
INTRODUCCIÓN

Este libro parte de una simple suposición: lo que en la actualidad define la vida humana en nuestro rincón del planeta no es sólo un miedo a la muerte, sino un *terror* desbordante a la desaparición. Es un pánico ante la inevitabilidad de nuestra defunción, con sus perspectivas futuras de dolor y posiblemente de sufrimiento sin sentido, como ante lo que hay en la tumba, más allá de nuestro cuerpo encerrado en una caja claveteada y entregado a la tierra para que se convierta en pasto de los gusanos.

Por un lado se nos anima a negar el hecho de la muerte y a lanzarnos de cabeza a los placeres aguados del olvido, de la intoxicación, y a la estúpida acumulación de dinero y de posesiones. Por otra parte, el terror a la muerte nos empuja ciegamente a creer en las formas mágicas de la salvación y en las promesas de inmortalidad que ofrecen ciertas variedades de la religión tradicional y muchas patrañas *New Age* (y algunas bastante más anticuadas). Parece que vamos buscando o bien el consuelo transitorio del olvido momentáneo o bien una redención milagrosa en la otra vida.

En marcado contraste con nuestro intoxicado deseo de evasión y huida, el ideal de la muerte filosófica tiene esa capacidad de abrirnos los ojos. Como dice Cicerón, y ese sentimiento era axiomático para la mayor parte de la filosofía antigua y resuena a lo largo de las épocas, «filosofar es aprender a morir». Desde este punto de vista, el principal objetivo de la filosofía es prepa-

rarnos para la muerte, proporcionarnos una especie de formación para la muerte, fomentar una actitud hacia nuestra finitud que afronte —a vida o muerte— el pánico a nuestra desaparición sin ofrecer promesas de un más allá. Montaigne menciona la costumbre de los antiguos egipcios, quienes, durante sus elaborados banquetes, hacían traer una gran efigie de la muerte —a menudo un esqueleto humano— a la sala del ágape, acompañada de un hombre que exclamaba ante los comensales: «Bebed y sed felices, porque cuando estéis muertos estaréis así».

Montaigne extrae la siguiente moraleja de su anécdota egipcia: «De modo que me he acostumbrado a tener la muerte continuamente presente, no sólo en mi imaginación, sino en mi boca».

Filosofar es, pues, aprender a tener la muerte en la boca, en lo que uno dice, en lo que come y en la bebida que degusta. Así es como podríamos empezar a enfrentarnos al terror de la muerte, ya que, en última instancia, es el miedo a la muerte lo que nos esclaviza y nos empuja a la inconsciencia provisional o bien a un anhelo de inmortalidad. Como dice Montaigne: «Quien ha aprendido a morir ha desaprendido a ser un esclavo». Es una conclusión asombrosa: la premeditación de la muerte es nada menos que la anticipación de la libertad. Intentar escapar a la muerte es, por tanto, seguir cautivos y huir de nosotros mismos. La negación de la muerte es el odio a sí mismo.

En la antigüedad era un lugar común pensar que la filosofía aporta la sabiduría necesaria para afrontar la muerte. Es decir, que el filósofo mira a la muerte a la cara y tiene la fuerza necesaria para decir que no es nada. El modelo original de semejante muerte filosófica es Sócrates, sobre el que volveré con más detalle. En el *Fedón* insiste en que el filósofo debe mostrarse alegre ante la muerte. De hecho, va más allá y dice que: «Los verdaderos filósofos hacen del hecho de morir su profesión». Si uno ha aprendido a morir filosóficamente, entonces el hecho de nuestro fallecimiento puede afrontarse con autocontrol, serenidad y valentía.

Esa sabiduría socrática encuentra una expresión aún más radical varios siglos más tarde en el estoicismo de Séneca, quien afirma que «el que no sepa morir bien vivirá malamente». Para él, el filósofo disfruta de una larga vida porque no se preocupa por su brevedad. Lo que intenta enseñar el estoicismo es «algo grande y supremo y casi divino», es decir, cierta tranquilidad y calma ante la muerte.

Séneca sabía de qué hablaba, ya que casi fue condenado a muerte por Calígula en el año 39 d.C. y fue desterrado por Claudio, acusado de adulterio con la sobrina del emperador en el año 41. Finalmente, cuando ya era la figura intelectual más importante del mundo romano y uno de sus administradores más poderosos, Nerón le obligó a suicidarse en el año 65. Séneca escribe, de forma profética:

Yo sabía en qué pendenciera compañía me había puesto la Naturaleza. A menudo el estruendo de un edificio que se derrumba ha resonado junto a mí. A muchos de aquellos a quienes el foro, el senado y la conversación cotidiana juntaron conmigo se los llevó una noche, dividiendo las manos unidas en amistad. ¿Debería sorprenderme que los peligros que siempre me han rondado me alcancen a mí algún día?

Ahora bien, aunque la forma concreta de la muerte de los filósofos no siempre es tan noble como la de Sócrates o Séneca, yo quiero defender el ideal de la muerte filosófica. En un mundo donde la única metafísica en la que cree la gente es o bien el dinero o bien la ciencia médica, y donde la longevidad se valora como un bien incuestionable, no niego que se trata de un ideal difícil de defender. Sin embargo, estoy convencido de que la filosofía puede enseñarnos a estar preparados para la muerte, sin lo cual cualquier concepción y cualquier bienestar, por no decir cualquier felicidad, es ilusoria. Aunque pueda parecer extraño, mi constante preocupación en estas páginas aparentemente morbosas es el significado y la posibilidad de la felicidad.

En líneas muy generales, éste es un libro sobre cómo han muerto los filósofos a lo largo de la historia y sobre lo que podemos aprender de la filosofía acerca de la actitud idónea ante la muerte y la agonía. Mi esperanza, para hacerme eco de la cita inicial de Montaigne, es «hacer un registro comentado de las distintas muertes». Mi apuesta consiste en que aprender a morir también podría enseñarnos a vivir.

Permítaseme una advertencia y unas palabras sobre la forma de *El libro de los filósofos muertos*. El libro incluye breves, y en ocasiones brevísimas, entradas sobre diferentes filósofos, catalogando la forma de su muerte y a menudo relacionándola con sus ideas principales. La dimensión de las entradas varía de una frase o dos hasta el ensayo breve en el caso de los filósofos de mayor importancia, o de los que yo valoro particularmente. Por ejemplo, el lector encontrará comentarios más exhaustivos y recurrentes sobre figuras como Sócrates, Diógenes, Epicuro, Lucrecio, Zhuangzi, Séneca, Agustín, Tomás de Aquino, Montaigne, Descartes, Locke, Spinoza, Hume, Rousseau, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche. También he dedicado mucha atención a pensadores del siglo xx como Wittgenstein, Heidegger, Ayer, Foucault y Derrida. Las entradas están ordenadas cronológicamente desde Tales en el siglo vi a.C. hasta la actualidad. Están subdivididas en una serie de capítulos que reflejan las principales épocas en la historia de la filosofía. No obstante mi cronología no será siempre exacta y el tratamiento de los filósofos no seguirá estrictamente el orden temporal, cuando ello me resulte útil para mis objetivos.

No he intentado describir cómo murieron *todos* los filósofos importantes. El ojo experto advertirá algunos huecos e indudablemente discrepará de muchas de mis opciones. Se han omitido algunos filósofos, bien porque no conseguí encontrar nada especialmente interesante que decir sobre sus muertes —como es el caso de Frege, de Gilbert Ryle o de J. L. Austin—, o bien porque sus muertes me parecían demasiado próximas —como en el

caso de Richard Rorty—, que murió el 8 de junio de 2007, mientras yo acababa este libro. En pocas palabras, me he concentrado en los filósofos que me resultan más interesantes. Pero éstos ya son unos cuantos, aproximadamente 190.

Además de intentar cubrir muchas figuras principales y menores en la historia de la filosofía occidental, incluido un número espero que sorprendente de mujeres filósofas, el lector encontrará diversas alusiones a los santos, a los filósofos chinos clásicos, y a los filósofos medievales musulmanes y judíos, algunos de los cuales tenían fascinantes puntos de vista sobre la muerte (y de ellos, unos pocos murieron de forma espectacular).

Las entradas pueden leerse desde el principio hasta el final o picoteando aquí y allá. No tengo ninguna objeción a que el libro se utilice desordenadamente, pero tengo la esperanza de que, si se lee de principio a fin, surgirá una serie acumulativa de temas que darán como resultado el argumento específico de que la filosofía puede enseñarnos a morir, y, por consiguiente, a vivir.

Una vez le preguntaron a Matisse si creía en Dios. Él respondió: «Cuando estoy trabajando, sí». Digamos simplemente que este libro ha supuesto un montón de trabajo. Aunque mi investigación ha conllevado el manejo de una amplia variedad de fuentes literarias, he decidido no sobrecargar el texto con notas. El lector tendrá que confiar en mí. Quienes deseen remitirse a mis fuentes y descubrir más por su cuenta pueden utilizar la bibliografía anotada que hay al final del libro. A quienes busquen poner las cosas más en contexto y necesiten más señales indicadoras en la historia de la filosofía y los filósofos les animo a consultar las páginas finales de esta Introducción.

Aprender a morir: Sócrates

Por convención se considera que la filosofía empieza con el proceso y ejecución de Sócrates, que fue condenado a muerte por las acusaciones falseadas de Meleto, Anito y Licón. Se formularon dos acusaciones contra él: corromper a la juventud de Atenas y negarse a reverenciar a los dioses de la ciudad. Según la versión de Platón, existe además una tercera acusación, que consistía en que Sócrates había introducido sus propios dioses «nuevos». Sea cual fuere la veracidad de esta última acusación, Sócrates siempre afirmó seguir su propio *daimon*, lo que Cicerón denominaba «algo divino»: un dios o un espíritu personal, aquello que uno tiende a considerar su conciencia. Sin embargo, el *daimon* de Sócrates no era ninguna «voz interior», sino una señal u orden exterior que le hizo parar en seco.

Se dice que la muerte de Sócrates es como el juicio político de escarmiento y ejecución de un disidente inocente a manos de un Estado tiránico. Sin embargo, no debe olvidarse que Sócrates contaba con algunos personajes bastante reaccionarios entre sus seguidores. Critias, discípulo de Sócrates, fue el líder del antidemocrático reino de terror de los Treinta Tiranos, en 404-403 a.C. También cabe recordar que, según Jenofonte, la única vez que Sócrates aconsejó a uno de sus discípulos que entrara en política, el interesado fue el reacio Cármidas, otro de los Treinta Tiranos que murieron en el campo de batalla junto a Critias. Por último, Alcibíades, el apuesto, caris-

mático y disoluto aristócrata que irrumpe borracho en el *Banquete* de Platón, desertó de Atenas en beneficio del enemigo en dos ocasiones: una vez con los espartanos y otra vez más con los persas. Sócrates, sobre todo en la versión dada por Platón en la *República*, no es ni mucho menos un admirador de la democracia y podría considerarse justificadamente que sus enseñanzas fomentaron la desilusión sobre la democracia entre los aristócratas de derechas.

La muerte de Sócrates es una tragedia en muchos actos. De hecho, Hegel afirma que el juicio a Sócrates es el momento en que la tragedia abandona el escenario y entra de lleno en la vida política, convirtiéndose en la tragedia de la corrupción y derrumbe de la propia Atenas.

Platón dedica nada menos que cuatro diálogos a los acontecimientos que rodearon el juicio y la muerte de Sócrates (*Eutifrón*, *Apología*, *Critón* y *Fedón*), y además tenemos la *Memorabilia* y la *Apología* de Jenofonte. En el *Fedón*, que generalmente se considera el último de los cuatro diálogos de Platón, las palabras de Sócrates están impregnadas de la creencia pitagórica de Platón sobre la inmortalidad del alma. Pero la *Apología*, que es anterior, da una versión bastante distinta de la cuestión. Sócrates dice que la muerte no es en absoluto un mal, sino al contrario, algo bueno. Una vez dicho eso, la muerte consiste en una de estas dos posibilidades:

O bien es aniquilación, y los muertos no tienen conciencia ni nada; o bien, según nos dicen, es realmente un cambio: una migración del alma desde este lugar hacia otro.

Pero Sócrates insiste en que, independientemente de cuál de esas posibilidades sea la verdadera, la muerte no es algo de lo que haya que tener miedo. Si es aniquilación, entonces es un largo descanso sin sueños, y, ¿hay algo más agradable que eso? Si es un tránsito hacia otro sitio, es decir, hacia el Hades, entonces también es algo deseable, puesto que allí encontraremos a viejos

amigos y a los héroes griegos, y podremos conversar con Homero, Hesíodo y el resto de la inmortal compañía.

Se cuenta otra anécdota sobre Sócrates: cuando le dijo un hombre: «Los Treinta Tiranos te han condenado a muerte», él contestó: «Y la naturaleza a ellos». Sócrates se impone a sus acusadores y al jurado, afirmando que deberían afrontar la muerte con confianza. Tras ser condenado a muerte, Sócrates concluye su discurso con las siguientes y extraordinarias palabras:

Ahora es el momento de que nos marchemos, yo a morir y vosotros a vivir; pero quién de nosotros tiene un destino más feliz es algo que sólo Dios sabe.

Estas palabras sintetizan la actitud filosófica clásica hacia la muerte: no es algo que haya que temer. Por el contrario, la vida debe vivirse precisamente en relación con la muerte. Las últimas y enigmáticas palabras de Sócrates —«Critón, deberíamos ofrendarle un gallo a Asclepio»— articulan la visión de que la muerte es la cura para la vida. Asclepio era el dios de la curación, y la ofrenda de un sacrificio era algo que hacían antes de irse a dormir quienes padecían alguna dolencia con la esperanza de despertarse curados. Así, la muerte es un sueño curativo.

Lo que hay que subrayar de la actitud de Sócrates hacia la muerte en la *Apología* es que aunque la muerte podría ser cualquiera de las dos posibilidades consideradas, nosotros no *sabemos* cuál es la verdadera. Es decir que la filosofía es aprender a morir, pero lo que se aprende no es *conocimiento*. Ésta es una cuestión esencial. Lo que enseña la filosofía no es una suma cuantificable de conocimientos que puedan comprarse o venderse como un bien en el mercado. Eso es asunto de los sofistas —Gorgias, Pródico, Protágoras, Hipias y los demás—, cuyos puntos de vista son desmontados sin tregua por Sócrates en los diálogos de Platón. Aunque el propio Sócrates es descrito como un sofista por un irreverente Aristófanes en *Las nubes*, los sofistas fueron una clase de docentes profesionales que apareció en el siglo V a.C.,

que ofrecía instrucción a los jóvenes y exhibiciones públicas de elocuencia a cambio de unos honorarios. Los sofistas eran maestros de la elocuencia, «con lengua de miel», como dice Filóstrato, que viajaban de ciudad en ciudad ofreciendo sabiduría a cambio de dinero.

En contraposición con los carismáticos sofistas, de ropajes a menudo coloridos, que llegaban prometiendo conocimiento, el mal vestido y más bien feo Sócrates parece encarnar tan sólo una débil paradoja. Por un lado, Sócrates es declarado el hombre más sabio de Grecia por el Oráculo de Delfos. Por otro lado, Sócrates siempre insiste en que él no sabe nada. Por tanto: ¿cómo es posible que el hombre más sabio del mundo no sepa nada? Esta aparente paradoja se esfuma cuando aprendemos a distinguir entre sabiduría y conocimiento, y nos convertimos en amantes de la sabiduría, es decir, en filósofos.

Por ejemplo, en la *República*, el objeto de estudio es la justicia. «¿Qué es la justicia?», se pregunta Sócrates, y se discuten, se desarrollan y se rechazan diversas visiones más o menos convencionales de la justicia. Pero en los libros centrales de la *República*, Sócrates no ofrece a sus interlocutores una respuesta a la cuestión de la justicia ni una teoría de la justicia. En cambio, nos presenta una serie de historias —de las cuales la más famosa es el mito de la caverna— que nos indican *indirectamente* la cuestión de que se trata. El camino a la justicia, se nos dice, sólo puede recorrerse orientando nuestra alma hacia el Bien, que para ser exactos no es una cuestión de conocimiento sino obra del amor. La filosofía comienza, pues, con el cuestionamiento de las certezas en el ámbito del conocimiento y el fomento de un amor por la sabiduría. La filosofía es erótica, no sólo epistémica.

Nunca ha sido más importante que ahora subrayar esa distinción entre filosofía y sofistería. Estamos rodeados por incontables sofisterías nuevas. Los telepredicadores ofrecen conocimiento solvente de la verdadera palabra de Dios y realizan curas milagrosas a cambio de una adecuada donación a la causa. Toda

una industria de *New Age* ha surgido, donde el Conocimiento (con C mayúscula) de algo llamado Uno Mismo (con mayúsculas) se compra y se vende en envoltorios caros y de vivos colores. Estoy escribiendo estas líneas en el West Sunset Boulevard de Los Ángeles, no lejos del palaciego «Centro para la Autorrealización», con sus lujosos jardines, un santuario en un lago, arquitectura hindú de dudoso gusto y costosos programas para mejorar el autoconocimiento espiritual y la comunión con Dios.

Creo que es justo decir que las sociedades occidentales, y no sólo ellas, están experimentando un profundo vacío de sentido que corre el riesgo de convertirse en un abismo. Este hueco está siendo ocupado por diversas formas de oscurantismo que conspiran para promover la creencia de que, primero, puede conseguirse algo llamado autoconocimiento; segundo, eso tiene un precio; y tercero, que es perfectamente coherente con la búsqueda de la riqueza, el placer, y la salvación personal. En cambio, Sócrates nunca pretendió saber, nunca prometió conocimiento a los demás y, lo que es crucial, nunca aceptó unos honorarios.

Lo que revela ese deseo de certidumbre es un profundo terror a la muerte y una ansiedad abrumadora por saber con seguridad que la muerte no es el final, sino el paso a la vida del más allá. Es cierto, si la vida eterna tuviera un precio de entrada, ¿quién no estaría dispuesto a pagarlo? En contraste, es sorprendente volver a Sócrates y su escepticismo. No sólo manifiesta su incertidumbre sobre a la vida después de la muerte, sino que también plantea la cuestión de qué es preferible, si la vida o la muerte. El filósofo es el amante de la sabiduría que no pretende saber, sino que expresa una duda radical respecto a todas las cosas, incluso respecto a si la vida es un estado mejor que la muerte. «Sólo Dios lo sabe», fueron las últimas palabras de Sócrates en su juicio. De hecho, Diógenes Laercio, autor de la muy influyente obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, del siglo III d.C., cuenta una historia fascinante sobre Tales, generalmente considerado como el primer filósofo.

Sostenía que no había diferencia entre la vida y la muerte. «¿Entonces por qué no te mueres?», le preguntó uno. «Porque no hay diferencia», respondió.

Ser filósofo, pues, es aprender a morir; es empezar a cultivar la actitud adecuada frente a la muerte. Como escribió Marco Aurelio, «una de las funciones más nobles de la razón es saber si es hora de dejar este mundo o no». Ignorante e inseguro, el filósofo sigue adelante.

Morir riendo

El libro de los filósofos muertos no es un «Libro de los muertos», como el egipcio o el tibetano. Estas exquisitas y antiguas obras describen cuidadosamente el ritual necesario para prepararse con certidumbre para la otra vida. *El libro egipcio de los muertos* incluye 189 sortilegios para asegurar que el alma migra a una vida astral o solar después de la muerte. *El libro tibetano de los muertos* describe los rituales fúnebres necesarios para romper los ciclos ilusorios de la existencia y conseguir la Iluminación (con I mayúscula) que supuestamente llega con la realización del Nirvana.

La influencia de estos enfoques es amplia, desde la «Doctrina Secreta» de la Sociedad Teosófica de madame Blavatsky, a finales del siglo XIX, pasando por la versión psicodélica de Timothy Leary del *Libro tibetano de los muertos* en los años sesenta, obtenida con la ayuda de LSD, hasta la obsesión contemporánea por las «experiencias cercanas a la muerte» o «extracorpóreas» generada por el libro de Raymond Moody *Vida después de la vida*, a partir de 1976.

Tal es la posición que Nietzsche denominó «budismo europeo», aunque también hay una buena dosis de budismo estadounidense por el mundo. La cuestión crucial es que tanto en el libro egipcio de los muertos como en el tibetano, como en sus epígonos contemporáneos, *la muerte es una ilusión*. La existencia es un ciclo de renacimiento que sólo se interrumpe mediante un tránsito final a la Iluminación. La cuestión es por tanto tener

acceso al Conocimiento correcto (C mayúscula una vez más) que desvelará lo que Schopenhauer consideraba como los velos ilusorios de Maya y permitirá al alma liberarse.

Este enfoque sobre la muerte está sintetizado en las palabras del influyente poeta bengalí Rabindranath Tagore: «La muerte no es apagar la luz; es apagar la lámpara porque ha llegado el amanecer». Se puede detectar la influencia de este tipo de enfoques sobre la muerte y la agonía en los escritos, aún muy difundidos, de Elisabeth Kübler-Ross. Ella fomentó un profundo enfoque psicológico sobre los pacientes agonizantes basado en los famosos cinco estadios ante la muerte (negación, ira, negociación, depresión y aceptación), que ha sido enormemente influyente en cuidados paliativos. En *Sobre la muerte y los moribundos* (1969), todos los capítulos empiezan con una cita de Tagore; y el libro, reveladoramente titulado *La muerte: un amanecer* (1974), rinde un tributo bastante hiperbólico a *El libro tibetano de los muertos*.

No pretendo negar los efectos terapéuticos indudablemente benéficos de tales enfoques. Lo que me preocupa es que cultivan la creencia de que la muerte es una ilusión a superar con los preparativos espirituales adecuados. Sin embargo, no es una ilusión, es una *realidad* que hay que aceptar. Yo iría más allá y argumentaría que uno debería estructurar su existencia precisamente de acuerdo con la realidad de la muerte. Posiblemente, el rasgo más pernicioso de la sociedad contemporánea es la renuencia a aceptar esa realidad y la huida del hecho de la muerte.

El libro de los filósofos muertos es, más bien, una serie de recordatorios de la muerte, o *memento mori*. Lejos de ser el toque de clarín que anuncia un nuevo dogma esotérico, es un libro con más o menos 190 interrogantes que podrían facilitarnos afrontar la realidad de nuestra propia muerte.

Hasta aquí las buenas noticias. Porque la historia de las muertes de los filósofos es también un relato de excentricidad, locura,

suicidio, asesinato, mala suerte, compasión, victimismo y algo de humor negro. El lector se morirá de risa, lo prometo. Permítase-me enumerar algunos ejemplos que serán comentados por extenso más adelante:

Pitágoras permitió que le asesinaran antes que cruzar un campo de habas;

Heráclito se ahogó en excrementos de vaca;

Platón murió supuestamente por una infección provocada por piojos;

Se cuenta que Aristóteles se suicidó con acónito;

Empédocles se lanzó al monte Etna con la esperanza de convertirse en un dios, pero una de sus sandalias de bronce salió expulsada por las llamas como confirmación de su mortalidad;

Diógenes murió conteniendo la respiración;

Lo mismo hizo el gran radical Zenón de Citio;

Zenón de Elea murió heroicamente mordiendo la oreja de un tirano hasta que fue muerto a puñaladas;

Lucrecio supuestamente se suicidó tras volverse loco por haber tomado un filtro de amor;

Hipatia fue asesinada por una multitud de cristianos furiosos, que le arrancaron la piel utilizando conchas de ostra;

Boecio fue cruelmente torturado antes de que lo mataran a garrotazos por orden del rey ostrogodo Teodorico;

Juan Escoto Eriúgena, el gran filósofo irlandés, fue presuntamente apuñalado a muerte por sus alumnos ingleses;

Avicena murió de una sobredosis de opio tras entregarse demasiado energéticamente a la actividad sexual;

Tomás de Aquino murió a cuarenta kilómetros de su lugar de nacimiento tras golpearse la cabeza contra la rama de un árbol;

Pico della Mirandola fue envenenado por su secretario; y Sigorio de Brabante lo fue por el suyo;

Guillermo de Ockham murió por la peste negra;

Tomás Moro fue decapitado y su cabeza fue colocada en la punta de una lanza en el Puente de Londres;

Giordano Bruno fue amordazado y quemado vivo en la hoguera por la Inquisición;

Galileo escapó por poco del mismo final, pero le costó una condena a cadena perpetua;

Bacon murió en las calles de Londres tras rellenar de nieve un pollo para comprobar los efectos de la refrigeración;

Descartes murió de neumonía como consecuencia de dar clases a primera hora de la mañana, en pleno invierno de Estocolmo, a la prodigiosa reina Cristina de Suecia, que solía vestir como un hombre;

Spinoza murió en su habitación alquilada en La Haya cuando todo el mundo estaba en misa;

Leibniz, desacreditado por ateo y olvidado como figura pública, murió solo y fue enterrado por la noche en presencia de un único amigo;

El apuesto y brillante John Toland murió en Londres en una pobreza tan escuálida que ni siquiera se señaló el lugar donde fue enterrado;

Berkeley, un ferviente crítico de Toland y de otros de los denominados «librepensadores», murió un domingo por la tarde en una visita a Oxford mientras su mujer le leía un sermón;

Montesquieu murió en los brazos de su amante, dejando inacabado un tratado sobre el gusto;

El ateo y materialista La Mettrie murió de una indigestión causada por la ingesta de una enorme cantidad de paté de trufas;

Rousseau murió de una hemorragia cerebral masiva que posiblemente fue causada por un violento choque con un gran danés en las calles de París ocurrido dos años atrás;

Diderot se asfixió atragantado por un albaricoque, probablemente para demostrar que se podía experimentar placer hasta el último aliento;

Condorcet fue asesinado por los jacobinos durante los años más sangrientos de la Revolución Francesa;

Hume murió tranquilamente en su cama tras salir indemne de las investigaciones de Boswell sobre la actitud del ateo hacia la muerte;

La última palabra de Kant fue: «*Sufficit*», «es suficiente»;
Hegel murió en una epidemia de cólera y sus últimas palabras fueron: «Sólo un hombre me ha comprendido... Y aun él creo que no me comprendió» (supuestamente se refería a él mismo);
Bentham hizo que le disecaran y está sentado a la vista del público en una urna de cristal del University College de Londres, para maximizar la utilidad de su persona;
A Max Stirner le picó un insecto volador en el cuello y murió de la infección resultante;
La lápida de la tumba de Kierkegaard se apoya en la de su padre;
Nietzsche realizó un largo, demenciado y gradual descenso al olvido tras besar a un caballo en Turín;
Moritz Schlick fue asesinado por un estudiante perturbado que después ingresó en el partido nazi;
Wittgenstein murió al día siguiente de su cumpleaños. Había recibido una manta eléctrica como regalo de su amiga la señora Bevan, que le dijo: «Que cumplas muchos más»; mirándola fijamente, Wittgenstein replicó: «No habrá más»;
Simone Weil se dejó morir de hambre como muestra de solidaridad con la Francia ocupada durante la Segunda Guerra Mundial;
Edith Stein murió en Auschwitz;
Giovanni Gentile fue ejecutado por partisanos antifascistas italianos;
Sartre dijo: «¿La muerte? No pienso en ella. No tiene sitio en mi vida»; cincuenta mil personas asistieron a su funeral;
Merleau-Ponty presuntamente fue encontrado muerto en su despacho con la cara entre un libro de Descartes;
Roland Barthes fue atropellado por una furgoneta de una tintorería tras reunirse con el futuro ministro de Cultura de Francia;
Freddie Ayer tuvo una experiencia cercana a la muerte, en la que presuntamente vio a los amos del universo, tras atragantarse con un trozo de salmón;
Gilles Deleuze se defenestró desde su apartamento de París para escapar del sufrimiento que le provocaba el enfisema;

Derrida murió de cáncer de páncreas a la misma edad a la que había fallecido su padre de la misma enfermedad;
 Mi profesor, Dominique Janicaud, murió solo en una playa en agosto de 2002 cerca del principio de *le chemin Nietzsche* a las afueras de Niza, tras sufrir un ataque cardiaco mientras nadaba.

La muerte está cerca y se acerca cada vez más. Divertido, ¿verdad?

Mi propio concepto de la muerte es más parecido al de Epicuro y a lo que se conoce como la cura en cuatro partes: no temas a Dios, no te preocupes por la muerte, lo bueno es fácil de conseguir y lo terrible es fácil de soportar. Epicuro escribe en la última de las cuatro cartas que se conservan a él atribuidas:

Acostumbras a pensar que la muerte nos es indiferente. Porque todo lo bueno y lo malo consiste en experiencias sensoriales, y la muerte es la privación de la experiencia sensorial. De ahí que un adecuado conocimiento del hecho de la muerte haga de la mortalidad de la vida un motivo de alegría, no porque añada un tiempo ilimitado a la vida sino porque elimina el ansia de inmortalidad.

El concepto epicúreo de la muerte tuvo una enorme influencia en la antigüedad, como puede comprobarse en la obra de Lucrecio, y fue redescubierto por filósofos como Pierre Gassendi en el siglo XVII. Representa una sub-tradición definida y poderosa en el pensamiento occidental a la que se ha prestado insuficiente atención: cuando la muerte es, yo no soy; cuando yo soy, la muerte no es. Por tanto es inútil preocuparse por la muerte, y la única manera de alcanzar la tranquilidad del alma es eliminar el angustiado anhelo de una vida después de la muerte.

Por muy tentador que resulte, el problema obvio de esta postura es que no consigue aportar una cura para la faceta de la muerte más difícil de soportar: no nuestra propia muerte, sino la muerte de nuestros seres queridos. Las muertes de las personas a las que estamos ligadas por amor son las que nos matan, las

que descosen el cuidadosamente cortado traje de nuestro yo, las que deshacen cualquier sentido que hayamos dado a nuestra vida. Desde mi punto de vista, aunque pueda sonar extraño, sólo en la tristeza llegamos a ser más auténticamente nosotros mismos. Es decir, lo que significa ser uno mismo no consiste en una especie de autoconocimiento engañoso, sino en el reconocimiento de la parte de nosotros mismos que hemos perdido de forma irremediable. Aquí toda la dificultad estriba en imaginar qué tipo de alegría o tranquilidad sería posible en relación con las muertes de las personas que amamos. No puedo prometer una solución a esta cuestión, pero el lector la verá reaparecer, y será objeto de discusión en diferentes apartados más adelante.

Escribir sobre filósofos muertos

He de admitir que escribir un libro sobre cómo mueren los filósofos es una forma realmente extraña de pasar el tiempo. Puede que leer un libro así lo sea aún más. Sin embargo, sí suscita un par de cuestiones fundamentales sobre la forma en que hay que escribir la historia de la filosofía y cómo debe entenderse la actividad de la filosofía.

La dificultad inicial, y en última instancia insalvable, que surge al escribir sobre historia de la filosofía consiste en saber exactamente por dónde empezar. Las más tempranas versiones de la historia de la filosofía que aún se conservan son de un profesor y de su discípulo: el Libro Alfa de la *Metafísica* de Aristóteles, y *Sobre las sensaciones*, de Teofrasto. En ambos textos los filósofos exponen sus propios puntos de vista respecto a las doctrinas anteriores. Por un lado, Aristóteles revisa brillantemente las doctrinas de los filósofos físicos presocráticos, que él denomina *physiologi*, como Tales, Anaxágoras y Empédocles, y sus puntos de vista sobre la causa material de la naturaleza. Por otro lado, Aristóteles dedica una mirada crítica a su maestro, Platón, y a los puntos de vista de los pitagóricos sobre la causa ideal de la naturaleza. Siguiendo un método que se ha convertido en una pauta estándar de la argumentación filosófica, Aristóteles despacha e integra tanto el enfoque materialista como el idealista, antes de introducir su propio concepto de sustancia, que es el núcleo de lo que la tradición posterior denominó «metafísica».

El caso de Teofrasto aporta un ejemplo particularmente conmovedor de la penuria de nuestra situación respecto a la antigüedad filosófica. Su obra *De las opiniones de los filósofos físicos* llegó a los dieciocho tomos y durante la antigüedad fue la principal fuente en lo referente al pensamiento presocrático. Todo lo que se conserva es un fragmento, «Sobre las sensaciones», que no aporta sino una pequeña pero fascinante muestra del conjunto, a través de discusiones sobre la naturaleza de los sentidos en Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y Platón.

Nuestra situación respecto a los restos literarios de la antigüedad es trágica. Como es bien sabido, el archivo de textos antiguos se perdió en su mayoría, cuando por ejemplo una furiosa chusma de cristianos destruyó la mayor biblioteca del mundo clásico en Alejandría a finales del siglo III d.C. Lo único que ha quedado son fragmentos de un todo cuya riqueza era de una magnitud difícilmente imaginable. Es como intentar adivinar el contenido de la Biblioteca del Museo Británico teniendo como muestra un centenar de volúmenes de la colección Penguin Classics.

Mi preocupación en este libro consiste en lo que los eruditos de la filosofía antigua denominan «doxografía», es decir, en el relato de la vida, las opiniones y las doctrinas de los filósofos, y a veces de su muerte. La palabra «doxa» puede significar «opinión» en el sentido corriente de la palabra, pero también puede querer decir «reputación», esto es, la opinión que tienen de uno los demás. Debido a la enorme importancia de la reputación, sobre todo de la reputación póstuma, en la cultura griega «doxa» desarrolla el significado de «gran prestigio» o incluso de «gloria». Este último es un concepto clave para los griegos, y existía la creencia generalizada de que la inmortalidad consistía en la gloria del prestigio de una persona, es decir, en las historias contadas después de su muerte.

Entendida en ese sentido ampliado —que debo confesar que resulta algo idiosincrásico—, la doxografía puede considerarse como un relato del glorioso prestigio de los filósofos, y los doxó-

grafos eran los que escribían las biografías de estas figuras ejemplares. Por ello, el concepto de doxografía es primo hermano de la hagiografía. Desde Sócrates a Spinoza, y desde Hume a Wittgenstein, es interesante ver el mayor o menor parecido que guardan los relatos de las vidas de los filósofos con las de los santos. La diferencia crucial es que los filósofos son ejemplares no por su santidad, sino por la forma en que muestran sus debilidades así como su fuerza. A menudo las vidas de los filósofos son bastante menos beatas y a menudo eso es lo que hace que nos sintamos atraídos por ellos. Se vuelven accesibles a nosotros a través de los insólitos detalles de sus vidas: la predilección de Hobbes por jugar al tenis y por cantar en su dormitorio, la afición de Kant al queso inglés y su horror por el sudor, y las pústulas de Marx.

Mi intención en este libro es mostrar que la historia de la filosofía puede enfocarse como una historia de filósofos que procede a base de recordar ejemplos, a menudo nobles y virtuosos, pero a veces abyectos y cómicos. Como veremos, la forma de morir de los filósofos los humaniza y demuestra que, pese al elevado alcance de su intelecto, tuvieron que jugar con la mano de cartas que les repartió la vida, como cualquiera de nosotros.

«Doxografía» es un neologismo del erudito alemán Hermann Diels, cuya monumental síntesis del género biográfico de filósofos de la antigua Grecia se publicó en latín en 1879, con el título de *Doxographi Graeci* (*Los doxógrafos griegos*). Sin embargo, por razones históricas puramente fortuitas, nuestro principal guía sobre el enfoque «doxográfico» de la historia de la filosofía, particularmente en lo que respecta a la muerte de los filósofos, es Diógenes Laercio, del siglo III.

Lamentablemente, por muy agradable y fácil de leer que resulte su obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, difícilmente podría calificarse de exacta, ni de completa, ni de filosóficamente aguda. Diógenes nos ofrece un recorrido por la antigüedad bastante chismoso, anecdótico y sincrético. A veces es enormemente divertido. Su traductor al inglés, Herbert Ri-

chards, dice con razón que «el hombre era bastante insensato», y Jonathan Barnes y Julia Annas describen las *Vidas* de Diógenes como «chismosas y carentes de ingenio». También es cierto que el autor salpimentó su libro con versos de lo más patéticos, como veremos. No obstante, Richards añade que «el libro es de extraordinario valor para la historia, sobre todo para la historia literaria, de la filosofía griega». Yo considero a Diógenes Laercio una compañía muy amable y me gusta bastante la forma en la que compila los hechos de forma acrítica, sobre todo los de dudosa veracidad y los escandalosos. Mi enfoque también tiende a veces a lo escandaloso. Además contiene algunas anécdotas sobresalientes sobre la muerte de los filósofos.

Diógenes Laercio comienza sopesando la posibilidad de que la filosofía surgiera por primera vez entre los «bárbaros», como los caldeos de Babilonia y Asiria, los gimnosofistas de India, los druidas que vivían entre los celtas y los galos, los tracios como Orfeo, los zoroastrianos de Persia y los egipcios. Sin embargo, el autor se apresura a afirmar que la filosofía levantó el vuelo a partir de los griegos, y «su nombre mismo se niega a ser traducido a lenguas extranjeras o bárbaras». La filosofía habla en griego, pues, y su historia comienza con Grecia, y por tanto con Europa. Ésta se ha convertido en la versión oficial de la historia de la filosofía, que reduce a las fuentes «bárbaras», no griegas y no europeas, a la denominación de «tradiciones de sabiduría», pero no de filosofía propiamente dicha. Según ese punto de vista, la idea de una filosofía comparada no lleva a ninguna parte, dado que no hay nada que comparar con la filosofía griega.

El enfoque de Diógenes Laercio fue emulado en su integridad por el inglés itinerante Walter Burley, o Gualtieri Burlaei, en su *Liber de vita et moribus philosophorum* (*Vida y costumbres de los viejos filósofos*). Probablemente fue escrito en Italia o en el sur de Francia en la década de 1340 y pasó a ser la historia estándar de la filosofía durante varios siglos. John Passmore describe acertadamente el relato que hace Burley de la historia de la filosofía como «libre y poco fiable», aunque sí contiene algunas cu-

riosidades. Por ejemplo, no sólo se pueden encontrar entradas de figuras como Hermes Trismegisto, Esopo y Zoroastro, sino también de Eurípides, Sófocles, Hipócrates y escritores romanos posteriores, como Plauto, Virgilio e incluso Ovidio. Además, curiosamente, Burley señala el origen étnico de la mayoría de los filósofos — «*Thales, asianus*» («Tales, asiático»), «*Hermes, egipcius*» («Hermes, egipcio») — y qué rey judío ocupaba el trono durante la época en que vivieron.

La redacción de la historia de la filosofía fue continuada por Thomas Stanley, en 1687, en su obra magníficamente impresa en tres volúmenes: *Historia de la filosofía, que incluye las vidas, opiniones, actos y discursos de los filósofos de todas las sectas, ilustrada con efigies de varios de ellos*. Efectivamente, las «efigies» son particularmente hermosas y los volúmenes están sembrados de grandes y heroicos grabados de los muertos de la antigüedad. Aunque el modelo de Stanley para su historia de la filosofía sigue basándose en gran parte en Diógenes Laercio —sólo se ocupa de la antigüedad—, hay muchas cosas nuevas. En concreto, hay un largo capítulo final sobre la filosofía caldea («*Chaldaick*»), que se completa con un texto y comentarios sobre los Oráculos de Zoroastro, junto con diferentes observaciones sobre los filósofos de Persia y de Saba.

Como aclara Stanley en la epístola dedicatoria de su *Historia*: «El docto *Gassendus* fue mi predecesor». Se refiere a la obra *De Vita et Moribus Epicuri* (*Vida y opiniones o costumbres de Epicuro*, 1647), de Pierre Gassendi, que es una sobrecogedora y extensa (consta de ocho tomos) defensa de la filosofía epicúrea, contra las infamias y distorsiones de que había sido objeto desde Zenón, los estoicos, Cicerón, Plutarco y de ahí en adelante hasta los Padres de la Iglesia. Para Gassendi la pregunta, de la que yo quisiera hacerme eco, no es tanto «¿qué es la filosofía?» como «¿qué es un filósofo?», que es indistinguible de la pregunta «¿cómo muere un filósofo?».

Según un tal William Enfield de Norwich, la *Historia* de Stanley está escrita en «un estilo tosco y oscuro». Sea cual sea la ver-

dad sobre ello, no cabe duda de que la obra de Stanley queda totalmente eclipsada por la publicación de la *Historia Critica Philosophiae* (*Historia crítica de la filosofía*), de Jakob Brucker, publicada en Leipzig, Alemania, entre 1742 y 1767, que fue la autoridad principal sobre historia de la filosofía en el siglo XVIII. Fue libremente adaptada en versión inglesa por el mencionado Enfield en 1791.

Lo que resulta sorprendente en esta concisa obra es su tratamiento de las diversas tradiciones filosóficas, con minuciosas discusiones iniciales no sólo de la filosofía de los caldeos, los persas, los indios y los egipcios, sino también de los judíos, árabes, fenicios, etíopes, etruscos, de las «naciones del norte», como los escitas o los tracios, y de los celtas (llegando a incluir a los bretones). (Por cierto que la gran virtud de los celtas fue su menosprecio hacia la muerte; Brucker escribe: «No conocemos un pueblo superior a ellos en su magnánimo desprecio por la muerte»).

La idea de que la fuente de la filosofía es exclusivamente griega, y que todo lo anterior a los griegos sencillamente no es filosofía, encuentra su expresión moderna más potente en la obra en seis volúmenes de Dietrich Tidemann, *Geist der spekulativen Philosophie* (*El espíritu de la filosofía especulativa*, 1791-1797). Se trata de una obra que influyó profundamente en gran parte de lo escrito con posterioridad sobre historia de la filosofía, y John Passmore la describe como «la primera historia de la filosofía a la manera moderna». Tidemann deja meridianamente claro en su prefacio que no se va a ocupar de «los caldeos, ni de los persas, ni de los indios», y dictamina que esas tradiciones son o bien poéticas o bien religiosas, pero no filosóficas en sentido estricto. En el planteamiento de Tidemann también encontramos que se minimizan los elementos doxográficos en la historia de la filosofía y que el énfasis se pone, como sugiere el título, en el *espíritu* especulativo de la filosofía que puede expresarse sistemáticamente, más que en la vida particular de los filósofos de carne y hueso.

Ese desinterés por la vida individual se une a la creencia de que la historia de la filosofía progresa de una forma parecida a como lo hacen las ciencias, o por lo menos que las distintas filosofías pueden expresarse de una forma científica allí donde muestran una faceta lógica. Esta idea encuentra su expresión en la obra de Gottlieb Tenneman, *Geschichte der Philosophie (Historia de la filosofía, 1789-1819)*, donde la filosofía es el camino del espíritu científico hacia la verdad. Permítaseme decir que tengo muy serias dudas de que el espíritu de la filosofía pueda separarse del cuerpo del filósofo, y soy profundamente escéptico respecto a la creencia de que la filosofía progrese como lo hace la ciencia.

De un modo decisivo, tanto Tidemann como Tenneman influyeron profundamente a Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía (1833-1836)*. Para Hegel, nada podía ser menos significativo desde el punto de vista filosófico que saber cómo vivió y murió un filósofo, o conocer la naturaleza de sus opiniones, de sus costumbres o de su reputación. La filosofía se define como «su propia época condensada en pensamiento». Por tanto, lo que se expresa en una filosofía es el mundo entero de los griegos, de la Edad Media o de lo que sea. Además, según Hegel, la historia de la filosofía precedente no es tanto una historia de errores como una revelación progresiva de la verdad, una verdad que halla su máxima expresión —adivina, adivinanza— en la obra de Hegel.

Aunque la concepción hegeliana de la historia ha sido frecuentemente objeto de ataques, desde Marx y Kierkegaard en adelante, todavía sigue siendo la forma en que se escribe la historia de la filosofía. La filosofía es una procesión magistral de ideas que avanza de Oriente a Occidente, desde los griegos hasta «nosotros los europeos» o hasta «nosotros los estadounidenses». Es lo que Geoffrey Hartman acertadamente denominó «la occidentalización del espíritu». Pero esa «occidentalización» parece ser también una «optimización». Somos afines a los griegos, pero, de alguna forma, incluso más listos, y gozamos de joyas

intelectuales como la autoconciencia, una lógica propiamente dicha y una ciencia empírica. La filosofía no comienza en un barullo de múltiples tradiciones, sino que nace de una extraordinaria y prístina fuente griega, y por tanto europea.

Decir que esa versión de la historia de la filosofía ha justificado y sigue justificando formas de eurocentrismo es quedarse cortos. En qué medida está justificado o no semejante eurocentrismo respecto a la filosofía es motivo de un amplio debate en el que no quiero entrar directamente en estas páginas. Diré, no obstante, que soy escéptico tanto en lo que concierne al planteamiento eurocéntrico como respecto a los intentos de criticar el lugar privilegiado de la filosofía griega, alegando que la auténtica fuente de la filosofía se encuentra en Persia, en India o en China, y por tanto en Asia, o en Egipto, y por tanto en África. La filosofía no tiene una verdadera fuente, y la virtud de centrarse en la vida y muerte de los filósofos consiste en gran medida en la constatación de que se trata de un asunto complicado, plural, y geográficamente extenso.

El libro de los filósofos muertos es una historia de los filósofos más que una historia de la filosofía. Es una historia sobre cómo afrontaron sus últimos momentos una larga serie de criaturas morales, materiales y limitadas, y si lo hicieron con dignidad o con delirio, con nobleza o con sudores fríos. Mi planteamiento es por tanto diametralmente opuesto al de Hegel. No veo la historia de la filosofía como el despliegue progresivo y lógico del «Espíritu», que culmina al demostrar que tiene su destino en la filosofía occidental del presente. Esto es «occidentalización» como sinónimo de «optimización», que considera irrelevantes los avatares de las vidas de los filósofos. De hecho, hay algo intensamente narcisista en semejante concepto de la filosofía, donde la única función de la historia es sujetar un espejo para que podamos ver nuestro propio reflejo y el de nuestro mundo.

Por el contrario, espero demostrar que la calidad material de las muchas vidas y muertes que examinaremos perturba el movimiento hacia algo así como el «Espíritu» y cuestiona una deter-

minada manera de hacer filosofía. A este respecto, hay algo intensamente arrogante, soberbio incluso, en el desinterés de un filósofo hacia las vidas y muertes de otros filósofos. En un ciclo de conferencias sobre Aristóteles de 1924, Heidegger decía:

La personalidad de un filósofo sólo tiene esto de interés: nació el año tal, trabajó y murió.

Lo que ello revela es una actitud olímpica, divina, hacia la filosofía y hacia la vida. Esta postura es contraria y puede que incapaz de considerar al filósofo como una criatura sujeta a «todos los males que hereda la carne». Desde mi punto de vista, el filósofo que desdeña las vidas y muertes de los filósofos es hostil hacia la individualidad tanto de éstos como la suya propia, hacia su encarnación concreta y hacia su mortalidad. Esto también conduce —como es el caso de Hegel y de Heidegger— a una versión triunfalista y autoensalzadora de la historia de la filosofía que desfigura gravemente el pasado.

Lo que he presentado aquí es un revoltijo desordenado y plural de vidas y muertes que sencillamente no puede ordenarse según un esquema conceptual coherente. Espero que lo que veamos cuando examinemos todas esas muertes no sea sólo nuestro propio reflejo que nos sale al paso a grandes zancadas, sino algo bastante ajeno a nosotros, remoto y apartado, algo de lo que podamos aprender. Y ya es hora de que empecemos.