experimentado (Heb 11, 1^a). La contemplación, por el contrario, no es una certeza de la existencia de Dios, sino una incipiente visión de Dios.

Creer en Dios significa estar seguro de que existe sin haberlo visto. La certeza de la fe no se apoya en una visión directa de Dios. En cambio, se basa en tres vivencias importantes.

El primer fundamento de la fe religiosa es la vivencia de vida. Todo ser humano lleva en sí un atisbo de la trascendencia, un anhelo de Dios y un presentimiento de que hay vida después de la muerte. Si la persona encuentra un expreso mensaje de Dios en su camino, este vislumbre vibrará en su interior. La fe viene a ser una especie de resonancia en respuesta al mensaje. Cuanto más importante e intensa es la experiencia vital, tanto más fácil será que el

¹ "La fe es la fuerza de gozarse, ya desde ahora, lo que no se ve y de conservar las realidades que no se ven" (Heb 11, 7). Las citas bíblicas están tomadas de los Comentarios de la CEB, Nueva Promesa, México.

ser humano halla su camino hacia Dios. También es posible que tome conciencia de que ya tenía un atisbo de Dios con anterioridad, pero en su diario trajinar no le había prestado suficiente atención. No hay fe posible sin una experiencia de vida. Es un factor determinante en el despertar de la fe en Dios.

En algún momento de su vida, el ser humano se encuentra con el mensaje de la Revelación. Le llega a través de un ambiente eclesial o religioso: determinadas personas – sean educadores, profetas o maestros – que predican el Evangelio; por vía de las Sagradas Escrituras, que contienen una larga tradición de sabiduría concerniente a la vida eterna; o bien por intermedio de una comunidad que vive acorde con esta sabiduría. Lo mismo sucede en todas las religiones y es la segunda vivencia determinante que lleva a la fe. Esta vivencia consiste en que los tres – maestros, Escrituras y comunidad – se viven como algo tan auténtico y verosímil que es posible fundar la fe en ellos.

A estas dos vivencias se agrega la tercera, acaso la más importante: la gracia de la fe. Dios concede al ser humano la confirmación interior de que va por buen camino en su fe y que la vida después de la muerte efectivamente existe. Esta certeza se hace necesaria, dado que la fe exige que la persona defina su vida desde Dios y la guíe conforme a esto. Dios incluso lleva al creyente por diversas alternativas de consolación y desolación, para que aprenda a reconocer cuáles son las decisiones correctas para él (EE 313 ss.). También éstas forman parte de la vivencia de la fe.

La fe en Dios es la certeza de que nuestro origen está en Dios, de que en nuestra vida terrenal estamos en él y de que después de esta existencia seremos acogidos para

¹ *Ensayo de Lógica, Apéndice preliminar. La afirmación en el teorema III, seguida por el número correspondiente.*

siempre en el amor universal y la bienaventuranza eterna. Por lo tanto, la fe no es la vivencia de la visión de Dios. Nos da la certeza de que la visión de Dios nos será concedida. El tema de este libro requiere que en el próximo capítulo examinemos en detalle la vida prometida en Dios después de la muerte.

Estimada lectora, estimado lector: como señalé en la introducción, planteo a continuación algunas preguntas. Tómese el tiempo necesario para responderlas. Mi propósito es que le ayuden a acercarse al camino de la contemplación a partir de sus propias vivencias. Con referencia a este capítulo, las preguntas son dos:

1. *¿Cuáles son las vivencias de importancia en que se basa su fe?*
2. *¿Cuáles son particularmente importantes para usted?*

2. Nuestro verdadero hogar

Con certeza, presentimos en nuestro interior que este mundo y la vida que estamos viviendo ahora no son la última palabra. Tenemos dentro de nosotros una añoranza que, a modo de brújula, nos indica que nuestro tránsito por la vida, con su sufrimiento y con la muerte, no es más que un camino de retorno a Dios. En lo más profundo de nuestra alma sentimos que somos espíritu y que no somos más que peregrinos en este universo limitado en el espacio y en el tiempo. Algo dentro de nosotros nos dice que Dios mismo es nuestro hogar. Nos asegura que Dios, que nos ha puesto en este mundo, nos espera como el padre espera al hijo pródigo (cf. Lc 15, 11-32).

Todas las religiones anuncian esta buena nueva. La llaman trascendencia, cielo, más allá, Reino de Dios, Reino celestial o Vida eterna. Allí tendremos la vivencia de lo que es la bienaventuranza auténtica, sin dolor ni sufrimiento.

Nuestra fe cristiana nos promete algo aún más grande. Nos dice que veremos a Dios, que lo veremos tal cual es (Mt 5, 8; 1 Jn 3, 2); que Dios es amor, que seremos acogidos en este amor y seremos uno con Dios (Jn 17, 11, 21).

Estas son aseveraciones increíbles. Dios es un misterio y no podemos hablar de él más que con gran reverencia.

Cualquiera sea nuestra creencia acerca de Dios, debemos tener en claro que nuestro entendimiento no nos permite saber a ciencia cierta cómo es. No nos es posible captarlo en su totalidad con nuestro pensamiento. Únicamente el amor y la adoración plena de recogimiento pueden llegar hasta él.

La revelación nos promete algo inconcebible. Si Dios desea guiarnos a lo que nos ha prometido luego de nuestro camino de fe en esta tierra y después de la muerte, su gracia debe lograr transformaciones aún mayores en nosotros. En la fe logramos la certeza acerca de lo que no podemos comprender ni vivenciar. Dios mismo deberá acercarse y concedernos lo que nos ha prometido. En esta vida, la certeza de la fe permanece en el estado de la esperanza, la fe y la confianza. No obstante, en ciertas ocasiones Dios comienza a conferir a unas pocas personas esta visión de sí en el transcurso de esta vida. Lo hace con gran discreción, en reserva y en el centro recóndito del alma humana. Llamamos a esto la gracia de la contemplación. En el próximo capítulo la examinaremos con mayor detenimiento.

Estimada lectora, estimado lector:

1. ¿Es Dios, para usted, pese a su proximidad, un misterio inabismable, que despierta amor y devoción reverenciales?
2. Cuando se enteró de que ha muerto un ser amado, ¿cómo piensa en el duelo y el sepulcro o también en la luz y en la vida que nos aguarda?

3. ¿Qué es la contemplación?

1. La palabra *contemplación* "significa la visión intuitiva de las verdades más elevadas; en un sentido religioso: de Dios". En la literatura especializada, un sinónimo de contemplación es *mística* (en alemán contamos, además, con el término *Beschauung*⁴, que significa la visión de Dios; *schauen* = ver, contemplar [N. del T.]).

2. La *contemplación* –visión de Dios– es *gracia*⁵ pura, dado que el ser humano no puede contemplarlo valiéndose sólo de su propio esfuerzo. Este don de Dios es diferente de la *gracia de la fe*, por intensa que ella sea. Esto es así porque la gracia de la fe otorga la certeza acerca de la existencia de Dios, pero no nos proporciona una visión de él. Nos referimos a esto en el primer capítulo. La fe no cesa con la primera *gracia de la contemplación*, pero un elemento sustancialmente distinto –la visión de Dios– hace que la persona acceda a un nuevo estado. De la misma manera en que no se debe confundir la gracia

⁴ *Contemplation*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* (LTK4) (*Enciclopedia de Teología y Iglesia*), 1987, p. 326. Véase también el importante artículo: *Contemplation*, en *Historia de Spiritus Sancti* (HS), 1945-1793.

⁵ *Contemplation*, en LTK4 [1], 1961, p. 398.

⁶ En la traducción de la Iglesia católica se demuestran como opuestos *gracia* y *esfuerzo*.

de la contemplación con la fe, sería un error confundirla con la gracia de la consolación. La consolación es una moción o estado del alma que implica un crecimiento en la certeza de la fe (EE 316, 4), pero no es la visión de Dios. Esta diferencia también se manifiesta en el hecho de que es posible vivir la gracia de la contemplación con o sin consolación. También la devoción es una gracia de importancia en el camino hacia Dios⁶, pero no es la visión de Dios, sino un sentimiento religioso o una virtud. De igual manera, no debe identificarse la gracia de la contemplación con la visión de objetos religiosos, como imágenes o iconos, ni tampoco con la visión de pensamientos o hechos religiosos. La gracia de la contemplación es una visión de Dios mismo, aunque en ocasiones como si fuese a través de un velo, tampoco puede identificarse con la visión absoluta de Dios en la Vida eterna⁷.

Así pues, la gracia de la contemplación pone a la persona en un estado intermedio entre la fe y la Vida eterna. La lleva más allá de la fe, dado que no sólo le ofrece una certeza, sino una verdadera visión de Dios. No obstante, no le proporciona aún la visión absoluta de Dios, propia de la Vida eterna: "Ahora vemos como en un espejo y oscuramente, pero después será cara a cara. Ahora sólo conozco de una manera imperfecta, pero entonces conoceré a Dios como él me conoce a mí" (1 Cor 13, 12).

3. La *gracia de la contemplación* tiene un efecto inmediato: despierta un *irresistible fervor* por acercarse más y más a la visión de Dios. Aquel a quien Dios ha permitido tener un atisbo de su esencia, por incipiente y fugaz que sea, queda tan fascinado por él que, de allí en adelante, no desea

⁷ La *devoción* se contrapone, no tanto *visión*, que resulta de la oración, Véase *Devotion*, en DLE, pp. 702-718.

⁸ Véase *devotio*, en LTK4, [3], 1969, 810.

nada más que verlo. Ansía dirigir la mirada directamente a Dios mismo y permanecer junto a Dios. "¿Cuándo será posible ver de nuevo su templo?", reza el salmista (Sal 42, 3). El Antiguo Testamento dedica un libro entero a este anhelo: el *Cantar de los Cantares*. Este fervor también constituye el indicio que nos permite reconocer con mayor seguridad a las personas que están maduras para emprender el camino de la contemplación. Por cierto, los que no han experimentado esta gracia y no sienten tal anhelo con frecuencia no comprenden este fervor interior de la persona contemplativa. Es fácil que piensen que las personas que buscan el camino de la contemplación quedan fijadas en "métodos de oración" vacíos. Otros podrán pensar que se vuelven ajenos al mundo, pese a que –a excepción de unos pocos ermitaños– demuestran un compromiso muy activo con el prójimo.

4. La *oración contemplativa* es una respuesta a la gracia contemplativa, así como la fe es una respuesta al anuncio de la Buena Nueva, y así como el abrirse de una flor es la respuesta al sol y a la lluvia. La gracia de la contemplación despierta un ferviente deseo de acceder a la visión de Dios y requiere una respuesta. Esta consiste en que la persona se centra de manera cada vez más directa en la visión inmediata de Jesucristo o de Dios Padre. En la oración, esta respuesta es la *oración contemplativa*. Es un intento por reorientar hacia la visión de Dios todas las actividades del pensamiento y todo lo que ocupa nuestra mente con proyectos, sentimientos e imágenes religiosas. En el cristianismo, la forma más conocida y practicada de la oración contemplativa es la oración a Jesús.

En el mismo sentido, me refiero a los *ejercicios de contemplación*. Ni la oración ni los ejercicios presuponen necesariamente la presencia de la gracia de la contemplación.

La oración y los ejercicios sólo tienen por objetivo orientarse, prepararse –“disponerse” (EE 1. 3)– para esta gracia, sin importar que Dios confiera o no la gracia infusa. Naturalmente, Dios también puede obrar sin esta actitud de disponibilidad. Pero la disposición es lo único que puede hacer la persona para allanar el camino a la gracia de la contemplación.

Volveremos a referirnos a esto más adelante.

La pasión por contemplar a Dios mismo no permanece oculta en el interior del ser humano. Junto con su *vida de oración*, penetra y transforma su *relación con el mundo exterior*. Más adelante nos ocuparemos en detalle de ambas transformaciones.

5. Deseo hacer otra observación referente a la terminología. En sentido cristiano, *meditación* es una forma de oración en la que nos aproximamos a Dios, le hablamos, le suplicamos, lo adoramos y nos proponemos cosas para el futuro con ayuda de textos, imágenes y pensamientos². Pero la palabra *meditación*³ fue utilizada en el siglo pasado por ciertos movimientos del Lejano Oriente en el sentido de “contemplación”. Esto da lugar a ocasionales malentendidos. No me detendré en ellos. A la inversa, san Ignacio denomina *contemplación* a las diversas meditaciones acerca de la vida de Jesús, pero su descripción denota a las claras que no alude a la “contemplación” en el sentido que nosotros le damos, sino a la *meditación*⁴.

² Esta forma de oración se denomina en alemán *Betrachtung*.

³ *Meditation*, en *ITME* (1962), p. 224.

⁴ Por más, las traducciones alemanas utilizan, al menos, el término *Betrachtung*. Traducciones al alemán: Friedrich Winkler, Munich, 1921; Adolf Peier, Ratisbona, 1924; Otto Kauer, Paderborn, 1926; Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln, 1934; Adolf Haas, Friburgo, 1946; sucesivos las ediciones de Peter Kasper.

Estimada lectora, estimado lector:

1. ¿Hay en su oración determinados momentos en que usted habla con Dios acerca de su vida para suplicarle, prometerle algo, para arrepentirse o hacer proyectos en su presencia y, por otro lado, momentos en que usted está fascinado por Dios, en que sólo desea permanecer junto a él sin decir, pensar ni suplicar nada?
2. Si es así, ¿toma usted conciencia de la diferencia entre ambos momentos?

4. Un informe

En capítulos anteriores procuré definir los conceptos esenciales que precisan el camino de la contemplación. A continuación, ofrezco un informe concreto que –si bien tiene forma de testimonio personal– fue ideado para describir este camino de la manera más explícita posible. Por un lado, deseo transmitir una impresión concreta de la experiencia de la contemplación y por otro, situarla en el contexto de la vida cristiana.

1. Siempre fui cristiano, aunque mi vida no transcurrió como la Iglesia la concibe. Me sentía en casa en este mundo. No prestaba mayor atención a los Diez Mandamientos ni veía otro sentido a la vida que no fuese el de disfrutarla. No sabía ni me interesaba inquirir en lo que hay después de la muerte. Las pocas veces en que oraba, lo hacía en pro de mis intereses personales. Mucho más tarde supe que, en este estadio de mi desarrollo, san Ignacio seguramente me habría dado la “primera semana” de ejercicios¹.

2. Con el correr del tiempo, experimenté una conversión. Descubrí a Jesucristo o, mejor dicho, Jesús entró en mi vida.

¹ Volviremos sobre este asunto en el capítulo 13.

Su vida se volvió mi hogar. En lugar de poner el sentido de mi vida en el mundo material lo encontré en Jesucristo. En mis oraciones profundizaba en la vida de Jesús, que se había convertido en mi Maestro y Señor y cuyos pasos seguía. En la meditación acerca de su vida fui tomando conciencia de mis problemas e inclinaciones más profundas y pude desarrollar suficiente valor para desprenderme de ellos. Mirando a Jesús y a su vida ejemplar reconocí mis tareas en este mundo. Sólo vivía para él y trataba de encontrarlo en todas las circunstancias de mi vida. Renuncié al mundo. El mundo adquirió un nuevo sentido para mí. Jesucristo me convocó para que contribuyera a cambiar este mundo, transformándolo en el Reino de Cristo y de su Cuerpo místico. Comprometí, por ende, todas mis facultades y mi ser entero en la santificación de este mundo por amor a Cristo. Quería librarme de lo que me ataba al mundo, vivir en la pobreza para Cristo y hacer realidad su Reino en la tierra. Había puesto mis oraciones, mi búsqueda, mis decisiones y mi trabajo al servicio de Jesucristo. Sabía que contando sólo con mis propias fuerzas no podría lograrlo, pero me esforzaba por hacerlo realidad con su ayuda y en el seno de la comunidad eclesial. Años más tarde tomé conciencia de que san Ignacio alcanza esta entrega y disponibilidad para el servicio en las meditaciones sobre la vida de Jesús. En sus *Ejercicios*, este tramo se extiende desde la "segunda" y "tercera semana", hasta la ascensión de nuestro Señor en la "cuarta semana".

3. Últimamente, por cierto, noto en mí un cambio sutil, que percibo como principio de un camino de contemplación. Al comienzo, esta nueva orientación se manifestó en mi vida de oración. Mi trabajo y mi servicio a Cristo en el mundo, empero, no se modificaron en el primer momento. Al menos, no noté ningún cambio en tal sentido.

En mi caso, el cambio comenzó con una gracia que despertó en mí un amor y anhelo fervoroso por mirar el rostro mismo de Dios. Sentía una fuerza incontenible que me atraía hacia adentro y no tenía más deseo que permanecer junto a Dios, junto al Cristo resucitado. Toda mi atención estaba centrada en contemplarlo, en permanecer en su presencia. La presencia serena y la repetición del nombre de Jesucristo colmaban mi vida de oración. No se trataba de un "método de oración", como algunos pueden creer, sino de una necesidad interior. Quería que sólo él me iluminara y me traspasara por completo. No por ello descartaba las otras formas de oración, en particular el diálogo con Dios, pero la repetición del nombre se convirtió en centro y esencia de mis oraciones.

Abría el texto del Evangelio, pero paulatinamente mis meditaciones en torno a la vida de Jesús y los pensamientos que giraban alrededor de la manera en que podría cambiar mi vida se iban debilitando hasta que finalmente cesaron por completo. No podía reflexionar ni llevar adelante procesos de discernimiento. El detenerme en las imágenes me parecía una pérdida de tiempo en comparación con la visión directa de la presencia del Resucitado. No deseaba ocuparme ya en ver cómo podía cambiar personalmente o qué podía hacer por Cristo. De tal modo pasé, sin proponérmelo, de la reflexión, el discernimiento y otras modalidades que caracterizaban mi oración, a la visión, la atención, la permanencia en la presencia de Dios y a un proceso de orientación hacia el nombre de Jesús. Esta oración silenciosa me confrontaba sin atenuantes con mis inclinaciones desordenadas. Me resultaba mucho más difícil evadirme de ellas que en mis reflexiones anteriores, pues la visión de la presencia de Cristo me hacía llegar al centro más visceral de mi mismo.

"Nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti", dice san Agustín. Había oído muy a menudo este texto y otros análogos, pero comencé a hacer la experiencia vivencial de ellos cuando pude contemplar a Cristo durante horas sin palabras, sin pensamientos, sin imágenes, con toda mi atención despierta.

Cuando comenté esto con mis amigos y aun con mi acompañante espiritual, se alarmaron y me advirtieron que corría peligro de enajenarme de la realidad. Pero sucedió todo lo contrario.

La preocupación por cambiar el mundo ya no era materia de mis oraciones. Pude entender que, si tenía éxito, no era yo el que lo había logrado, sino que las cosas se hacían a través de mi persona. Esto me dio una increíble libertad, dado que no me era preciso lograr nada por mi mismo. Llegué a saber así lo que es la gracia. El hecho de entender que no soy yo el que hace las cosas fue una profunda experiencia para mí. Lo hace Dios por mi intermedio. Al tomar conciencia de esto, recordé el Sermón de la Montaña, cuando Jesús se refiere a los pájaros y las flores: "No se inquieten pues pensando... todas estas cosas se les darán por añadidura" (Mt 6, 25-33). Pensé en los profetas, que se fijaban como meta no tanto predicar a las personas, como decir aquello a lo que Dios los urgía. San Pablo dice: "El amor de Cristo nos apremia" (2 Cor 5, 14).

El efecto que este desarrollo de mis oraciones tuvo sobre mi vida en el mundo es maravilloso. Cada vez que regreso a mis actividades después de haber pasado por este interludio de recogimiento soy un hombre nuevo. Me ha dado mucha claridad, fuerza y alegría. Desde este centro, el mundo exterior se vive de otra manera. Voy experimentando un flujo creciente de amor hacia todo ser humano. También me permite sobrellevar mejor las

situaciones difíciles. Basta con que vuelva brevemente a mi centro para que el estrés y los sentimientos negativos se relativicen y dejen de ejercer influjo sobre mí. Pienso en san Ignacio, que dijo que no hubiera tardado más de un cuarto de hora en aceptar con serenidad la disolución de la tarea de toda su vida: la Compañía de Jesús. Es precisamente esto lo que estoy viviendo. La fuerza y claridad que busco en mi vida ya no provienen de mis reflexiones y decisiones, sino que manan por sí solas del centro más recóndito de mi ser.

Antes de encausarme por el camino de la contemplación, oí decir muchas veces que los tiempos de oración van en detrimento de las actividades. Nos hacen ineptos para la vida en el mundo. Mi experiencia es otra: ahora trabajo más que antes, porque me llega más fuerza desde adentro y vivo sin estrés. Comienzo a entender a Jesucristo, quien después de un día de coloquios, sanaciones y contactos con la multitud se retiraba de noche por varias horas a su interior para cobrar nueva fuerza en presencia del Padre.

El efecto que logran mis actividades se desplazó de la acción y organización a la irradiación. Antes me había esforzado por ir hacia las personas para anunciar a Cristo. Desde que experimenté este viraje hacia adentro percibo que las personas vienen a mí. Ellas, por su parte, perciben que yo me expreso con más fuerza. Esto también pude comprobarlo en otros seres que viven desde su recogimiento. Actúan por medio de su irradiación. Recuerdo que de Jesucristo está escrito que irradiaba fuerza (Mc 5, 30). Esta fuerza sanaba a la gente. También me vino a la memoria Moisés, que descendió del Monte Sinaí con el rostro resplandeciente (Ex 34, 29-35) y a san Pablo, que decía que había predicado por medio del Espíritu y del poder de Dios (1 Cor 2, 4). Es cierto que ni lejanamente poseo

la irradiación que ellos tenían, pero siento que mi influjo sobre las personas se desplaza de mis propias acciones a la penetración de la fuerza de Dios en otros.

Tomo mis decisiones de manera diferente y nueva. No necesito ya reflexionar largamente ni atravesar arduos procesos antes de tomar una decisión, sino que vuelvo una y otra vez a recogerme en mi interior. Desde mi centro y hasta el momento siempre he logrado claridad. Pienso en Jesús que, según el evangelio de san Juan, sólo contemplaba al Padre en su interior y esto le bastaba para saber lo que debía decir. También pensé en el "primer tiempo para hacer elección" de san Ignacio (EE 175), que confiere claridad sin intervención humana. Un buen ejemplo, que san Ignacio mismo menciona en el libro de *Ejercicios*, es la vocación del apóstol Mateo.

Así, dejan de tener vigencia los propósitos en la oración y al final de los ejercicios. La garantía de progreso ya no reside tanto como antes en actos de la voluntad. Antes bien, depende de la intensidad y del tiempo que yo dedique a exponerme a la presencia de Dios. No pretiendo cambiar el mundo como antes. Diríase que todo sucede por sí mismo. Esto me da gran libertad. Si sigo necesitando fijarme algún propósito, será únicamente el de mantener el rumbo de la oración en recogimiento. No hay otra cosa que deba lograr. Si en el pasado quise cambiar el mundo para Cristo, ahora me limito a contemplar cómo Dios realiza todo a través de mi persona, como si yo fuese un instrumento.

Mi contacto con los demás se ha profundizado. He llegado a comprender que las personas sólo pueden profundizar el contacto con el prójimo en la medida en que entran en su propio interior. La visión de Dios me permite profundizar más en mí mismo y, por consiguiente, en mi contacto con los demás. La intuición con la que comprendo

a los demás se ha vuelto más sutil, gracias al recogimiento. Esto mejora la comunicación con los otros, puesto que me resulta más fácil ponerme en el lugar de ellos.

En resumen, puedo afirmar que el camino de la contemplación ha modificado mi relación con Dios y con el mundo. Con respecto a Dios, la relación de pensamiento y acción se ha transformado en visión de Dios; no en una visión total, pero al menos en la visión de su presencia. También ha cambiado mi relación con el mundo. Al volver la mirada a la presencia de Dios, el mundo ya no cumple la función de ser el camino hacia Dios. Ya no es, si puedo decirlo así, el camino hacia Dios, sino que el camino me lleva de Dios al mundo. Ya no pretendo que el mundo sea el lugar en el que deseo desempeñar mi servicio a Cristo. Estoy en el mundo y Dios lo transforma por mi intermedio. En otras palabras, no vivo en el mundo para llegar a Dios. Por el contrario, como vengo de Dios, infundo amor en el mundo. No soy más que una herramienta en sus manos. Él lo hace todo y yo me dejo utilizar. Es posible que ya supiera esto con anterioridad, pero ahora el conocimiento se ha transformado en vivencia.

Estimada lectora, estimado lector:

1. *¿Puede imaginarse que la simple permanencia con la mirada puesta en Jesucristo arroje una difusa claridad sobre dudas y problemas, y proporcione una dinámica totalmente nueva a las actividades exteriores?*

5. Cinco minutos de filosofía

El evangelio según san Juan nos relata un interesante diálogo entre Jesús y una samaritana. Jesús le pide que le dé agua de beber. Cuando la mujer ya está impresionada por la clarividencia de Jesús, le pregunta cuál es el lugar en que Dios debe ser adorado: "Señor, ya veo que eres profeta. Nuestros padres dijeron culto en este monte y ustedes dicen que el sitio donde se debe dar culto está en Jerusalén". Jesús le dijo: "Créeme mujer, que se acerca la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adorarán al Padre... Pero se acerca la hora, y ya está aquí, en que los que quieren dar culto verdadero adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así es como el Padre quiere que se le dé culto" (Jn 4, 20-23). La respuesta de Jesús es clara. La adoración al Padre no está sujeta a un lugar en particular. Debe desarrollarse en el ámbito del espíritu. El Padre es espíritu y debe ser adorado en el espíritu. ¿Qué quiere decir Jesús con esto, considerando que estamos atados a un cuerpo y, por ende, a un espacio? ¿En algún lugar somos puro espíritu? ¿Dónde, en el templo de nuestro cuerpo, se encuentra el santuario o centro en el que somos espíritu puro? ¿Dónde, dentro de nosotros, se halla la luz divina que, al igual que Dios, es puro espíritu?

Todos los grandes filósofos se han planteado esta pregunta. Más aún, esta cuestión constituye el problema central de la filosofía. Por ello, estimados lectores, los invito a que nos asomemos por unos instantes al mundo de los filósofos. Los seres humanos somos cuerpo y espíritu. Todo lo que hacemos o pensamos tiene un polo espiritual y otro corporal. Por ejemplo, los pensamientos son, por un lado, espíritu, mas por otro tienen una dimensión corporal, dado que también son producidos por el cerebro y cerebro es cuerpo. Sin cerebro no es posible pensar. Dios no piensa, Dios sabe. La filosofía escolástica afirma que tampoco los ángeles piensan. Tienen intuiciones pero no pueden pensar, puesto que carecen de cerebro.

¿Poseemos en nuestro interior algún lugar, centro o sustrato en el que somos sólo espíritu y al cual nuestro cuerpo no tiene acceso? Muchos filósofos lo han encontrado. Nos remitiremos a un ejemplo de la Antigüedad, otro de la Edad Media y finalmente uno de la Edad Moderna.

"Sólo sé que no sé nada", dice Sócrates. "Sé" significa en este caso "soy consciente". ¿Pero de qué soy consciente? Lo que Sócrates sostiene es que la profunda introspección le permite llegar a un estado de conciencia en el cual no hay nada, salvo su existencia. Sé que soy. Más allá de esto mi conciencia está vacía. Lo que queda es que sé que no sé nada. Podríamos llamar a esto un destello del espíritu puro. Cuando estoy en estado de conciencia alerta pero mi conciencia está vacía, estoy en mi centro. Allí no somos más que espíritu y es donde estamos más próximos a Dios, que es espíritu puro. Es simplemente un ser consciente, un existir consciente. En este estado, la persona es en su máxima expresión la fiel imagen de Dios. Puede vislumbrar lo que significa ser uno con Dios. Si permanece en él, se encontrará en estado de pura adoración. Es la adoración en el espíritu.

Los escolásticos medievales abordan la cuestión desde otro punto de partida. Comienzan por afirmar que en nuestra conciencia no puede haber nada que sea puramente espíritu, pues todo lo que penetra en la conciencia lo hace a través de los sentidos, y lo que ha pasado por los sentidos indefectiblemente tendrá un ingrediente corporal. No es, por consiguiente, espíritu puro. Lo expresan en latín de la siguiente forma: *Nihil est in intellectu quod non erat prius in sensu* ("nada hay en la conciencia que no haya pasado antes por los sentidos"). A continuación, lo completan haciendo notar una excepción: *nisi ipse intellectus* ("salvo la conciencia misma"). La excepción es la luz de la conciencia misma, que no ha pasado por los sentidos. Es puro espíritu. Cuando la luz de la conciencia se percibe a sí misma, es espíritu puro. Entonces somos, en el sentido pleno de la palabra, la imagen de Dios. El hecho de permanecer en este espíritu puro es la adoración en el espíritu.

Heidegger habla de la "cognición de la existencia, libre del ser-asi". La cognición de la existencia es la conciencia de que existimos o simplemente somos. El "ser-asi" expresa la índole, el ser de una manera determinada con sus limitaciones y peculiaridades. El término "libre del ser-asi" significa la ausencia de todo rasgo distintivo, de toda singularidad, de toda limitación que hace que una cosa sea de cierta manera o de otra. En mi conciencia no hay nada que pueda aprehenderse, nada limitado, ninguna forma, ningún "ser-asi". La cognición para de la existencia es espíritu puro. Es en dicho ámbito donde debe desenvolverse la adoración.

Cuando algo es realmente absoluto, todo se relativiza con relación a este absoluto. Este punto espiritual que hallaron los filósofos es, pues, un punto de absoluto reposo: un centro verdadero. Si permanecemos en él, todo lo

demás se vuelve relativo y se ordena con total naturalidad conforme a este punto absoluto, conforme a este centro. En él sólo un tenue velo nos separa de la presencia de Dios. A partir de la experiencia de este espíritu puro, todo se ordena desde adentro sin que nos sea necesario reflexionar. ¿Acaso las grandes experiencias de vocaciones, que san Ignacio llama el primer tiempo de elección, no son experiencias de este tipo? La oración contemplativa consiste en que nos orientamos en dirección a este núcleo y, merced a la gracia, ascendemos hacia este manantial de espíritu puro. Persistir allí es la adoración máxima, no con palabras ni con obras, sino a un nivel mucho más profundo: a nivel del ser.

Estimada lectura, estimado lector: He descrito el centro espiritual del ser humano como aparece desarrollado en tres corrientes filosóficas.

1. ¿Ha experimentado usted alguna vez su propio centro?
2. ¿Ha tenido la experiencia de su mera existencia y de ser una sola cosa consigo mismo?

6. Los dos grados de la pobreza

En ningún pasaje define Jesús el fundamento de la contemplación con tanta claridad y amplitud como en su diálogo con el hombre rico (Mc 10, 17-31).

El joven le pregunta cómo puede alcanzar la Vida eterna. Jesús tiene dos respuestas, que configuran dos etapas de la vida espiritual: la primera consiste en la observación de los Diez Mandamientos; la segunda, en la imitación de Jesucristo. Jesús capta en qué etapa se encuentra el hombre con respecto a su vida espiritual y le sugiere: "Ya sabes los mandamientos...". Esto significa que observe todo lo que es necesario para su Vida eterna. El hombre le responde que hace tiempo viene recorriendo este camino y que agotó sus posibilidades. Desea saber si no hay algo que lo pueda hacer avanzar más. Jesús acoge favorablemente la propuesta y le ofrece el camino de la imitación. Le dice que deberá vender todo lo que tiene y seguir por el camino que él recorre: "Vé y vende lo que tienes... después, ven y sígueme". Pero para hacerlo, el hombre debería renunciar a sus cuantiosos bienes, lo que aún no puede hacer. Su hogar sigue estando aquí, en la tierra. Abrazado por la pesadumbre y la tristeza, se aleja.

Los apóstoles están asustados por la propuesta de Jesús: ¿quién podrá salvarse, dicen, si es necesario que

renunciemos a todo? En lugar de tranquilizar a los apóstoles, asegurándoles que tal renuncia no es irrealizable, Jesús acrecienta los temores de los apóstoles: ¡por cierto, es inalcanzable! Al menos para los seres humanos es inalcanzable. No pueden recorrer este camino. Sólo después de haberlo dicho, añade que para Dios nada es imposible. Esta contraposición entre la impotencia de la persona y la omnipotencia de Dios revela el sentido que tiene la pobreza: el individuo debe vaciarse para que Dios lo pueda llenar. No se trata de una pobreza negativa ni destructiva, puesto que lleva a la plenitud en Dios.

Sin embargo, tampoco esto le basta a Jesús. Prosigue la conversación y refuerza el carácter extremado, radical, del vacío: "Más fácil le es a un camello pasar por el ojo de una aguja, que a un rico entrar en el Reino de Dios". El ojo de la aguja es una puerta estrecha. Tal nombre se daba a la entrada a las fincas. La carga de los camellos estaba suspendida a sus costados, de modo que no podían pasar por la puerta a menos que se hubiesen liberado de su carga. Jesús quiso decir con esto que la imitación lleva a través de una puerta estrecha, que no permite que el que desea atravesarla lleve consigo sus bienes. Es preciso venderlo todo y quedar completamente vacío.

La enseñanza de los dos caminos no es un episodio fortuito en el Evangelio. Atraviesa toda la Buena Nueva de Jesús. Él habla alternativamente desde la perspectiva de uno u otro camino. Hay aseveraciones que están dirigidas de manera inconfundible a los que recorren el camino de los Mandamientos. Cuando Jesús dice que el ser humano no debe matar, no debe tomar el nombre de Dios en vano, no debe cometer adulterio (Mt 5, 21-38), se refiere a estas personas. Por el contrario, las bienaventuranzas evangélicas

aluden a la imitación: "Dichosos los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos" (Mt 5, 3). En el Evangelio siempre debemos estar atentos para distinguir si Jesús habla a personas que se encuentran en una etapa de la fe o en otra.

Aquí se nos plantea un interrogante esencial: ¿Se refiere Jesús meramente a bienes materiales o también a tesoros mentales, psíquicos y espirituales? ¿Es necesario que renunciemos asimismo al obrar humano, a pensamientos, recuerdos; a involucrarnos con sentimientos, consolaciones, planificaciones, diferenciaciones, decisiones, propósitos y cualquier otro empeño humano? Jesús sólo menciona expresamente los tesoros que pueden venderse y permiten obtener un lucro, pues se trata de que a cambio de ellos se obtengan tesoros en el cielo. Todo lo que se retiene seguirá siendo un "tesoro terrenal", jamás un "tesoro celestial". En otras palabras, debemos vaciarnos para que Dios pueda llenarnos. Lo que no dejamos ir, lo que no saltamos, nos llena en la tierra. Pero Dios también desea colmar nuestras actividades psíquicas y mentales. Por cierto, la referencia incluye los tesoros espirituales e intelectuales, que no pueden quedar excluidos de la gracia de la contemplación. Jesús exige al ser humano el desprendimiento total que lo lleve a la mera existencia.

La carta a los Filipenses nos muestra el camino del vaciamiento en el itinerario personal de Jesucristo. Jesús recorrió el camino del desprendimiento absoluto:

"Tengan los mismos sentimientos
que tuvo Cristo Jesús,
el cual, siendo Dios,
no consideró que debía aferrarse
a las prerrogativas de su condición divina.

sino que, por el contrario, se anonadó a sí mismo
tomando la condición de siervo,
y se hizo semejante a los hombres.
Así, hecho uno de ellos, se humilló a sí mismo
y por obediencia aceptó incluso la muerte,
y una muerte de cruz.

(Flp 2, 5-8)

El vaciamiento de Jesús es total: hasta la muerte en la cruz. También renuncia a sus pensamientos, imágenes y sentimientos. Están llamados a imitarlo todos los que se muestran dispuestos a recorrer este empinado camino. También nosotros debemos vaciarnos, no para permanecer vacíos, sino para que Dios pueda llenarnos. El misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo se hace extensivo a todos los cristianos. Es el mensaje central del cristianismo. Lo festejamos en Pascua:

"El que quiere venir conmigo, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga" (Mc 8, 34). "Si el grano de trigo sembrado en la tierra no muere, queda infértil" (Jn 12, 24). "El que quiera salvar su vida, la perderá" (Mt 16, 25).

La invitación a vaciarnos también se hace extensiva, pues, a las actividades mentales, psíquicas y espirituales.

En la espiritualidad cristiana, la meditación acerca de la muerte siempre ha desempeñado un papel muy importante. Muchos colocaban una calavera sobre su escritorio para recordarles la muerte. Hubo monjes cuyo saludo era *Memento mori* ("ten presente que morirás"). Los acompañantes de los moribundos saben contar más de una historia sobre este vaciarse antes de la muerte. Muchas personas atravesaron una experiencia límite como si fuese una puerta y han podido agrehender un soplo del más allá. Para ellas fue una experiencia de plenitud en el vacío total.

Podemos decir, pues, que la invitación a venderlo todo tiene dos grados: el primero consiste en la venta de todos los tesoros materiales. El segundo grado de vaciamiento incluye la enajenación de todos los tesoros espirituales. Son éstos el pensamiento y todas las actividades psíquicas. A ello se agrega la voluntad y las acciones en general. Sólo si logramos este desprendimiento seremos totalmente pobres. Sólo entonces habremos muerto para el mundo a fin de vivir en Dios.

Si aplicamos esto a la oración debemos decir que, si bien las imágenes, pensamientos, consolaciones, diferenciaciones, decisiones, propósitos y dedicación a los sentimientos forman parte de la fe comprometida, no pertenecen al camino de la contemplación. Se orientan hacia un empeño por cambiarnos a nosotros mismos, nuestro mundo exterior y nuestra relación con Dios. Aún se hallan en el terreno del obrar. Ciertamente se trata de un obrar espiritual, pero no deja de entrañar una acción. Son nuestra riqueza en la oración. Podrá ser una acción para Jesús, pero sigue siendo una acción. Por ello, las reflexiones, comentarios y la aplicación de los sentidos forman parte de la imitación de Jesucristo en la fe, pero no de la mirada contemplativa.

¿Cómo sería una oración que busque el vacío radical y la entrega a la contemplación? Podría ser así, siguiendo la oración de san Ignacio (EE 234):

"Señor, toma toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y mi voluntad. Toma todo lo que tengo y lo que poseo. Tú me lo has dado todo y a ti, Señor, te lo devuelvo. Todo te pertenece. Dispón de todo como te agrade y como desees. Hazme el don de que yo corresponda a tu amor como tú mereces. No necesito nada más que esto. Tu amor y tu gracia me bastan".

Estimada lectora, estimado lector:

1. ¿Cómo se siente usted al rezar esta oración?
2. ¿Qué aspecto de ella despierta su adhesión?
3. ¿Qué aspecto despierta resistencia en usted y qué aspecto despierta su anhelo por recorrer el camino de la contemplación?

7. La cámara y el balcón

Jesús habla expresamente de la pobreza en la oración misma. "Tú, en cambio, cuando ores, retírate a tu cámara, cierra la puerta y ora a tu Padre que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará" (Mt 6, 6-7). El vocablo *cámara* alude aquí a una despensa o cámara del tesoro sin ventanas. Si, además de ello, la puerta está cerrada, es imposible mirar hacia afuera o ser visto desde afuera. En ella se está oculto y la única mirada posible, según el texto, se dirige al Padre.

Mientras una persona está ocupada con sus pensamientos, sentimientos, emociones o imágenes no se encuentra en su cámara. Puede ser que ya esté en su casa, pero está sentada en su balcón y disfruta de una magnífica vista de los alrededores, vale decir, del mundo exterior. Sus pensamientos y observaciones, sus proyectos y diferenciaciones lo vinculan con el mundo exterior. Satisfecha, puede ocuparse de su propio paisaje psicorreligioso, pues los pensamientos y los sentimientos nos relacionan con el mundo y nuestra psique. Según la interpretación de Jesús, ésta no es aún la cámara, el aposento sin luz. Todavía no se ha echado el cerrojo a la puerta. Todavía no se está en la penumbra de la cámara. Todavía no ha culminado el viraje,

no se ha pasado aún por el ojo de la aguja. El verdadero cambio hacia adentro se encuentra entre el balcón y la cámara interior, en la que sólo el Padre nos ve, donde ya ningún pensamiento ni sentimiento nos ocupa y no existe más que el centro vacío, sin interrogantes. El aposento oscuro.

Esto no significa que deban reprimirse los sentimientos. Todos los sentimientos pueden ir y venir. De lo contrario, el ser humano está bloqueado. Pero en la cámara, en el centro vacío, en el fondo del alma no hay sentimientos; sólo la conciencia para. Dios es nuestro centro más profundo. Permanece en el fondo de nuestro ser. Por lo tanto, debemos ir alejándonos del balcón y acercándonos a la cámara. Sólo allí la mirada se dirige por entero al Padre. Únicamente aquél que puede permanecer en este centro tendrá en el mundo exterior la libertad que san Ignacio denomina indiferencia. Se refiere a que ya no nos importa que nuestra vida sea larga o corta, que ya no nos afectan los golpes del destino (EE 23, 6-7). No basta con renunciar con un acto de voluntad a tales deseos. Con nuestra voluntad podemos resistirnos a que tales deseos se hagan realidad, pero no podemos erradicar los deseos en sí. No está en nuestro poder el no sentirlos, pero por sí solos se reducen a ceniza ante la visión de la presencia de Dios.

En el evangelio según san Marcos hallamos una clara expresión, relativa al vacío radical de pensamientos: "Cuando los lleven ante los tribunales, no se preocupen de lo que van a decir. Digan lo que Dios les sugiera en aquel momento, pues no serán ustedes los que hablen, sino el Espíritu Santo" (Mc 13, 11). El acusado debe vaciarse por completo. No debe buscar seguridad en su elocuencia, en sus argumentos ni en sus defensores. El Espíritu Santo hablará desde su interior. Cuando busca abogados que lo defiendan o piensa con qué argumentos se defenderá,

no hace más que hablar él mismo; no lo hará el Espíritu Santo. Se trata del segundo grado de la pobreza que Jesús demanda de nosotros.

Estimada lectora, estimado lector:

1. ¿A dónde prefiere ir cuando desea orar? ¿Prefiere su balcón o se retira a la cámara para permanecer allí, bajo la mirada del Padre?
2. ¿Acaso ya ha hecho la experiencia de prepararse para alguna conversación difícil o un encuentro difícil únicamente con un período previo de recogimiento, porque puede confiar en que le será dada desde su interior la palabra justa en el momento justo?

8. La inmediatez

Los seres humanos necesitamos *medios* para relacionarnos. Si deseo establecer contacto con un amigo que se encuentra alejado, le escribo una carta. Si me contesta, se establece un contacto epistolar. Pero si me viene a ver personalmente, dejaré de leer sus cartas. Nuestras cartas han cumplido su finalidad. Debemos dejar de escribirlas, pues no harían más que estorbar nuestra comunicación. En lugar de leer sus cartas, entablo una conversación con él. He escogido, así, otro medio: el diálogo, que me vincula a él más estrechamente que las cartas. Si el diálogo nos aproxima cada vez más, podrá llegar el momento en que ni siquiera hagan falta las palabras. Se establecerá un contacto a través de la mirada, que también es un medio de comunicación. Bastará con que nos miremos. Luego llegará un momento en que incluso la mirada se volverá superflua y bastará con la mutua compañía en silencio. Se expanden los corazones y nos encontramos aún más cerca de lo que estábamos con los medios anteriores.

El objetivo de estos medios es ayudar a establecer un encuentro. No cumplen más que una función pasajera. Al principio son imprescindibles; luego, por cierto tiempo, aún serán útiles, hasta que se vuelvan superfluos y comiencen a estorbar. Finalmente, impedirán un encuentro más profundo.

47

Fructuoso Beltrán, SJ

Jesús recorrió este camino acompañado por los apóstoles. Ellos lo conocieron en Galilea. Entre los medios a los que recurrían en sus encuentros se encontraban todos los medios humanos, desde el lenguaje hasta la convivencia. A su muerte, Jesús los privó de estos medios y en sus "apariciones" después de la resurrección, las conversaciones y la comida compartida no desempeñaron ya más que un papel de apoyo. Jesús tocaba a sus apóstoles con mayor inmediatez. Después de cierto tiempo, ascendió al cielo. Los privó así de su presencia y retornó como Espíritu que se derramaba sobre ellos y los guiaba desde adentro. Ellos lo llamaron el Espíritu de Jesús (Hech 16, 7). El único medio, si es que se lo puede llamar así, es el escuchar hacia adentro.

Esto sucede con el camino hacia Dios: la fe debe *meditarse*. La fe se vive en comunidad por medio de la palabra del Evangelio, de la Iglesia, los libros, la experiencia de vida y las obras de caridad. La fe crece con la oración, con las imágenes religiosas, con la comprensión de situaciones que nos hacen avanzar, con reflexiones y meditaciones. Todo esto es necesario en el camino de la fe. Son medios auxiliares que nos acercan a Jesucristo y a Dios Padre. Pero Dios nos viene al encuentro con su gracia y los medios se vuelven cada vez más traslúcidos, hasta que el encuentro se torna inmediato.

Esta aproximación desde afuera hacia adentro se hace presente de manera concreta en la Eucaristía. Primero, celebramos la liturgia de la palabra. Las palabras, las imágenes, la Sagrada Escritura y la homilía son medios que nos aproximan a Dios. Pasamos luego a la oración de los fieles, que a menudo expresan, además de intenciones universales, intereses personales y particulares. Es lo indicio en esta etapa. En las oraciones de ofrenda renovamos nuestra entrega a Dios. En la transustanciación

48

La inmediatez

se hacen presentes el Cuerpo y la Sangre de Jesús. Poco a poco nos vamos aquietando. En la Comunión recibimos el cuerpo de Cristo y él se nos acerca aún más. Con su Cuerpo y su Sangre entra en nuestros corazones. Después de la Comunión hay recogimiento. En este momento, basta con pronunciar unas pocas palabras que expresen la unión de la persona con Dios, como "tú en mí y yo en ti" o "tú eres todo y yo no soy nada". Aquí la permanencia en quietud significa entrega, servicio a Dios y adoración. ¿Podemos decir que todavía hay medios en este momento?

Cualquier cristiano sentiría que una alocución después de la Comunión está fuera de lugar, dado que el encuentro con Cristo es más inmediato que la palabra hablada. La Eucaristía nos enseña en la práctica cómo llegar a la inmediatez, partiendo de los medios externos del encuentro. No quiero decir con esto que no podamos rezar oraciones o realizar alguna lectura después de la Comunión. Pero se nos invita a desplazar el centro de gravedad de nuestra devoción de la palabra al silencio en recogimiento. El que se siente tocado por este llamamiento accederá a él. Es una invitación. Cada uno hará lo que corresponda al estado de su desarrollo del momento.

Lo mismo sucede en la oración. El santo cura de Ars contaba que en su iglesia parroquial vio a un campesino que a menudo permanecía largo rato hincado ante el altar, orando. Era evidente que no tenía un devocionario en la mano. En cierta ocasión, el cura le preguntó cómo era que oraba durante tanto tiempo y qué hacía durante la oración. La respuesta que recibió fue la siguiente: "yo lo miro y él me mira". Como vemos, en este hombre los medios se habían simplificado hasta reducirse al mirar. Imaginemos que un acompañante espiritual le dijese: "No, buen hombre, no debes estar tan inactivo. Debes tomar la Sagrada Escritura y trabajar con un texto; luego podrás volver a contemplar a

49

Cristo por un rato". ¿No significaría esto interponer entre Dios y los hombres determinados medios que no harían más que estorbar? Si en esta persona los medios se han reducido hasta limitarse al mirar a Dios, se lo perturbaría con medios que ya no necesita. Ya interiorizó el mensaje: la Sagrada Escritura está en su corazón.

Las imágenes, pensamientos y sentimientos no pasan de ser medios para encausar el encuentro. Únicamente la percepción hace posible la inmediatez. De ahí que sea necesario progresar de los pensamientos y las imágenes a la percepción y al mirar.

Es posible adorar a Dios con palabras. Hay adoración en las obras cuando alguien honra a Dios con una acción. Pero hay, asimismo, una adoración con el ser, cuando simplemente estamos aquí para Dios. Por su inmediatez, es ésta la más profunda. Si se sigue avanzando por el camino de la inmediatez, puede uno acercarse a la experiencia de ser uno con Cristo. San Ignacio debió tener gran preocupación por las personas que formaba como maestros de ejercicios para que guiasen a los ejercitantes. Aunque era un hombre lacónico, en el libro de Ejercicios advierte dos veces contra un error posible. San Ignacio sabía que nos ha sido prometido que seremos uno con Dios. Debíó haber observado que algunos maestros de ejercicios principiantes estorbaban considerablemente a los ejercitantes en su camino hacia esta unión, hacia este ser-uno con Dios. Con predicas, textos y consejos se interponían sin quererlo entre Dios y los ejercitantes. San Ignacio los exhorta a respetar la inmediatez entre el ejercitante y Dios (EE 15, 6 y 2, 2-4).

Estimada lectora, estimado lector:

1. ¿En qué encuentro humano de su vida llegó usted, ya fuese paso a paso o de una sola vez, a la mayor inmediatez vivida?

9. Mirar hacia adentro

¿Cómo podemos predisponernos para recibir la gracia de la contemplación? Todo lo que hicimos hasta ahora en nuestra vida, ya fuera para Dios, para otras personas o para nosotros mismos nos predispone, aunque sea indirectamente, para recibir esta gracia. La imitación de Cristo en la pobreza, el servicio a los demás seres y toda nuestra vida de oración nos han llevado en dirección a la contemplación y la Vida eterna, aunque siempre en forma mediata. Hay, empero, una preparación directa e inmediata para lograrla.

Dos promesas nos aseguran la Vida eterna: Seremos uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti somos uno, a fin de que sean uno en nosotros (Jn 17, 20-26) y cuando él se manifieste, vamos a ser semejantes a él, porque lo veremos tal cual es (1 Jn 3, 2). La pregunta es, pues, ¿cómo podemos prepararnos para ser uno con Dios y para la visión de Dios? ¿Cuáles deberán ser los pasos que nos predispongan y hagan receptivos para esto?

Empecemos por centrar la atención en *somos uno*. Esto no puede entenderse como una promesa para el futuro. Si lo fuera, significaría que en algún momento llegaríamos a Dios y esto haría que se modificara la esencia de

Dios. Pero Dios no puede modificarse. No se halla en el tiempo. Si hemos de ser uno con Dios, ya lo somos ahora. Lo único que sucederá es que tomaremos conciencia de este ser-uno. El cambio se produce meramente en nuestra conciencia. Podemos preguntarnos si ya ahora sabemos algo acerca de nuestro ser-uno con Dios. La Revelación nos ayuda en la búsqueda de respuestas.

Imaginemos que estamos de pie delante de un imponente árbol de grandes ramas. Supongamos que yo le pregunto a una robusta rama: "¿Eres rama o eres árbol?". La rama tendría que contestar: "Soy rama y soy árbol; soy una sola cosa". Si luego pregunto: "¿Cómo te das cuenta de que eres árbol?", seguramente me contestaría que se da cuenta de esto debido a la fuerza que recorre su interior, pues es la fuerza del árbol y a la vez, la suya propia. En consecuencia, también lo experimenta por medio de los frutos, dado que los frutos que crecen en ella son frutos del árbol aún más que suyos. Yo podría decirle: "Mira la fuerza que fluye por tu interior y persíguela hasta su origen; hasta el punto en donde esta fuerza ya no es rama, sino sólo árbol. Entonces tendrás la vivencia de que eres, en todo, una cosa con el árbol".

Jesús hace esta comparación en el Evangelio. Afirma: "Yo soy la verdadera vid y mi Padre es el viñador. Al sarmiento que no da fruto en mí, él lo arranca, y al que da fruto lo poda para que dé más fruto" (Jn 15, 1). Sin él, no nos sería posible tener frutos. Cuando tomamos conciencia de que nosotros no hacemos nada, sino que él lo hace todo a través de nosotros, tenemos la vivencia de ser uno con Dios, al menos en la actividad compartida. Es suficiente que contemplemos la fuerza que dan los frutos en nosotros y la persigamos hasta su origen. Así haremos la experiencia de ser una cosa con Dios.

Pero la parábola de la vid no es la única en la Biblia que nos invita a ir a las fuentes. San Pablo repite con frecuencia que somos los miembros de Cristo. Si soy la mano de Cristo, soy tan uno con Cristo como los sarmientos con la vid. San Pablo describe nuestro ser-uno con Cristo de manera penetrante; dice que él vive pero que no vive él, sino que Cristo vive en él (Gál 2, 20: "ya no soy yo el que vive, es Cristo que vive en mí"). También en este caso le basta a san Pablo con mirar en su interior para ver a Cristo. A continuación, san Pablo dice que somos los templos del Espíritu Santo. Es suficiente que miremos dentro de nosotros para encontrar allí el tabernáculo del Espíritu. El Evangelio explica lo mismo de una manera sencilla: "El Reino de Dios ya está entre ustedes" (Lc 17, 21¹⁷). Cuando Jesús dice: "Yo soy la resurrección y la vida" (Jn 11, 25); "yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6) será suficiente que miremos dentro de nosotros para ver la vida en su inmediatez. Para disponer el ánimo para la gracia de la contemplación es preciso que miremos profundamente dentro de nosotros, hasta que en nuestro centro podamos ver a qué punto somos uno con Dios.

Nos hemos preguntado cómo podemos disponernos para ser uno con Dios. Hasta ahora la respuesta ha sido que *debemos volvernos hacia adentro* con gran intensidad, para percibir la fuerza vital en nuestro interior y persigirla hasta sus orígenes. En nuestro centro de quietud, en el fondo de nuestra alma, se oculta el secreto de ser una cosa con Dios.

¿Cómo podemos prepararnos para la *visión de Dios*? Estimada lectora, estimado lector: seguramente habrán observado algo interesante. Desde que comenzamos a hablar

¹⁷ En la *Enchiridion* de san Agustín (traducción castellana) dice "en medio de ustedes". Es una traducción posible. Una traducción literal del texto griego sería "en ustedes".

de un primer viraje hacia adentro, el verbo con el que nos referimos a nuestra actividad interior siempre es "ver". A lo más, podremos recurrir a palabras como "percibir", "estar atentos", "estar allí". Esto se debe a que a estas profundidades no hay pensamientos, no hay imágenes, no hay reflexiones ni obras. Todo pasa por la visión y el ser. Con esto llegamos a la segunda promesa de la Vida eterna: *contemplaremos a Dios*. Para predisponernos a ello, será preciso que aprendamos un modo de orar que consista cada vez más en ver. Esto significa que es necesario cambiar nuestra oración para centrarla en ver a Dios. En la profundidad, donde buscamos el contacto inmediato con Dios, no hay otra cosa más que el ver y el ser. Todo lo demás no será sino una remota preparación para ello. Disponer el ánimo para la gracia de la contemplación significa despedirse del pensamiento y de la acción y permanecer en mirar hacia nuestro centro.

Esto requiere una disciplina consecuente, puesto que el pensamiento y la acción nos vinculan siempre con el mundo exterior. Iniciamos esta conversión viendo y escuchando lo que tenemos delante de nosotros: una flor, el cielo azul o la vastedad del espacio abierto. Se trata de percibir. Ver, escuchar, tocar, gustar y oler son percepciones de los sentidos. La percepción en sí es espiritual, pues aprehendemos con el espíritu, pero lo que aprehendemos nos llega a través de los sentidos. Por ello decimos que se trata de percepciones de los sentidos. Con éstas comenzamos, para ir enfocando la atención cada vez más en nuestro interior: en la vida dentro de nosotros, en nuestra conciencia, en el presente, en el ahora; en nuestro ser. Es necesario aprender a permanecer, a demorarse en este mirar.

Ya sea que el individuo mismo se esfuerce por prepararse para la gracia de la contemplación o Dios lo sorprenda

sin ella antes de que él la descubra, la gracia lo atraerá en la oración hacia adentro con fuerza irresistible. No importa cómo lleguemos a la oración contemplativa: va acompañada de un ansia creciente de encontrar a Dios en nuestro interior. Sea usted ermitaño o gerente, de repente encontrará tiempo para orar, para recogerse en su interior. Si persiste en la visión, brotará de su centro una fuerza que dará un maravilloso florecimiento a sus actos y sus obras. Es la fuerza de la vida, que fluye a través de toda su vida y brinda frutos centuplicados a sus obras.

La preparación para acceder a la gracia de la contemplación consiste en un viraje doble: de afuera hacia adentro y del pensamiento y del obrar al ver a Dios.

Acaso sea útil hacer notar que podemos correr el peligro de confundir la contemplación con sentimientos y estados de consolución religiosos. La contemplación tiene poco que ver con sentimientos y devociones. Se desenvuelve en el campo de la *percepción espiritual* y en el ámbito del ser. Es cierto que la experiencia contemplativa suele traer consigo sentimientos, pero también puede darse sin ellos. Todos los fieles de buena voluntad abrigan sentimientos religiosos y consolaciones. La consolución viene de Dios. Al hacernos sentir consolaciones y desolaciones, Dios pretende orientarnos en nuestra tumba de decisiones. Pero éstas pertenecen al ámbito de la *fe* y la *vida de los sentimientos*, no al ver a Dios (EE 316, 4). Por consiguiente, no son aún gracias de contemplación. La gran diferencia reside entre el sentir y el ver. La persona contemplativa desea ver a Dios, con o sin sentimientos. Por tal causa, las imágenes, los pensamientos y la consolución no le son de ayuda. Más bien prefiere recogerse en su centro interior en ausencia de sentimientos, con la mirada puesta en Dios, antes que sentir consolución o devoción.

Estimada lectora, estimado lector:

1. *¿Recuerda algunos momentos en su vida en que pudo permanecer sumido en un asombro intenso? En tales momentos usted no tenía pensamientos ni realizaba acciones y estaba completamente centrado en usted mismo. Trate de despertar en su interior una idea de cómo este asombro podría abrirle un camino nuevo hacia Dios.*

10. El silencio

Cuando dos personas se hallan juntas en silencio puede unirse una quietud, un recogimiento bienhechor en el que fluye el amor. Pero también puede ser que se trate de una quietud embarazosa, llena de tensiones y bloqueos que anticipa la tormenta o un silencio sin perspectivas de comunicación. Por lo general, cuando dos personas se mantienen juntas es porque tienen algo que decirse. Pero si han podido decirse todo, de modo que el mensaje de una fue recibido realmente por la otra, entonces fluye el amor y reina un silencio, una quietud placenteros. Por el contrario, si no han podido expresar su mensaje, la comunicación entre ellas queda bloqueada y se estancan las aguas, ascendiendo su nivel hasta formar un gran lago. El silencio se vuelve intolerable.

No importa la causa por la cual no pueden expresar todo lo que tendrían que decirse. Tal vez porque una de ellas está tan bloqueada que ni ella misma sabe lo que tiene que decir o porque sabe que la otra no puede recibir ni aceptar su mensaje. No podrán tolerar este silencio por mucho tiempo. Es la quietud de los sepulcros y sus mensajes permanecerán sepultados.

Lo mismo sucede con el silencio, el recogimiento ante Dios. Mientras el ser humano no exprese su mensaje

ante Dios, reina un silencio tenso. Una vez que ha expresado toda su miseria ante Dios, el silencio se vuelve benéfico, si no es así, hay una perturbación en la comunicación, se debe a que la persona misma no conoce el mensaje que desea comunicar a Dios. Es posible que se encuentre enterrado tan profundamente en su interior que no pueda tomar conciencia de él. También puede suceder que la persona no confíe en que Dios acogerá su mensaje con benevolencia y misericordia. Entonces reina el silencio de los sepulcros, que no puede soportarse por mucho tiempo, y es preciso recurrir al ruido y la distracción.

Hay un tercer tipo de silencio. Se trata de un recogimiento doloroso y sanador. Hay un silencio en el cual el recogimiento es médico y terapeuta. Hay un silencio ante Dios en el cual el recogimiento es el buscador de perlas: se sumerge en las profundidades del ser humano y asciende a la superficie con la herida que no había sido reconocida y que lo oprimía. Su descubrimiento duele, pero Dios puede hacerse cargo de la herida y sanarla, pues el recogimiento verdadero es Dios mismo. Puede traer a la conciencia las heridas ocultas y desconocidas y curarlas por completo. No es necesario que la persona lo analice o trabaje con ellas. Sólo debe dejar que emerjan a la conciencia y padecerlas ante la mirada amante de Dios.

Esta mirada sanadora de Dios tiene una delicadeza que más de un terapeuta envidiaría. Trae a la conciencia las heridas en el orden en que se hallan en el interior del ser humano. Nunca expone una llaga más profunda que otras que deben sanar antes.

La persona no tiene que curar sus heridas por sí misma ni analizarlas. No tiene necesidad de desmenuzarlas. Basta con que las contemple y padezca en presencia de Dios. La mirada de Dios las disuelve. Jesucristo dice en

estas situaciones: Vengan a mí, todos los que están fatigados y agobiados por la carga, y yo les daré alivio (Mt 11, 28). En la dinámica del silencio está la clave para tratar con los sentimientos en la oración contemplativa.

Pero el recogimiento obra otro milagro aún mayor: lleva la atención a lo más profundo, donde nos es posible contemplar a Dios y vernos a nosotros mismos. Nos permite experimentar la máxima oposición en el ser-uno con Dios y finalmente la disuelve: no soy nada y tú eres todo; soy un pecador y tú eres mi Padre (Lc 15, 22). También san Ignacio desea conducirnos hacia este milagro al final de los ejercicios (EE 258, 5).

Estimada lectora, estimado lector:

1. ¿Recuerda usted instantes de recogimiento sanador en su vida? ¿De qué manera significó una sanación para usted?

11. La bendición centuplicada

Volvamos la atención al relato del hombre rico. Pedro quiere saber lo que sucede en el camino hacia el vacío: "Señor, ya ves que nosotros lo hemos dejado todo para seguirte" (Mc 10, 28-30). Jesús responde con dos promesas: para los tiempos posteriores a la muerte promete la Vida eterna, que es acerca de lo cual preguntaba el hombre rico; para la vida presente promete a los apóstoles cien veces más de lo que han abandonado. ¿En qué consiste esta bendición centuplicada?

Mientras la persona se esfuerce por pensar, proyectar o hacer algo durante la oración, están en juego sus propias fuerzas intelectuales y psíquicas. Si una y otra vez se recluye en su cámara oscura y aprende allí a mirar a la presencia de Jesús en total recogimiento, se ponen en movimiento fuerzas que se encuentran a un nivel más profundo. "El Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene, dice san Pablo, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos que no pueden expresarse con palabras" (Rm 8, 26). Esta es la verdadera diferencia entre el estado de oración en el que actuamos nosotros y el estado

de oración contemplativa en el cual Dios obra en nuestro interior. ¿Cómo se manifiesta esto concretamente?

Perseverar en el presente sin hacer nada fuera de estar atentamente presente, orienta al hombre hacia Dios, pone orden en la relación con uno mismo, con los demás y con el mundo. Detengámonos en estos *cuatro efectos* de la oración contemplativa.

1. La bendición centuplicada se manifiesta, en primer lugar, en la *relación con Dios*. La comunicación con él pasa del intercambio verbal y mental y el diálogo íntimo con Dios al plano del encuentro sin palabras ni propósitos. De esta manera, nuestros tesoros espirituales, como pensamientos, sentimientos, imágenes y otras actividades espirituales, ya no se interponen entre la creatura y su Creador. Así, se interioriza sustancialmente la relación entre el ser humano y Dios. Se traslada del plano de los coloquios, de los diálogos de oración al plano del ser. Al encontrarse y permanecer juntos en un nivel de mayor profundidad, se va gestando un amor mucho más entrañable hacia Dios. Las personas que al cabo de muchos años de reflexiones y otras formas de oración encontraron su camino hacia la oración contemplativa dan testimonio de ello.

2. Otro efecto de la oración contemplativa es que la persona accede a una *relación consigo misma* mucho más profunda. Puede permanecer consigo misma mucho más tiempo. Cuando trata de persistir, no ya con sus pensamientos sino plenamente consigo misma, su comprensión de las cosas ya no procede de un plano racional o psíquico, sino de la profundidad de su ser, que es el Dios immanente. Esto se vivencia muy pronto cuando se practica la oración contemplativa. Las buenas ideas surgen de estratos más profundos y los pensamientos se vuelven más lúcidos. Es más

62

frecuente y fácil que se acierte con lo esencial. Las personas conocedoras de la espiritualidad ignaciana pensarán de inmediato en el primer tiempo de discernimiento. La gracia vuelve al ser humano más sencillo y transparente. Tiene mayor claridad acerca de sí mismo y su camino. Retroceden sus inseguridades y temores. Está mejor instalado en su realidad y sabe mejor, desde el punto de vista existencial, dónde se encuentra su verdadero hogar. Jesús no exagera cuando llama a esto la gracia centuplicada.

La experiencia de la persona contemplativa consiste en que no hace nada. Todo *se hace* como por sí mismo. Se hace a través de ella, pero ella siente que no es más que un instrumento en las manos de Dios. Esto ya puede comenzar antes de la oración contemplativa, pero se incrementa con ella. La experiencia de que uno no realiza las actividades, sino que las realiza Dios da como resultado una increíble libertad. La persona se libera de toda preocupación acerca de sus progresos. Se independiza de los resultados de sus empeños. A partir de su centro puede confiar en el accionar de Dios, pues lo vive permanentemente. Un ejemplo de esto son los propósitos en los ejercicios. En el nivel de la oración activa uno se propone cosas y se esfuerza por cumplirlas. En la fase contemplativa los propósitos pierden sentido. Si nos recogemos con frecuencia, todo lo demás parece que se hace por sí solo.

Los seres humanos tenemos *afecciones desordenadas* que perturban nuestra vida (EE I, 4). Son insatisfacciones, inseguridades, miedos, depresiones, tristezas, sentimientos de inferioridad y muchas otras, que casi siempre tienen que ver con nuestro pasado. Es muy frecuente que sean inconscientes. Cuando perturban seriamente la vida normal cotidiana es preciso recurrir a un terapeuta. Casi todas las personas sufren cierto lastre

63

que les imponen sus inclinaciones negativas. En la fase activa de la oración, en la que pensamos y nos proponemos cosas mientras oramos, pretendemos cambiar nuestros hábitos. Eso no sirve más que hasta cierto punto, puesto que las inclinaciones están radicadas en un estrato más profundo que los hábitos, que pueden modificarse con la ejercitación. Es sorprendente el efecto purificador que el recogimiento absoluto en presencia de Dios tiene sobre estas tendencias inconscientes. Las saca a la superficie y lo hace en el orden natural, que corresponde. No conozco mejor terapeuta que el silencio. Lo vimos en el capítulo que trata este tema. Como dijimos: la persona no tiene que hacer nada; mira sus inclinaciones y se retira a su centro, y éstas poco a poco se disuelven. El silencio trabaja en las profundidades. Encuentro esto cien veces más fácil que cambiarse a sí mismo activamente.

El que al orar se expone en el vacío total a la mirada de Dios, con el tiempo también experimentará paz y equilibrio en la vida cotidiana, con sólo permanecer en actitud de recogimiento. Paulatinamente, la bienaventuranza que crece en el interior del ser humano irá persistiendo aun después de las oraciones, al igual que una música que resuena sin cesar como acompañamiento de fondo. La vida se vuelve sencilla y finalmente no queda más que el amor. Surge, de a poco, una fuerza apacible que no conocíamos, y en medio de las tormentas que sacuden el mundo exterior, bastará con retomar al recogimiento para que empiece a actuar el centro más profundo del ser humano: la presencia de Dios. Esto no puede lograrlo uno mismo. Es, por entero, acción de Dios: el cumplimiento de la promesa de Jesús de que bendecirá el vacío con un don centuplicado.

3. El efecto de la contemplación también se manifiesta en el trato con el prójimo. Esto es así, en primer lugar, dado

64

que la persona no puede profundizar en el contacto con el prójimo más de lo que logra profundizar en su propio interior y permanecer en él. En nuestra relación con los demás podemos descubrir que *nos comunicamos en el nivel en que vivimos*. Nadie puede acercarse a otra persona en estratos más profundos de aquellos a los que él mismo ha accedido en su interior. Si alguien sólo se mueve en el plano de la acción, la organización y la verbalización, difícilmente puede tomar contacto con otros o ayudarles en sus estratos más profundos. En la contemplación crece un *profundo respeto* por las relaciones con el prójimo. Por un lado, se reconocen con mayor claridad las afecciones desordenadas y todo lo oscuro del otro. Por otro, crece, a pesar de esto, el respeto por su dignidad. ¿Acaso el hecho de permanecer en recogimiento con la mirada puesta en Jesús no es una preparación cien veces mejor para el trato con los demás?

El resultado se desplaza de la acción a la irradiación. Sin duda, el efecto de la irradiación no es privilegio exclusivo del camino de la contemplación, pero se vuelve particularmente perceptible en este ámbito. A mi juicio, se concede a la actividad un lugar demasiado destacado en la pastoral.

Por cierto, también Jesús fue activo. Pero se acudía a él a causa de la irradiación que ejercía; porque partía de él una gran fuerza. Curaba por medio de su presencia. Para Jesús, sanación y anuncio del Evangelio iban juntos. Cuando Jesús dice que debemos anunciar el Evangelio, también dice que debemos sanar (Lc 10, 9). Jesús no nos exhorta a hacer milagros, sino que desea que estemos tan enraizados en él que la gente que esté en contacto con nosotros se sane. En la contemplación, la eficacia de la acción se desplaza a la irradiación. Pensemos en cómo los santos sanaban con su mera presencia. ¿No sería aconsejable que en la pastoral y en nuestras actividades sociales desplazásemos el centro de gravedad de nuestra eficacia de la acción a la irradiación?

65

4. Quedarse con la mirada puesta en la presencia de Dios puede considerarse un bien centuplicado, si observamos su *relación con el mundo*. En la oración activa se trata de lograr cierta independencia con respecto al mundo. San Ignacio la denomina indiferencia (EE 23, 5): no anhelar ya la salud en lugar de la enfermedad ni una vida prolongada en lugar de una vida breve. Es lícito desear tal condición y también esforzarse por lograrla. Pero el afán por gozar de salud y de una larga vida es un instinto esencial de la persona, que no puede eliminar con la fuerza de su voluntad. La independencia de nuestros deseos sólo nos es concedida gracias a la permanencia atenta en el núcleo profundo de nuestra alma. Tal gracia es una bendición centuplicada. En la fase contemplativa de la oración, el ser humano no se ve afectado por los vaivenes del destino: alegrías y tristezas, éxitos y fracasos. Al principio, esto sólo sucede durante la oración. Si nos retiramos regularmente a nuestra cámara, van perdiendo fuerza los problemas aparentemente insalvables que se nos presentan en el mundo exterior. Al avanzar en el estado de contemplación, este don de no vernos afectados por las tormentas que sacuden nuestra vida se extiende hasta abarcar la vida cotidiana.

Estimada lectora, estimado lector:

1. ¿Conoció usted a alguna persona que le diera la impresión de que su irradiación y eficacia provenían de un sol interior?
2. ¿Qué sensación produjo esta persona en usted?
3. ¿Qué efecto tuvo sobre usted?

12. Una mirada fugaz a la mística

En el curso de su vida, el ser humano recorre varias etapas en su relación con Dios. Éstas se reflejan de la manera más clara en los cambios que se muestran en su manera de orar. Las diversas etapas de la oración se desarrollan con lentitud. No es posible pasar etapas de un día para el otro, así como no se es adulto de un minuto al otro después de la pubertad. Mucho antes de que comience un nuevo modo de orar, surgen elementos que le pertenecen y no es raro que una oración muestre las propiedades de dos o tres etapas.

En los manuales, el camino completo de la oración se divide en dos periodos. *Oración activa* es el término que utilizan los autores para designar todas las oraciones en las que el devoto es activo. Con ésta se inicia el camino de la oración y consta de cuatro etapas, en mi libro *Lernen wir Beten (Aprendiendo a orar)*¹⁷ describo esta evolución, que ya se ha vuelto clásica. En el presente capítulo me referiré brevemente a él. La *oración pasiva*, por su parte, consiste en los estados de oración en los que el activo es Dios. El ser humano se limita a estar abierto y recibir pasivamente la gracia de la oración.

¹⁷ Würzburg (2) 2006, Tübingen, libro de bolsillo, vol. 364.

Esta oración también consta de cuatro etapas, a las que nos referiremos a continuación.

Hay que tener en claro que cada modo de orar trae consigo una purificación que corre paralela a él: la oración activa, una *purificación activa*, en la que la persona se esfuerza por lograr cambios; la oración pasiva, una *purificación pasiva*, en la cual Dios mismo la depura de sus imperfecciones remanentes.

La oración activa

Apenas el niño comienza a comunicarse con sus padres verbalmente, se le presenta la posibilidad de dirigirse a Dios con palabras. Llamamos a esto *oración verbal*, ya que las palabras están en primer plano. El niño aprende el Padrenuestro, el Ave María y otras oraciones y las repite palabra por palabra. Estas oraciones, a menudo memorizadas, despiertan sentimientos con respecto a Dios que hacen posible que el niño se dirija a él y viva sus primeros contactos conscientes con Dios. No sólo los niños encuentran acceso a Dios por medio de la oración verbal. Todas las personas religiosas dirigen palabras a Dios. Cuando hablamos de oración verbal sólo nos referimos a que el centro de gravedad de la oración todavía reside en las palabras, no aún en un nivel mental o emocional.

Después de algunos años, se despierta poco a poco el intelecto. El niño o adolescente se plantea preguntas acerca de su entorno, de los problemas de la vida y de sus relaciones. Finalmente, se presenta la gran pregunta acerca del sentido de la vida y el intelecto demuestra su eficacia. Cuando la persona se dirige a Dios en este estadio de la oración, su centro de gravedad se encuentra en el intelecto: plantea interrogantes, reflexiona, discierne. El fin de estas actividades mentales es la

toma de decisiones. En este estado, el intelecto domina la oración. Se denomina *oración mental*. El que conoce los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio reconocerá en esta oración las consideraciones de la primera semana. La purificación de esta fase de la oración viene a través de la comprensión que nos proporciona la razón.

A lo racional se agrega lo emocional: en la pubertad y en el periodo que le sigue se desarrolla la vida afectiva. El ser humano se dirige a Dios con sus afecciones cambiantes: sus pasiones, estados de ánimo, rebeldías, o con devoción y gratitud. En su oración está inmersa toda la vida afectiva. La vida de Jesús es el mejor suelo nutritivo para esta oración. Recurrimos a la palabra latina tradicional para denominarla *oración afectiva*. Quien reza de esta manera toma el evangelio, escoge un texto, lo lee y deja que actúe sobre él. Después viene la parte personal. La persona que reza confronta el pasaje de la vida de Jesús con su propia vida. ¿Qué mensaje me transmite Jesús en este texto? ¿Con quién puedo identificarme en este pasaje de la Biblia? De esta manera, se tiende un puente entre el episodio de la vida de Jesucristo y la propia vida. La persona que ora va entendiendo cuáles son los aspectos de su vida y comportamiento que no responden al Evangelio y toma la determinación de modificarlos. Para terminar, se dirige personalmente a Jesús o a Dios Padre, y comenta con él su descubrimiento y sus propósitos. Esta oración permite que se establezca una relación muy íntima con Jesucristo y Dios Padre. Como etapa de la oración, puede extenderse mucho más allá de la pubertad y llevar a una vida espiritual intensa. En esta oración, la purificación no queda detenida en un nivel racional, sino que penetra e impregna la psique. Se abordan activamente los lastres inconscientes y los no resueltos. Desde afuera, es posible

detectar que la persona lleva una profunda vida religiosa y que su ejemplo ejerce influjo sobre su entorno.

A medida que adquiere mayor sosiego y sencillez interior, su vida de oración se irá simplificando. A las palabras, pensamientos y sentimientos religiosos, se va agregando un calmo asombro. Entonces es frecuente que acuda a las palabras de algún salmo que toca sus fibras íntimas y durante varios días o semanas repita la misma frase en su oración. Interiormente, va creciendo una entrega plena de amor hacia Dios. Esto suele suceder una vez que los grandes torbellinos de la vida ceden el lugar a una actitud serena y sossegada. Las palabras, pensamientos y emociones pierden vehemencia, aunque no desaparecen por completo. También la purificación se va apaciguando y cobra mayor importancia la simple unión con Dios. Es la *oración sencilla*, una forma simplificada de la oración afectiva.

En los *Ejercicios*, san Ignacio nos conduce a la oración afectiva y sencilla por medio de las meditaciones acerca de la vida de Jesús.

La oración pasiva o la mística

La oración sencilla es el último modo de oración que el ser humano puede practicar con ayuda de la gracia. Lo que viene después ya no es obra suya. Se transforma en un receptor pasivo. Dios atrae la atención de la persona sobre sí y ésta siente un ansia creciente de ver a Dios: ya no su creación, sino a Dios mismo. Siente un anhelo cada vez mayor de ver el rostro de Dios. Pero al principio aún no le es dado verlo. ¿Qué puede, pues, hacer el individuo? No logra ver a Dios acudiendo a sus propios medios. Paradójicamente, algo aún le queda por hacer: en su oración puede hacer que su mirada, posada sobre textos, pensamientos, imágenes y sentimientos, expectativas y pretensiones, vale decir, sobre

la materia de su oración, se reorienta, posándose directamente sobre el rostro de Dios, sobre Jesucristo, su nombre o la persona del Padre. El anhelo por lograr una visión contemplativa ya está presente, pero es posible que falte la gracia de la contemplación misma, la contemplación infusa. Esto ya puede llamarse, para mí, *oración contemplativa*. Por lo tanto, la oración contemplativa comienza como una transición entre las cuatro etapas de oración, de la oración activa y el estado contemplativo, cuyas etapas veremos a continuación. La une a la oración activa el hecho de que es obra de la persona. A la oración pasiva la une el hecho de que la persona limita su actividad a mirar a Dios, sin importar que le haya sido concedida o no la experiencia de contemplarlo. El tercer modo de oración de san Ignacio es la oración contemplativa (EE 258).

Cuando Dios mismo comienza a llevar a alguien por el camino de la oración por medio de su gracia, la literatura habla de *mística*. En el sendero *místico* también contamos cuatro etapas. No es tarea nuestra estudiarlas en detalle y excederíamos el marco de este libro. No obstante, las enumeraré de manera simplificada, para dar una idea y completar nuestro panorama. Fueron descritas por santa Teresa de Ávila¹⁴, que por esta doctrina fue elevada a doctora de la Iglesia.

La primera etapa es la *oración de recogimiento*. Dios atrae hacia sí a tal punto la voluntad de la persona que ya no sufre distracciones durante la oración. Está tan fascinado por la presencia de Dios que permanece largo tiempo, sin interrupciones, en actitud de asombro y maravilla. No "reza", sino que *percibe* la presencia de Dios. A más tardar en este estadio, la meditación con base a textos se vuelve

¹⁴ Santa Teresa de Ávila, *Las moradas*. Ed. de Claudio Arango, Buenos Aires, pp. 98-100, 10 del TA.

contraproducente¹⁵. Ya no se siente la dedicación a los textos como una oración. Al orar, la atención se centra de manera más directa y exclusiva en Dios. Sólo ahora puede hablarse de contemplación propiamente dicha. Aún hay pensamientos en los márgenes de la conciencia, pero ya no nos ocupamos de ellos, sino que permanecemos con la atención fija en Dios. Aquí comienza la purificación pasiva de los sentidos. San Juan de la Cruz la llama la "oscura noche de los sentidos". Dios purifica profundas tenebrosidades, que han quedado como residuos pese al largo camino espiritual que precedió. Se trata de una purificación en el ámbito psíquico, pero la forma en que se produce es pasiva. Esto fue descrito brevemente en el capítulo sobre el recogimiento. En esta etapa de la oración, el ser humano tiene una irradiación sorprendentemente buena. No son muchas las personas que alcanzan la oración de recogimiento.

La segunda etapa es la de la *unión sencilla*. Dios toma también posesión de la conciencia a tal punto que la persona ya no tiene pensamientos. En el curso de esta gracia de la oración, su atención se dirige sin pensamientos a la presencia de Jesucristo o de Dios Padre. La experiencia de la presencia de Dios es tan intensa que, aun después de transcurrido mucho tiempo, el ser humano no tiene dudas de que fue a Dios a quien contempló. Las grandes conversiones y las extraordinarias vocaciones, como las de san Pablo, el apóstol Mateo¹⁶ o la visión de san Ignacio junto al río Cardener¹⁷ pertenecen a esta etapa. La noche de los sentidos continúa. Las personas que reciben el don de esta gracia no sólo tienen una buena irradiación, sino una

¹⁵ San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*.

¹⁶ San Ignacio se refiere a esta en el primer tiempo para hacer oración: EE 175, 1-5.

¹⁷ *Ibid.*, *Autobiografía*, 6. 38.

presencia sanadora, y ejercen un profundo influjo sobre el prójimo. Muchos santos fueron llevados a esta etapa de oración hacia el fin de sus días y aun antes.

La tercera etapa es la *unión extática*. Dios también toma posesión de los sentidos y durante este tiempo de oración, la persona no tiene contacto con el mundo exterior. En muchas o escasas ocasiones se halla en éxtasis. Los santos relatan que tienen frecuentes visiones de la humanidad de Jesucristo. Aquí el ser humano transita la noche del espíritu: una purificación muy dolorosa y radical. Apenas puede tolerar la luz divina que lo traspasa y, en aparente paradoja, se siente abandonado totalmente por Dios, hasta que la gracia lo prepara para la inimaginable luz divina. Llega al compromiso místico: por un instante, Dios le regala el estado propio de la Vida eterna. Esto supera la capacidad de comprensión humana normal. Del mismo modo puede producirse el desposorio místico, que se produce cuando la unión con Dios se torna continua e indisoluble. Se sobreentiende que este estado es aún mucho menos frecuente que la unión sencilla.

La cuarta etapa es la *unión transformadora*. Dios toma posesión del ser humano en su totalidad. Está completamente lleno de Dios: tan sólo el último paso lo separa de la Vida eterna. Vista desde afuera, es una persona totalmente normal, sin éxtasis ni fenómenos extraordinarios. Se mueve con entera libertad en el mundo y es, por lo general, muy activa, pero en su interior vive constantemente en la unión, en ser una cosa con Dios. Lo extraordinario de esta persona es que no irradia más que amor y luz. Las personas a las que Dios concede esta gracia ejercen extraordinaria influencia sobre muchos pueblos y generaciones. Pensemos en los grandes santos: Pablo, Agustín, Benito, Francisco de Asís, Ignacio, Teresa de Ávila, Teresa de Lisieux. Son Cristo en la tierra.

Es importante que no nos rompamos la cabeza en entender estas etapas; que no queramos saber demasiado ni nos enredemos en discusiones. Esto no contribuye a su comprensión ni a nuestra relación con Dios. De cualquier modo, es imposible comprenderlas. Es suficiente que sintamos gran respeto y veneración por los actos de Dios y que consideremos nuestro futuro con profunda esperanza y alegría. Con estos enunciados no quise más que señalar la dirección, mostrar las dimensiones que se abren cuando Dios se hace cargo de guiarnos. Habré alcanzado mi objetivo si contribuyen a hacer prosperar el anhelo por contemplar el rostro de Dios en Jesucristo o hacer crecer nuestra entrega y servicio a Dios.

Estimada lectora, estimado lector:

1. ¿Puede imaginar que alguna vez Dios le conceda gracias que superen totalmente el marco del empeño humano?
2. ¿Tuvo alguna vez un atisbo de una gracia de este tipo?

13. Un ejemplo

Hemos observado el camino de la contemplación desde diversos ángulos. Nos falta añadir un ejemplo que ilustre la manera en que la oración contemplativa se presenta concretamente. Para ello recurrimos a san Ignacio, quien denomina esta oración *el tercer modo de orar*. En sus *Ejercicios Espirituales* se encuentra como última práctica de oración (EE 258-260¹⁹).

Así como hace con los otros modos de oración, san Ignacio asigna a éste un marco en particular: un coloquio preparatorio y otro final con Dios.

Luego, describe la posición del cuerpo y recomienda una postura de profundo recogimiento: sentados o arrodillados. Conviene que el ejercitante mantenga los ojos cerrados o que fije la mirada en un punto en particular (EE 252, 1).

En esta oración cobra importancia la respiración: cada palabra debe decirse entre un hálito y otro. San Ignacio pone énfasis en que no se pronuncie más de una palabra entre dos respiraciones. Casi siempre es esencial estar muy atentos a la respiración en las oraciones contemplativas.

¹⁹ Para más detalles sobre este modo de oración, léase mi artículo *Die kontemplative Phase der ignatianischen Exercitia* (La fase contemplativa de los ejercicios ignacianos), publicado en Andreas Schellert (ed.), *Ignatius von Loyola (Las transformaciones en la espiritualidad)*. Würzburg, 2002, pp. 334-363. En preparación para publicación en Barro Press.

En todas las reflexiones y meditaciones anteriores, san Ignacio ha impuesto al ejercitante ciertas tareas, ya sea encontrar significados, comparaciones, "gustos" o consolaciones. Ahora, en cambio, limita la oración al mirar. ¿Qué hemos de mirar? Primero, podemos mirar la palabra que estamos pronunciando. Pensemos en la oración a Jesús. En este caso, miráramos el nombre de Jesús. Pero la atención no debe centrarse únicamente en el significado de la palabra. Es preciso mirar a la persona misma, cuyo nombre se pronuncia. Se trata de una relación con Dios. El hecho de poner en la mira la relación lo expresa san Ignacio de la siguiente manera: puede mirarse también "en la bajeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta bajeza propia" (EE 258, 5). En síntesis, puede decirse que esta oración consiste exclusivamente en mirar, en mirar a Dios y la relación con él. Esta oración ocupa un lugar destacado en los *Ejercicios Espirituales*. En primer lugar, porque forma parte esencial del núcleo de los ejercicios, ya que si no nos hemos ejercitado en esta oración, los ejercicios no estarán completos. San Ignacio es muy claro en esto²⁰. En segundo lugar, porque indica una oración básicamente nueva, que diverge de todos los modos de oración anteriores y se centra por completo en el ver. En tercer lugar, porque es el último modo de orar y el último ejercicio con el cual san Ignacio despide al ejercitante y lo regresa a la vida. Con él, el ejercitante llega al punto al que san Ignacio pretendía llevarlo.

²⁰ Ya muy al principio de sus *Ejercicios Espirituales*, en la cuarta anotación (EE 4), san Ignacio explica la estructura y duración de los cuatro partes de los ejercicios. En la cuarta parte también son muy claras de esencia (EE 4, 5). Así afirma que el tercer modo de orar pertenece a las partes fundamentales de los *Ejercicios*. Además, escribe que en las cuatro partes de los *Ejercicios* la intención no es la suelta de las meditaciones, sino lograr el objetivo de cada una de las partes. Significa que, mientras no se aprende y se vive la visión de Dios en el tercer modo de orar como un modo propio de oración, los *Ejercicios* no están completos. No es necesario decir que terminamos si la disposición espiritual del ejercitante no lo permite (EE 18). En tal caso, no están completos, aunque se hayan extendido a lo largo de 30 días.

Si en el curso de los ejercicios lo roza aunque sea un soplo de la gracia contemplativa y despierta en él el anhelo de mirar el rostro de Dios, nunca más olvidará este modo de oración.

San Ignacio no escribió largos textos sobre contemplación, pues no era su estilo. En sus libro *Ejercicios Espirituales* expone breve y claramente su determinación y su manera peculiar de llevar a otros a la oración contemplativa. Podría uno preguntarse por qué san Ignacio no se explayó más acerca del camino contemplativo. Sin duda, la respuesta es muy sencilla: porque es difícil expresar lo que sólo ocurre en la visión carente de pensamientos. San Ignacio siempre se caracterizó por ser escueto, pero era un gran místico y conocía los caminos de las almas. Sabía o presentía que vendría el día en que muchas personas buscarían encaminarse por la vía de la contemplación. Por eso escribía en los *Ejercicios*, de manera sucinta pero clarísima, exactamente lo necesario para no exigir demasiado a las personas de su época y, a la vez, dar suficientes indicaciones para una orientación precisa en tiempos posteriores. Hoy en día, el camino contemplativo se ha vuelto una necesidad urgente. ¿No es maravilloso que podamos darle una respuesta adecuada haciendo uso de los tesoros que contiene el acervo de nuestras antiguas tradiciones?

Estimada lectora, estimado lector:

1. ¿Podría imaginarse que, con el tiempo, sus meditaciones pudieran simplificarse hasta lograr una mirada de recogimiento sobre nuestro Creador y Salvador?
2. Si es así, ¿cuáles son los pasos siguientes que, en su opinión, debería dar?

14. Una florecilla

Fue en la época del Concilio Vaticano II cuando oí por primera vez la expresión *signos de los tiempos*. En aquel momento, la Iglesia se puso en movimiento y era hora de cambiar estructuras. Esto despertó temores en muchas personas. Según su criterio, si la vida de la Iglesia era conducida por Dios, ¿cómo se entiende que debieran apartarse del camino que Dios les indicaba y buscar nuevos derroteros? Los representantes del *aggiornamento*, de la renovación, respondieron que era precisamente Dios quien nos transmitía los signos que nos señalaban que deseaba conducir la Iglesia por nuevas sendas. En las décadas precedentes al Concilio no supimos reconocer tales signos. La consigna se volvió, pues: prestemos atención a los signos de los tiempos. Esta expresión despertó esperanzas en muchos, haciéndoles sentir que la Iglesia estaba viva.

También hoy hay una crisis en la Iglesia, como la hubo en la época del Concilio. Me duele preguntarlo, pero a los conventos y órdenes religiosas, ¿no les falta, algunas veces, mayor energía y fuerza vital en sus miembros? Muchos religiosos deben matarse trabajando, en detrimento de la oración. Los párrocos deben abarcar cada vez más parroquias. ¿No es comprensible que tanto ellos como los

79

Francisco Arce, SJ

asistentes espirituales se vuelquen a actividades organizativas en mayor medida que a la renovación espiritual de los cristianos? Muchas parroquias se despueblan. Muchas —gracias a Dios no todas— no están a la altura de las necesidades actuales. ¿No será que en ellas hay un exceso de acción y de palabras? ¿No sería mejor que en cada parroquia hubiese la posibilidad de aprender la oración contemplativa que muchas personas añoran? ¿No sería seguir los pasos de san Ignacio proveer a los directores de los ejercicios de una formación que les permita un óptimo acompañamiento de los ejercicios contemplativos? ¿Acaso la renovación de la Iglesia no comenzó siempre con una renovación desde adentro? ¿No será que el signo apremiante de estos tiempos consiste en el llamado de Dios a comprometernos con la oración contemplativa?

Muchos cristianos se acercan a otras religiones porque no encuentran el camino contemplativo en la Iglesia. Esto no sucedía hace 40 o 50 años. Karl Rahner lo reconoció con lucidez cuando dijo que el cristiano del futuro será místico o no será cristiano. La frase se cita con frecuencia, lo que demuestra que esta verdad es ampliamente reconocida. En mi opinión, el hecho de que tantos cristianos hoy no sean místicos pone en tela de juicio nuestra vida de oración. ¿No sería la reacción correcta profundizar en la oración contemplativa? La necesidad de recorrer el camino de la contemplación, ¿no es acaso un apremiante *signo de los tiempos*, con el cual Dios pretende llevarnos a una nueva primavera de la Iglesia?

La persona religiosa de hoy experimenta notables ansias de practicar la oración contemplativa. Como nunca antes en la historia, busca la simplicidad y la paz que le confiere el camino de la contemplación. Cuanto más se acelera el ritmo del mundo, tanto más necesitamos el equilibrio que nos proporciona un sosiego contemplativo. Cuanto más

80

Una florecilla

complejo se vuelve el mundo, tanto más urgente se vuelve vivificar la simplicidad contemplativa. Cuanto más nos asedia el mundo con las palabras vacías de la propaganda y la competencia, tanto mayor será la necesidad de refugiarnos en un recogimiento sin palabras, para acercarnos a nuestra esencia verdadera. Cuanto más el estudio, la prensa, la electrónica y la vida moderna nos desafíen a pensar con rapidez, tanto más debemos retirarnos a la visión contemplativa para lograr un equilibrio. Cuantas más guerras libren los pueblos del mundo y reine la discordia en las familias, tanto más necesitamos de la paz y la armonía que nos ofrece el camino de la contemplación.

La necesidad de encasarnos por el camino de la contemplación es grande. La respuesta de las personas que se comprometen con esto es una diminuta flor. En tiempos de crisis corremos el peligro de forjar grandes proyectos y discutir qué debe renovarse y cómo ha de hacerse. Pienso que hay una estrategia mejor. No somos nosotros los que debemos descubrir nuevos derroteros. Dios nos los señala. Sólo tenemos que descubrir dónde, aquí y allá, va surgiendo la nueva vida. La vida nueva es un signo de los tiempos, pues es allí donde Dios está obrando. La vida nueva se presenta de igual manera como crece una flor: en un primer momento, apenas vemos cómo sobresale el ápice de la planta unos pocos milímetros sobre la tierra. Luego la flor se va desplegando. Basta con que mantengamos los ojos abiertos y percibamos a tiempo dónde se anuncia la nueva vida. Desea crecer. Debemos protegerla, atenderla, cuidar que reciba el sol y la lluvia y nada la dañe. Estas son las esperanzas del futuro. Ya Jesucristo nos llamó a cuidar las pequeñas plantas del futuro (Mt 13, 31).

En medio del trajín del mundo hay muchas personas que buscan una oración sencilla y una vida serena. Esto es,

81

a mi entender, un claro signo de los tiempos, una pequeña flor que debemos proteger, disfrutar y poner al sol. Es una pequeña llama que desea convertirse en una gran fogata. En ella deberíamos reconocer el llamado de Dios pues, por medio de este signo de los tiempos, Jesucristo nos dice que en el camino hacia Dios desea llevarnos de la fe a la visión.

Estimada lectora, estimado lector:

1. *¿Cuáles son, en el momento histórico que vivimos, los signos de los tiempos que usted observa?*
2. *¿Cuáles son estas florecillas insignificantes que tienen gran futuro, porque Dios está detrás de ellas?*
3. *¿Qué lugar le daría al camino de la contemplación?*

15. Comencemos

Estimada lectora, estimado lector: a grandes rasgos les he reseñado el camino de la contemplación. Es posible que haya despertado su interés y le agradaría emprender este camino. Le indicaré algunos pasos con los que podrá comenzar.

1. Es posible que usted ya haya practicado los *Ejercicios* o haya meditado acerca de la vida de Jesús en los evangelios. Es la preparación ideal para la oración contemplativa. Dios concede, a menudo, gracias de contemplación a la persona que está en contacto con los evangelios, las Sagradas Escrituras y la vida de Jesús. Si usted siente que sus meditaciones se van simplificando, conducen a mayor recogimiento o despiertan el ansia de mirar a Dios mismo, sabrá que la gracia de la contemplación ha comenzado a actuar en su interior. Es un llamado de Dios al que urge dar respuesta. Ésta podría consistir en aprender un modo de oración contemplativa. El proceso de aprendizaje es necesario para hacer frente al caudal de distracciones que lo mantienen alejado de la visión directa de Dios. Además, surgirán en usted sentimientos, sequedad, desganó. En la introducción a la oración contemplativa se

educa su atención para que aprenda cómo proceder frente a tales distracciones. No le hará falta prescindir de sus modos de oración acostumbrados, pero el aprendizaje de la oración contemplativa hará que el centro de gravedad de su oración se desplace espontáneamente y en el momento adecuado allí adonde el espíritu lo quiere llevar. Para aprender la oración contemplativa le recomiendo mi libro *Ejercicios de contemplación*¹⁹.

Permítaseme agregar un comentario de índole personal: después de dar ejercicios contemplativos durante 25 años, quise publicar mis experiencias para que muchas personas tuviesen acceso a ellas. Registré en una cinta magnetofónica más de 2 mil coloquios de acompañamiento. El próximo paso consistió en extraer de ellos el material que diera origen a un típico curso de ejercicios. Analicé con qué frecuencia y en qué momento del curso aparecían determinados temas y lo que yo debía decir al respecto. Para ello seleccioné unos 200 coloquios registrados, que constituyen el meollo del libro. Los distribuí en 10 días, dado que mis ejercicios en aquel entonces abarcaban diez días enteros, a esto agregué 10 prédicas que solía pronunciar en aquella época, y las indicaciones introductorias para cada día. De esta manera, se hace posible practicar los ejercicios individualmente con ayuda del libro, ya sea durante algunos días en retiro o en forma de ejercicios en la vida diaria. Más allá de los ejercicios, resulta útil leer uno u otro diálogo de acompañamiento espiritual antes o después de la oración contemplativa. Es como un acompañamiento a la oración diaria. Si le interesa, puede realizar con él ejercicios cotidianos o ejercicios cerrados, es decir, de tiempo completo. Todo está explicado en el libro. Si su interés es más profundo, le

¹⁹ *Ejercicios de contemplación*, Bonaer (Uruguay), San Pablo, 1998.

recomiendo acudir a lugares específicos en que se llevan a cabo ejercicios contemplativos.

2. Estimada lectora, estimado lector: antes de adquirir el libro le daré cuatro ejercitaciones, que le permitirán experimentar concretamente lo que significa la actitud contemplativa. La importancia de estas ejercitaciones radica en el paralelismo de las relaciones con Dios y con los seres humanos. La persona que no puede dejar que otros se le acerquen, que no les da cabida, tampoco puede percibir a Dios. Quien no puede escuchar a otros tampoco soporta el atento recogimiento ante Dios.

- a) Procure hacer un cambio en su interés y actitud en una discusión agitada en la que no desempeña más que un papel secundario. No preste atención al tema de discusión ni exprese nada de lo que pudiera haberse propuesto decir. Escuche, en cambio, a la persona que está más involucrada en la discusión. Límitese a escuchar. Hágalo simplemente para comprenderla desde adentro. Trate de sentir lo que la persona está viviendo en el momento, pero no lo haga con el propósito de terminar dando su opinión.
- b) Trate de hacer lo mismo que hizo en el ejercicio precedente, pero en una discusión animada y vehementemente que usted mantiene con algún interlocutor. Haga lo mismo que hizo en la discusión anterior y límitese a decir al final algo como: "esto pude recibirlo bien" o "dejaré que todo esto actúe sobre mí". Es un buen ejercicio para aprender a mirar y percibir en la realidad cotidiana.

c) En una conversación interesante y animada en la que usted desea vivamente contribuir con algo importante, suelte su deseo de intervenir y concéntrese en escuchar. Hágalo, aunque piense que tiene algo tan importante que comunicar que podría ser decisivo para el tema que se está tratando. Procure interesarse sinceramente por la opinión de su interlocutor y deje pasar su propio mensaje. En la oración contemplativa usted debe escuchar a Dios. En ella, sus propios pensamientos tienen poca importancia.

d) Intente percibir la presión que siente en una situación enervante en su trabajo o en su casa, sin pretender cambiarla. Confiérmese con mirar la presión y permanezca en esta percepción, hasta que la presión ceda por sí misma y se disuelva.

Noticia

Francisco Jalisco nace en Budapest en 1927 y crece en Gyál, Hungría. A instancias de su padre ingresa, siendo muy joven, en la carrera militar. A fines de la Segunda Guerra Mundial es un refugiado en Alemania; vuelve a Hungría en 1946 y, después de concluir el bachillerato, ingresa a la Compañía de Jesús.

En Pullach, cerca de Munich, estudia lenguas y literatura (1950-51). En Lowen-Eegenhoven (Bélgica) obtiene su diploma de Filosofía (1951-54). En 1956 la orden lo envía a Chile y un año más tarde a la Argentina, donde estudia Teología y es ordenado sacerdote en 1959. Después de desempeñarse en la provincia de Córdoba como religioso durante un año, pasa a enseñar Dogmática y Teología fundamental en la Facultad de Teología y Filosofía de San Miguel (Argentina, 1962-1976). A partir de 1963 también es superior de estudiantes jesuitas y comienza a dar tandas de ejercicios. En 1966 obtiene el título de doctor en Teología y se desempeña como profesor en las Universidades del Salvador y Católica (Buenos Aires).

A comienzos de la década de los 70 se establece con dos compañeros en una colonia pobre. En mayo de 1976 es

secuestrado por un grupo militar durante cinco meses. En 1977 se encuentra en los Estados Unidos, donde se desempeña como escritor y da cursos de ejercicios. Desde 1978 hace lo propio en Alemania.

Entre sus obras publicadas mencionamos: *El encuentro con Dios* (1970), traducido a dos idiomas; *Cambios en la fe* (1972), traducido a dos idiomas; *Aprendiendo a orar* (1973), traducido a cinco idiomas; en alemán: *Lernen wir beten*, (Kevelaer, 2005) y *Aprendiendo a compartir la fe* (1978), traducido a cuatro idiomas; en alemán: *Miteinander im Glauben wachsen*, Ed. Pfeiffer, 1982.

En el verano de 2012 visita México. Da una tanda de ejercicios a un privilegiado grupo de 40 personas, en la Casa de Ejercicios Puente Grande en Jalisco.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE JULIO DE 2023.

Meditación y bienes materiales.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Jue 06/07/2023 01:04 PM

Querido nieto,

me gustó mucho tu último correo y las fotos que me enviaste. Gracias por el libro “El camino de la contemplación”. En el capítulo 13 presenta un ejemplo de la oración contemplativa que San Ignacio denomina como “el tercer modo de orar”; describe la posición del cuerpo, recomienda una postura, sugiere mantener los ojos cerrados o fijar la mirada en un punto en particular, y pone énfasis en la pronunciación de una palabra, prestando atención en la respiración y con una visión carente de pensamientos. Me llama la atención que en todo lo anterior, San Ignacio se haya adelantado 500 años a la Meditación Trascendental, la cual tomó forma a principios de los 70’s.

En la MT al principio simplemente se experimenta un aquietamiento de la mente, después gracias a la práctica constante y bien efectuada se alcanza un alto nivel de “percatación pura” y de “bienaventuranza” inalterada e iluminadora, que crece gradualmente hasta llegar a un estado en el que se alcanza la “consciencia cósmica”, que debe ser el estado normal de la vida humana, después de haberlo logrado mediante la meditación. En algunos casos, como en los míos en particular, se siente que el espíritu se desprende del cuerpo y se va suave y felizmente al infinito, en agradable armonía con el universo; y después de 15 minutos aprox., se reincorpora tranquila y placenteramente al cuerpo, quedando listo para la actividad positiva y creativa, con energía, optimismo y lucidez.

En lo que se refiere a los bienes materiales Teilhard De Chardin dice en El Medio Divino “Si el hombre no fuera nada ¿qué posesión podría sublimar, por medio de su abnegación, si sus manos estuvieran vacías?”. El hombre debe tender a la construcción de su existencia auténtica, en el ámbito terreno y temporal, además del espiritual. Esto en particular es importante para el protestantismo; sin embargo, los católicos hablan raras veces bien de la comparación de los talentos, y con mayor frecuencia se predica sobre la despreocupación de los pájaros o sobre el joven rico que no tiene la fuerza para renunciar a su riqueza y seguir al Señor, para indicar con ello que no hay que preocuparse de lo terreno.

Dios ha fomentado mucho el desarrollo del espíritu en el hombre, para que éste pueda colaborar activa y conscientemente en la creación evolutiva, pero nadie tiene derecho a convertir en finalidad en sí la disminución de la vida y de sus gozos. No hay por tanto, en la existencia cristiana ninguna contradicción entre el amor a la vida y la abnegación. Cuanto más auténticamente se ama la vida tanto más ascéticamente obran las abnegaciones inevitables. Existen innumerables abnegaciones que son consecuencia directa de nuestra lealtad diaria a la vida y a nuestra tarea, sin tener que huir de la actividad mundana, pues es lícito encontrar en ella desarrollo y gozo personal, incluso buscarlos. “No hay realidad

sobrenatural sin naturaleza", enseña Tomás de Aquino. Sin embargo, muchos cristianos de actitud jansenista condenan el gozo natural en nombre del sobrenatural.

Dentro de una semana, según parece, ya te encontrarás en México. Tu mamá me ofreció que vendría contigo a visitarme. Me dará mucho gusto volver a verte. Por lo pronto, te envío un cariñoso abrazo.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE JULIO DE 2023.

Meditación y bienes materiales.

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 12/07/2023 12:36 PM

Estimado abuelo,

Así es incluso Eric Fromm que rechazaba ampliamente la religión concedía a la mística un lugar importante en la vida del hombre y era un ávido lector de Meister Eckhart.

Me emociona poder seguir explorando en la contemplación mística. El teólogo Karl Rahner decía: "El creyente del futuro será místico". Esto me parece lo decía puesto que para el creyente del futuro su certeza se encontrará en las experiencias espirituales.

Ahora vengo regresando de Tubinga donde he visitado la impresionante ciudad en donde vivieron Hegel, Schelling y Hölderlin en un mismo departamento cuando eran estudiantes. Una ciudad de tradición universitaria desde hace siglos y la más renombrada de Alemania en teología.

Con mucho gusto nos veremos el día Sábado. Cuenta con ello.

Un abrazo y hasta entonces

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE JULIO DE 2023.

Meditación y bienes materiales.

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Mié 12/07/2023 03:18 PM

Querido nieto,

Beethoven ha dicho "la música es una revelación más elevada que la sabiduría y la filosofía". Entre la ciencia mística y el conocimiento teológico, metafísico o físico, hay una diferencia análoga a la que separa como por un abismo la impresión de un artista que se deleita con una sinfonía, y el comentario literario de un hombre de espíritu cultivado. Del hecho de que la música no tiene el género de claridad y de precisión que ofrece la palabra articulada, no resulta que los sonidos no puedan expresar lo que las palabras, con todo su valor lógico, no lograrán traducir jamás.

Nos vamos el sábado.

Tu abuelo.

Obtener Outlook para Android

CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE JULIO DE 2023.

Eric Fromm

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 20/07/2023 11:10 AM

Estimado abuelo,

Me dio mucho gusto vernos el sábado. Espero disfrutes mucho los discos.

Por el momento estaré leyendo una entrevista que le hace a Eric Fromm uno de sus más brillantes alumnos. Se que lo conoces y me gustaría que me recomendarás su obra más importante. Me ha interesado hasta el momento: La imagen del hombre en Marx

Un abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 20 DE JULIO DE 2023.

Eric Fromm

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Jue 20/07/2023 01:24 PM

Querido nieto,

desde el sábado he disfrutado los discos todas las noches (por una temporada).

Erich Fromm confesó en su libro "Más allá de las cadenas de la ilusión" que sus pilares son Marx y Freud, lo cual debe tomarse con las reservas necesarias. Erich Fromm ha aportado mucho con sus investigaciones al estudio del hombre y de la sociedad. Su tesis principal consiste en que las pasiones fundamentales del hombre no reconocen su origen en sus necesidades instintivas, por lo que resulta que contradice a Freud; sino en las condiciones de la existencia característica humana. Busca, pues, explicarse al hombre como el producto de una larga evolución espiritual efectuada en el curso de la historia, y trata de hallar la solución de los conflictos que agobian a la sociedad moderna; trata de devolver al hombre a sí mismo, salvarlo de su enajenación, pasar del diagnóstico de nuestra sociedad enferma a proponer soluciones. Lo anterior lo expone, desde mi punto de vista, muy acertadamente en su libro "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", para mí, su obra más importante.

Un abrazo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Conciertos 2023

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 06/09/2023 03:38 PM

Estimado abuelo,

Te escribo con la finalidad de programar al menos dos conciertos para lo que resta del año.

El día ideal para hacer esto será en Domingo.

Cómo habíamos platicado este sábado de Septiembre se presenta ya concierto Mexicano en la Neza. Si no has adquirido los boletos, preferiría que volvamos a agendar para un día Domingo. Si ya los has adquirido entonces házmelo saber para programarlo en mis actividades del Sábado.

Aquí los otros conciertos a los que podríamos asistir (Fechas en negritas):

24.09.23

Canciones de de Schönberg y Mahler

15.10.23.

Grieg, Peer Gynt. Bellas Artes

Cantas de Bach. Anfiteatro Simón Bolívar

29.10.23

12:00 Lieder de Mahler-Sala Neza

18:00 Sinfonía 6 de Mahler

19.11.23

Sinfonía no.3 Schumann-Bellas Artes

10.12.23

Sinfonía 5 de Mahler

17.12.23

Concierto de Navidad: Corelli y Haendel.

Un abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 07 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Conciertos 2023

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Jue 07/09/2023 10:34 AM

Querido nieto,

El lunes traté de conseguir los boletos para Neza, pero ya estaban agotados. De todas maneras, te espero el sábado a comer.

Me gustaría programar el concierto del **19.11.23** Sinfonía no. 3 Schumann-Bellas Artes, y del **17.12.23** Concierto de Navidad: Corelli y Haendel. Por favor infórmame dónde puedo comprar los boletos.

Me interesó mucho lo que estás leyendo de Schiller. La tesis fundamental de la obra es el ennoblecimiento del carácter humano, planteado en el núcleo de una educación estética del hombre y de la humanidad, para un Estado o una sociedad verdaderamente racionales. Fuente Wikipedia.

Un abrazo.

Obtener Outlook para Android

CORREO ELECTRÓNICO DEL 08 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Conciertos 2023

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 08/09/2023 12:19 PM

Estimado abuelo,

Así es. Schiller es un gran pensador.

En el siguiente correo te mando el link para que puedas efectuar la compra de los boletos. Me parece que fue una buena elección de conciertos. Ahora me encuentro escuchando la maravillosa música que escribió Nietzsche para piano.

En cuanto a la comida de mañana Sábado no me será posible asistir.

Te mando un abrazo

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 22 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Boletos Concierto 24.09.23

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Vie 22/09/2023 01:21 PM

Estimado abuelo,

Te envío la liga para que compres 3 boletos. Asistiremos tú, yo y María.

<https://boletoscultura.unam.mx/ordertickets.asp?p=16429>

Gracias

CORREO ELECTRÓNICO DEL 22 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Boletos Concierto 24.09.23

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Vie 24/09/2023 04:01 PM

4 Archivos adjuntos: Correo_Luis Felipe Marti Iturbide – Outlook.pdf; Boleto B-1.pdf; Boleto B-2.pdf; Boleto B-3.pdf

Querido nieto, adjunto al presente los tres boletos y el comprobante de pago.

Te espero el domingo a las 10:45.

Me dará mucho gusto ir contigo y María a la Sala Nezahualcóyotl.

Correo_Luis Felipe Marti Iturbide – Outlook

COMPROBANTE DE PAGO

UNAM <noreply@multipagos.com.mx>

Vie 22/09/2023 03:44 PM

Para: luisfelipemarti@hotmail.com <luisfelipemarti@hotmail.com>

Archivo adjunto: Pago_778572956.pdf

 Plataforma de Cobranza Electrónica	
UNAM SALA NEZAHUALCÓYOTL	
COMPROBANTE DE PAGO POR INTERNET (ORIGINAL)	FOLIO DE PAGO 778572956
Fecha de pago: 22/09/2023 15:44 PM Referencia: 8110123038546RP80846 Folio: 565162 Concepto: DIFUSION CULTURAL	
Importe: \$480.00	CUATROCIENTOS OCHENTA PESOS 00/100 MXP
Medio de pago: VISA/MASTERCARD Titular de la tarjeta: LUIS FELIPE MARTI ITURBIDE Numero tarjeta: *****9130 Autorizacion: 426538 Pago en una sola Exhibicion	
PAGARE NO NEGOCIABLE CON INSTITUCIONES DE CREDITO	
Por este pagare me obligo incondicionalmente a pagar a la orden del Banco acreditado el importe de este titulo. Este pagare procede del contrato de apertura de credito que el Banco acreditante y el Tarjetahabiente tienen celebrado.	
 Una empresa del grupo BBVA	

Boleto B-1



PROGRAMA NO.1
📍 Sala Nezahualcóyotl
Ciudad de México, CDMX
📅 Dom 24 sep 2023 12:00 PM

Sección
CORO

Fila
B

Asiento
1



0999973409599413199994

General (General) - CORO ORQUESTA
\$160.00
Boleto 3 de 3

 Enviar boleto(s)

Order: 565162

IDE: 3002141

Boleto B-2



PROGRAMA NO.1
📍 Sala Nezahualcóyotl
Ciudad de México, CDMX
📅 Dom 24 sep 2023 12:00 PM

Sección
CORO

Fila
B

Asiento
2



0999973409599415099994

General (General) - CORO ORQUESTA
\$160.00
Boleto 2 de 3

 Enviar boleto(s)

Orden: 565162

IDE: 3002139



Boleto B-3



PROGRAMA NO.1
📍 Sala Nezahualcóyotl
Ciudad de México, CDMX
📅 Dom 24 sep 2023 12:00 PM

Sección
CORO

Fila
B

Asiento
3



0999973409599415699994

General (General) - CORO ORQUESTA
\$160.00
Boleto 1 de 3

 Enviar boleto(s)

Orden: 565162

ID: 3002137

CORREO ELECTRÓNICO DEL 25 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Cancún 2024

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 25/09/2023 10:24 AM

Estimado abuelo,

Te agradezco mucho haber compartido conmigo el día de ayer. En la semana comenzaré a leer "La filosofía del Budismo Zen"

En cuanto a el viaje a Cancún confirmo mi disponibilidad del 02.01.24 al 06.01.24.

Los vuelos redondos por el momento se encuentran alrededor de 5,800 pesos.

Si compras el vuelo en la semana sería bueno. Cualquier hora de vuelo sería para mí conveniente.

También sería conveniente asegurarse de que pueda llevar equipaje de mano. . No será necesario que documente ninguna maleta.

Gracias

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Reservación #MDL3MSFE

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>
Mié 27/09/2023 11:10 AM

noreply@favc.com

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
Jue 09/03/2023 05:48 PM

Confirmación de la reserva

#MDL3MSFE

Estimad@ Luis Felipe Martí Iturbide, te informamos que tu reservación ha sido registrada.

A continuación encontrarás los detalles:

Fiesta Americana Cancún Villas

Blvd. Kukulcan Km 8.5 Lote 3 Zona Hotelera

+52 (998) 881 1400.

Código de acceso: **R004345595**

Detalles de la reserva

38 noches 1 Habitación 2 adultos

Habitaciones

Habitación 1: Luis Felipe Martí Iturbide, 2 adultos

Noches utilizadas

Habitación 1: 38 noches

Total: **38 noches**

Fechas

Entrada: martes 02 de enero de 2024

Salida: miércoles 09 de febrero de 2024

Pago

Habitación 1: 9,860 PTS

Total: **9,860 PTS**

Total puntos: 9,860 PTS

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Mi itinerario Volaris

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>
Mié 27/09/2023 11:11 AM

notificaciones@volaris.com
Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>
Lun 25/09/2023 12:57 PM

volaris

Hola, **Santiago**

Una nueva experiencia de viaje te espera.

Puedes hacer check-in en nuestra app 5 días antes de tu vuelo.

Código de reservación Volaris:
Y84C6Y

Mar, 02 Ene 2024 - 04:50 PM

MEX → CUN

Ciudad de México Cancún
Benito Juárez T1

ESTE NO ES TU PASE DE ABORDAR

Itinerario de ida

SALIDA

Mar, 02 Ene 2024 - 04:50 PM

4:50 PM 8:03 PM

Ciudad de México Cancún

Vuelo: 718

Operado por: Y4 Volaris México

Itinerario de regreso

Puedes hacer check-in en nuestra app 5 días antes de tu vuelo.

Código de reservación Volaris:
Y84C6Y

Sáb, 06 Ene 2024 - 08:56 PM

CUN → MEX

Cancún Ciudad de México
Benito Juárez T1

SALIDA

Sáb, 06 Ene 2024 - 08:56 PM

LLEGADA

8:56 PM 10:25 PM

Cancún Ciudad de México

Vuelo: 711

Operado por: Y4 Volaris México

Beneficios del cliente

TARIFA: BÁSICA

SALIDA/REGRESO

1 objeto personal
1 equipaje de mano

Beneficios de tarifa

Check-in en línea (5 días antes)

Puntos Spin Premia

Adelanta tu vuelo en el aeropuerto

CONSULTA NUESTRA POLÍTICA DE EQUIPAJES Y ASIENTOS

* Objeto personal

Debe caber debajo del asiento frente a ti (Por ejemplo, bolsa de mano, portafolio o portatransportador).

* Equipaje de mano

Dimensiones máximas 55 x 40 x 25 cm. El peso combinado del objeto personal y equipaje de mano no debe exceder 20 kg

* Maleta documentada de 25 kg

Dimensiones máximas 158 cm totales

** Maleta documentada + peso extra

Dimensiones máximas 158 cm totales

SERVICIOS EXTRAS

Vuelo de ida

Vuelo de regreso

Información del cliente

SANTIAGO ITURBIDE MARTI

Pasajero 1: Adulto (Cliente principal)

ASIENTOS

VUELO DE IDA

MEX - CUN: No Asignado

VUELO DE REGRESO

CUN - MEX: No Asignado

EQUIPAJE

VUELO DE IDA

1 objeto personal

1 equipaje de mano.

VUELO DE REGRESO

1 objeto personal

1 equipaje de mano.

Información de pago

DETALLES COSTOS TOTALES

Método de pago: MasterCard: 9130

Fecha de compra: Lun, 25 Sep 2023

TOTAL: \$5,786.00 MXN

Más detalles

Obtén tu factura aquí

Recuerda emitir tu factura una vez finalizada tu compra.

Volaris

Av. Antonio Dovali Jaime #70, Tower B, Floor 13, Col. Zedec
Santa Fe, Álvaro Obregón, 01210, Ciudad de México, México.

Términos y condiciones

Contáctanos

¿Necesitas ayuda? Te escuchamos

Una vez realizado el pago, el pasajero acepta los términos y
condiciones del servicio y el contrato de transporte
publicado en [volaris.com](https://www.volaris.com)

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Cancún 2024

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Mié 27/09/2023 12:10 PM

Querido nieto,

ya te reenvié las reservaciones de los vuelos y del hospedaje en Cancún.

Quedo en espera de tu acuse de recibo y que me hagas saber cualquier duda.

Tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Cancún 2024

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 27/09/2023 09:37 PM

Estimado abuelo,

Gracias por los documentos. Está todo en orden.

Espero con ilusión el viaje

Buen día.

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE OCTUBRE DE 2023.

Concierto 14 de Octubre

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Lun 09/10/2023 07:27 AM

Estimado abuelo,

En la sala Ollin Yolitzli ubicada cerca de casa sobre periférico sur se tocarán 2 cuartetos de Schubert a las 17:00 horas.

Estoy pensando que vayamos después de comer en tu casa todos los presentes. Mi hermana María ya me confirmó y a José Carlos también le entusiasma la idea. En la semana me pondré en contacto con Pancho y Felipe para saber su opinión. Podríamos comer en tu casa y salir hacia la sala alrededor de las 16:00 horas.

Después del concierto podríamos holgadamente regresar a tu casa, puesto que solamente dura una hora.

Espero tu respuesta.

Saludos

CORREO ELECTRÓNICO DEL 09 DE OCTUBRE DE 2023.

Concierto 14 de Octubre

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Lun 09/10/2023 12:21 PM

Querido nieto, me parece magnífica tu idea. Vénganse a comer María y tú y después nos vamos al concierto.

Tu abuelo.

Obtener Outlook para Android

CORREO ELECTRÓNICO DEL 12 DE OCTUBRE DE 2023.

El esplendor de la música Protestante

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 12/10/2023 02:32 PM

Estimado abuelo,

tendré que cancelar nuestra visita a tu casa y al concierto del sábado. Por la tarde del mismo día estaré siendo sometido a algunas pruebas psicométricas que solicitó mi terapeuta psicológico.

Sin embargo, el día Domingo 15 habrá un también un concierto al que me gustaría asistir. Se trata de cantatas de Bach.

Será en el colegio de San Ildefonso a las 12:00 horas. ¿Quisieras acompañarme?

Le preguntaré también a María si quiere ir. Les escribiré a Luis Felipe para preguntarle si tuviera a su vez interés.

Saludos

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 13 DE OCTUBRE DE 2023.

El esplendor de la música Protestante

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Vie 13/10/2023 09:40 AM

Querido nieto, gracias por avisarme con tiempo de la cancelación de mañana sábado. Para el domingo ya tengo unos asuntos por atender. Nos ponemos de acuerdo para otra ocasión.

Un abrazo.

Tu abuelo.

Obtener Outlook para Android

CORREO ELECTRÓNICO DEL 30 DE OCTUBRE DE 2023.

Saludos

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>; Luis Felipe Martí Borbolla <lmarti@ipade.mx>

Lun 30/10/2023 07:55 AM

Archivo adjunto: WhatsApp Image 2023-10-23 at 01.30.20.jpeg

Estimado abuelo,

me hicieron llegar esta foto.

Buen inicio de semana



CORREO ELECTRÓNICO DEL 30 DE OCTUBRE DE 2023.

Saludos

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Lun 30/10/2023 01:24 PM

Querido nieto, a continuación expongo algo de Confucio sobre la familia:

La familia desempeña en el confucianismo el papel del absoluto: el individuo se debe por completo a su familia, y sin ella no es nada. La moral confuciana —que apenas sabe de derechos— es una moral de obligaciones o deberes filiales para con los padres, los maestros y el gobernante. Con respecto a los que no pertenecen a la familia, como los socios, los compañeros de trabajo o los desconocidos, rigen normas éticas distintas. Para con los socios vale una moral de utilidad mutua o recíproca, y para con los desconocidos, una versión negativa de la “regla de oro”, un “no hagas a los demás lo que no quisieras que hicieran contigo”, que de ningún modo incluye un deber positivo de socorrer al necesitado. Ciertamente, el familismo confuciano contradice el principio democrático occidental de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, en que se basa en gran parte la noción —también occidental— de justicia.

Recibe un abrazo de tu abuelo.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 06 DE NOVIEMBRE DE 2023.

(Sin asunto)

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Lun 06/11/2023 11:26 AM

Puede ser una imagen de 3 personas y texto que dice "Frases con Emoción Busca amigos que se rían, pues ellos te harán reír hasta en el peor de los días."

CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE NOVIEMBRE DE 2023.

Noticia de la Ibero

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Mar 21/11/2023 12:38 PM



Coordinación de Relación Estratégica
con Egresados y Egresadas
#SomosIbero en el Mundo

**Te invitamos al primer
encuentro de egresadas
y egresados en Alemania**

Miércoles 29 de noviembre
12:00 h Ciudad de México
19:00 h Alemania

IBERO
CIUDAD DE MÉXICO

Inscripciones:

<https://bit.ly/SomosIberoAlemania>

Informes:

eventos.cree@ibero.mx

#SomosIbero
en el mundo
■ ALEMANIA

CORREO ELECTRÓNICO DEL 21 DE NOVIEMBRE DE 2023.

Noticia de la Ibero

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mar 21/11/2023 07:12 PM

Estimado abuelo,

muchas gracias por la noticia. Asistiré al evento con mucho gusto.

Saludos

CORREO ELECTRÓNICO DEL 23 DE NOVIEMBRE DE 2023.

La guerra como generadora de sentido

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Jue 23/11/2023 07:46 PM

Estimado abuelo,

es importante que la guerra exista para darle sentido a las masas.

Saludos

Santiago

CORREO ELECTRÓNICO DEL 24 DE NOVIEMBRE DE 2023.

La guerra como generadora de sentido

De: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Para: Santiago Iturbide Martí <21.iturbide@gmail.com>

Vie 24/11/2023 11:30 AM

Muy interesante.

CORREO ELECTRÓNICO DEL 10 DE ENERO DE 2024.

Mensaje de agradecimiento

De: Santiago Iturbide <21.iturbide@gmail.com>

Para: Luis Felipe Martí I <luisfelipemarti@hotmail.com>

Mié 10/01/2024 06:48 PM

Estimado abuelo,

He estado pensando estos días muy ocupado comenzando mi último semestre de universidad. Es por eso que no te he escrito más para agradecerte. Ha sido un espléndido viaje. Hago un recuento de los momentos que me fueron más significativos. La playa y el atardecer en Puerto Morelos, la playa del Hotel Live Aqua y la profunda meditación que me compartiste ahí mismo. Después el restaurante italiano frente a la laguna. El arpista veracruzano y la mañana de Spa.

Tu cátedra sobre la revolución rusa en el taxi camino al hotel donde exponían la situación de Bolcheviques y Mencheviques. Misma en la que yo mostraba mi indiferencia ocasionando que te enfadases. Me parece ser una muy buena anécdota. Las largas conversaciones sobre el unitarismo.

En cuanto a tu consejo de convertirme en académico y profesor he de decir que me resulta una vía profesional muy atractiva. Creo que la dicha del profesor consiste en la calidad de alumnos que se arriman a él y aquello es muy difícil de garantizar.

Dedicar mi vida al pensamiento y a la cotidiana conversación de los temas que más nos conciernen como criaturas que generan lenguajes para generar preguntas y respuestas que aborden la existencia me parece de lo más sugerente. Es por eso que escucho y llevo tu consejo a mi corazón. Teniendo casi un cuarto de siglo de edad y habiendo perseguido una carrera que me involucrase en resolver las necesidades primarias del ser humano como son transporte, casa, alimento, me he alejado para profundo pesar de una parte de mí de la vida intelectual. Todos los hombres llevan en sí, una contradicción interna. Entrar en contradicciones es cosa de la vida misma. Nuestra voluntad, intelecto, sentimiento e impulsos tiran de nosotros con fuerza en todas direcciones.

Hace más 18 meses me encontraba en Alemania y allí me planteé seriamente abandonar los estudios de Ingeniería e inscribirme a la Facultad de filosofía. Una muy amiga mía Alemana me aconsejó que era bueno siempre llevar a término lo que uno comienza. Y decidí terminar mis estudios. Al poco tiempo surgió la posibilidad de tomar un trabajo en una gran empresa y decidí aceptar. Una experiencia laboral y un excelente sueldo se presentó como una oportunidad única y me parecía que lo más inteligente era tomarlo.

No consigo discernir con claridad tomado las decisiones correctas y en que grado ha sido mi nivel de acierto o desacierto. Leer al novelista Kundera me ha sido de consuelo, te comparto el siguiente párrafo:

"No existe posibilidad alguna de comprobar cuál de las decisiones es la mejor, porque no existe comparación alguna. El hombre lo vive todo a la primera y sin preparación. Vive todo por primera y última vez. Como si un actor presentase su obra sin ningún tipo de ensayo. Pero, ¿qué valor puede tener la vida si el primer ensayo para vivir es la vida misma? por eso la vida parece un boceto. Pero ni siquiera un boceto es la palabra precisa, porque un boceto es siempre un borrador de algo, la preparación para un cuadro, mientras que el boceto que es nuestra vida es un boceto para nada, un borrador sin cuadro.

Lo que sólo ocurre una vez es como si no ocurriera nunca. Si el hombre sólo puede vivir una vida es como si no viviera en absoluto"

Escríbeme por favor cuál es tu opinión respecto a estas ideas.

Por lo demás te reitero mi agradecimiento por tu invitación y espero se repita. Que tengas una buena estancia en el resto de tu permanencia.

Saludos

Santiago