

LOS FILOSOFOS Y SUS MUJERES

ABELARDO y ELOÍSA - GYÖRGY LUKÁCS e IRMA SEIDLER

HANNAH ARENDT y MARTIN HEIDEGGER

ANTONINO INFRANCA



TopiA

EDITORIAL

COLECCIÓN FICHAS PARA EL SIGLO XXI

En este libro se cuentan tres historias de amor significativas de tres filósofos por tres mujeres; éstas fueron elegidas por su diferencia y su homogeneidad. Por su carácter ejemplar se inicia con Abelardo y Eloísa, en cuya relación se presentan los lineamientos fundamentales para describir las otras relaciones. Luego siguen los vínculos entre György Lukács e Irma Seidler y entre Hannah Arendt y Martin Heidegger.

Prácticamente hasta el final del siglo XIX no hay ningún filósofo de sexo femenino, no existe siquiera la palabra para indicar tal cosa. Y sin embargo no han faltado las relaciones entre los filósofos y las mujeres; analizarlas sirve para juzgar el valor de una filosofía. Se pretende en este texto aplicar un principio fundamental de la Ética de la Liberación: para juzgar un sistema, ya sea éste político, social, económico, cultural, religioso o incluso teórico, hay que ponerse de parte de la víctima de este sistema: sólo desde la perspectiva de la víctima el sistema ofrecerá su cara más auténtica. Puede parecer extraño que un sistema teórico produzca víctimas y, en efecto, los hechos demuestran que no hay una filosofía expresada por una mujer por lo menos por 2.500 años, y sin embargo en este período la filosofía ha surgido, se ha desarrollado, ha muerto y ha renacido de sus mismas cenizas. Los hechos demuestran que los filósofos han marginado intencionalmente a las mujeres del pensamiento teórico, relegándolas al rol de objeto del pensamiento.

La filosofía occidental tiene una doble tradición; por un lado ha elaborado sistemas teóricos como sostén de los sistemas dominantes, por el otro ha expresado formas críticas en relación con esos mismos sistemas dominantes. Este ensayo se ubica en esta segunda perspectiva, reflexionando desde el lugar de las víctimas de los filósofos: las mujeres.

LOS FILOSOFOS Y SUS MUJERES

ANTONINO INFRANCA



Colección Fichas para el Siglo XXI



Diagramación E-book: Mariana Battaglia

Infranca, Antonino

Los filósofos y sus mujeres : Abelardo y Eloisa, Byörgy Lukács e Irma Seidler, Hannah Arendt y Martin Heidegger / Antonino Infranca. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Topía Editorial, 2020.

Libro digital, PDF - (Fichas para el siglo XXI ; 6)

Archivo Digital: descarga

Traducción de: Gabriel Livov.

ISBN 978-987-4025-40-1

1. Sociología de la Cultura. I. Livov, Gabriel, trad. II. Título.

CDD 306

© Editorial Topía, Buenos Aires 2020.



Editorial Topía

Juan María Gutiérrez 3809 3º "A" Capital Federal

e-mail: editorial@topia.com.ar

revista@topia.com.ar

web: www.topia.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

La reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, no autorizada por los editores viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

LOS FILÓSOFOS Y SUS MUJERES

ABELARDO Y ELOISA

GYÖRGY LUKÁCS E IRMA SEIDLER

HANNAH ARENDT Y MARTIN HEIDEGGER

ANTONINO INFRANCA

TopiA
EDITORIAL

Colección Fichas para el Siglo XXI

INDICE

Introducción

La lógica y el amor:
el diálogo entre Abelardo y Eloísa

La obra y el amor:
György Lukács e Irma Seidler

La raza y el amor:
Hannah Arendt y Martin Heidegger

INTRODUCCIÓN

Detrás de todo filósofo, como detrás de cualquier otro intelectual, hay una mujer, ya sea en el ropaje de madre, de amante, de mujer o de hermana, o incluso de simulacro -piénsese en la Beatriz dantesca-y en el caso de los filósofos que a menudo son profesores, también de alumnas. Casi siempre los filósofos piden mucho a sus mujeres, sino todo, casi la vida misma. Las mujeres dan todo, aun la vida, como auténticas madres, y están también felices por haber dado. La simbiosis es perfecta. Y el lector o el espectador de la filosofía, es decir, nosotros, ¿qué rol tenemos frente a este juego? Con Kant podemos decir que, hasta que el mundo no sea “grande y terrible”, hasta cuando no se “trate de trasformarlo”, podemos sólo observar, lo cual no es poco. El mundo de los hombres es dual, está hecho de hombres y de mujeres, pero en realidad es triádico, el tercer elemento se halla representado por la relación recíproca (*Gemeinschaft*, en alemán) entre hombres y mujeres. Como espectadores del mundo (*Weltverseher*) podemos expresar un juicio sobre el mundo, sobre aquello que lo constituye, es decir, las relaciones que lo componen y, entonces, podemos expresar un juicio también sobre la relación entre los filósofos y las mujeres. Prácticamente hasta el final del siglo XIX no hay ningún filósofo de sexo femenino, no existe siquiera la palabra para indicar tal cosa. Y sin embargo no han faltado las relaciones entre los filósofos y las mujeres, analizarlas sirve para juzgar el valor de una filosofía. Pretendo aquí aplicar un principio fundamental de la Ética de la Liberación: para juzgar un sistema, ya sea éste político, social, económico, cultural, religioso o incluso teórico, hay que ponerse de parte de la víctima de este sistema: sólo desde la perspectiva de la víctima el sistema ofrecerá su cara más auténtica. Puede parecer extraño que un sistema teórico produzca víctimas y, en efecto, los hechos demuestran que no hay una filosofía expresada por una mujer

por lo menos por 2.500 años, y sin embargo en este período la filosofía ha surgido, se ha desarrollado, ha muerto y ha renacido de sus mismas cenizas. Los hechos demuestran que los filósofos han marginado intencionalmente a las mujeres del pensamiento teórico, relegándolas al rol de objeto del pensamiento, pero demuestran también que los filósofos han amado, hasta el punto de que muchos sistemas teóricos han sido elaborados por el amor mismo, si bien era el amor por el saber (*philosophía*): amor del saber que iba de la mano del amor por las mujeres, enmascarado como amor por una mujer. Todos los filósofos son guerreros en busca de su propia Ariadna.

En este libro no quiero analizar el problema teórico del amor por las mujeres, sino contar historias, tres historias significativas de amor de tres filósofos por tres mujeres; las he elegido por su diferencia y su homogeneidad, sin pretender haber agotado el catálogo. Sólo narrando historias puede revelarse la verdad, como si estas fábulas fueran mitos: y la narración de estas tres historias se funda sobre todo en las palabras de amor que las tres parejas de amantes se intercambiaron entre sí. No hay palabras reconstruidas, en todo caso hay intenciones claramente expresadas o voluntades enunciadas de forma reveladora. Por su carácter ejemplar he iniciado con Abelardo y Eloísa: en su relación se presentan los lineamientos fundamentales (*Grundrisse*) para describir las otras relaciones. Luego siguen los vínculos entre György Lukács e Irma Seidler y entre Hannah Arendt y Martin Heidegger, los cuales resultan opuestos entre sí y han sido elegidos precisamente por su oposición. Si hubiera habido más espacio y más tiempo a disposición de una investigación más amplia no habrían podido estar ausentes del catálogo Kierkegaard y Regina Olsen o Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, aunque serán temas de investigaciones más o de otros. Las constantes se cifran siempre en torno a la consideración de la mujer como un ser devoto al hombre: ya sea porque ella debe ser una suerte de *ancilla philosophiae*, ya sea porque es llamada a ser compañera del filósofo, que tiene necesidad de su constante presencia para pensar, como si la mujer fuera el objeto del pensamiento, rol noble para la filosofía, mientras que en realidad termina siendo sólo un condimento del pensamiento. En este desplazamiento de la mujer a un rol secundario, compañera de ruta

y no objeto del pensamiento, entonces, el filósofo revela toda la potencia de su pensamiento, en ocasiones también la voluntad de potencia, a menudo la potencia de la voluntad. No hay jamás una verdadera intención, es decir, un entrar en la mujer con la tensión, con la *philia*, entrar en tensión con la mujer; una mujer con un nombre, una identidad, una individualidad irreductible. Se notará a partir de la narración de las tres historias que las mujeres en cuestión, si bien dotadas de grandes personalidades, son borradas en sus personalidades, podrían haber sido cualquier mujer, es más, son la Mujer *tout court*.

Las mujeres son capaces de amar intencionalmente, es decir, de entrar en tensión con el filósofo, de comprender su intimidad, porque han donado su propia intimidad, ellas aman a *ese* filósofo, no aman a la Filosofía o al Hombre. Se donan a él, sufren por él y con él, mueren por causa suya. Los filósofos a menudo se olvidan, pueden recordar momentáneamente, pero luego el olvido cancela el recuerdo de esa mujer, de esa pobre víctima. Ellos aman a la Mujer Filosofía, por ella son capaces de sacrificar a otros seres humanos, de causar víctimas. ¿Pero cuánto vale una filosofía que para ser elaborada ha causado víctimas? Hete aquí que la jerarquía aristotélica de vida práctica y vida teórica se ve invertida: la vida práctica expresa un juicio definitivo sobre la vida teórica. No puede uno dedicarse a la vida teórica, si esta dedicación pasa por encima de la devoción de una mujer hacia un filósofo, o mejor, de un ser humano hacia otro ser humano. Efectivamente, al narrar estas historias me he preguntado frecuentemente: si estos filósofos hubieran pensado que en lugar de una mujer hay un ser humano, es decir, si hubieran pensado en términos de género próximo, ¿habrían seguido adelante tan despreocupadamente con esos sacrificios en los altares de su obra? La pregunta suscita otra aun más fundamental: ¿qué es la mujer para un filósofo? No tengo respuestas a esta pregunta o sólo otras preguntas: si un filósofo piensa en términos de proximidad, ¿entonces las cosas más próximas adquieren más sentido? ¿La mujer, entonces, en el fondo, le resulta lejana? ¿O es lejana respecto del pensar? ¿Pero cómo puede considerarse lejana la pasión de una mujer por un hombre? A los lectores dejo la ardua respuesta. Éste es un libro de filosofía y, en cuanto tal, es un libro lleno de preguntas.

Aquí narramos historias apasionadas, o mejor, historias de pasiones, de pasiones profundas, o pasiones por el pensamiento o simplemente por un hombre. Como filósofo, pienso que la pasión por otro ser humano es la pasión más noble. La solidaridad es la salida de la soledad, mientras que el filósofo para pensar busca la soledad y termina por dar soledad a quien, la mujer, querría ofrecer solidaridad, dado que su amor a menudo se rechaza en nombre de la dedicación a la obra. Y sin embargo la verdadera obra se halla al servicio de los otros y, en efecto, los filósofos se dedican al servicio de la humanidad, a pesar de lo cual dejan morir al ser humano individual que les está más cerca, la mujer que los ama, que sufre con ellos, que vive la pasión en primera persona, en carne propia y en carne viva. Los filósofos se hallan hasta tal punto comprometidos con el pensar en términos de universalidad que pierden el sentido de los seres más próximos, incluso hasta del prójimo. Al final descubrimos una contradicción profunda entre amor y filosofía, como si la sabiduría no pudiera convivir con ello. Quizás no puede hacerlo la sabiduría, entonces sería necesaria la sensatez. ¿Pero qué es la sensatez? Encontraría la respuesta en otra historia, que resulta superfluo contar: la sensatez es la que Sócrates muestra junto a la terrible Xantippa. Sólo que en el momento de la muerte, Sócrates pide a las mujeres que se alejen porque su dolor no es índice de sensatez, porque no es aceptación pasiva del destino. Sócrates quiere permanecer con los hombres y discutir con ellos de la muerte. Platón, también por esto, escribió que era “el mejor de todos nosotros”. Nosotros modernos, más sensatamente, pedimos tener junto a nosotros, en el momento de la muerte, a las mujeres con las cuales hemos compartido la vida.

En las tres historias el carácter trágico o simplemente dramático se halla siempre presente, como demostrando el hecho de que un filósofo se relaciona con las mujeres por aquello que es, es decir un hombre, varón, que busca en la vida práctica un acabamiento de la vida teórica, a menudo lo busca sin sentido alguno de responsabilidad, de *communio sponsio*, peso común entre vida práctica y vida teórica y, entonces, sucede que las mujeres que se topan con este “destino” pueden transformarse en las víctimas del sistema teórico de estos filósofos. Alguna vez los filósofos han visto una contradicción incolmable entre vida

teorética y vida práctica, otras veces han subordinado la vida práctica a la teorética. Raramente ambos estilos de vida no se han cruzado, quizás las únicas excepciones sean Kant y Spinoza. Normalmente el amor ha sido una esfera en la cual los filósofos han hecho algo así como relajarse, olvidando haber sido autoelegidos como intérpretes de la realidad, del ser, de la verdad, de la historia, del mundo o simplemente de Dios. Y sin embargo frente a las mujeres emergen de golpe todas las contradicciones o las debilidades de su sistema teorético. No creo que deba excluirse a la mujer de un sistema teorético, o mejor dicho que un sistema teorético para ser definido tenga necesidad de la exclusión de la mujer; si así fuera, ese sistema teorético tendría un escaso valor, porque prácticamente se funda sobre la exclusión. Si un sistema teorético se halla en busca del consenso, ¿cómo puede fundarse sobre la exclusión? Deber del autor de un sistema teorético es, entonces, el de buscar un consentimiento, un compartir el propio sistema teorético, a partir del cual se puede ya ofrecer un primer juicio de valor sobre ese sistema.

Naturalmente es ésta una nueva tradición de pensamiento, es la inversión del principio mismo de la filosofía occidental que se funda sobre la *arché*, que además de “principio” significa también “dominio”. La filosofía occidental tiene una doble tradición, por un lado ha elaborado sistemas teoréticos como sostén de los sistemas dominantes, por el otro ha expresado formas críticas en relación con esos sistemas dominantes. Sobrevendrían, entonces, las ganas de decir que los primeros son la concepción machista de la filosofía, y los segundos su concepción femenina. Si el fundador del criticismo, Kant, escribió que el “matrimonio es un contrato para el uso de los órganos genitales del otro”, es también cierto que no se casó jamás y que no tuvo jamás una historia de amor. Su coherencia fue completa, sólo que estéril. Hemos llegado a vivir en una época en que la filosofía puede ser finalmente pasión plena y completa, pasión por el hombre, por la mujer, por la víctima, por un mundo sin víctimas. Si queremos dar un futuro a la filosofía, entonces debemos sostener su concepción femenina, y para llegar a ello comencemos por pensarla desde el lugar de las víctimas de los filósofos, las mujeres. Si como hombres no podemos pensar “femeninamente”, entonces interroguemos a las filósofas y escuchemos de ellas cuánto

valen los sistemas teóricos masculinos. En razón de que hoy las mujeres comienzan a pensar en primera persona, puede iniciarse a juzgarse el valor de un sistema teórico a partir de cómo su fundador se ha relacionado con las mujeres. Por otra parte, ¿no fue quizás Marx quien nos invitó a expresar un juicio sobre una sociedad analizando cuáles son dentro de ella las relaciones entre hombre y mujer? Desde este punto de vista, entonces, éste es un libro *marxista* en el sentido literal del término.

LA LÓGICA Y EL AMOR: EL DIÁLOGO ENTRE ABELARDO Y ELOÍSA

En el curso de los siglos, la relación amorosa entre Eloísa y Abelardo ha fascinado a numerosos intelectuales, independientemente de las épocas y de las culturas¹; a pesar de las diferencias de juicio, que dependen de la época en que estos excepcionales lectores vivían, todos los intelectuales que se interesaron por esta relación amorosa reconocieron allí un claro carácter de sufrimiento y de infelicidad por parte de ambos amantes.

Petrarca se cuenta entre los más cercanos temporalmente a la época en que vivieron los amantes, y lo afectó la soledad de dos almas que no pueden reencontrarse más que en la vida ultramundana: de este modo la vida humana se ha sacrificado por un mayor bien futuro, no ya carnal. Voltaire, por su parte, lloró frente a tanto sufrimiento causado por una época opresiva como la Edad Media, atribuyendo a la ideología dominante de aquel tiempo la causa de la infelicidad de Eloísa y Abelardo. El ánimo de Rousseau se llenaba de indignación ante los sufrimientos padecidos por Eloísa y, al mismo tiempo, de exaltación por su cultura, hasta elevarla a modelo de una futura mujer libre, alterando por cierto algunos de los rasgos típicos de la humanidad de Eloísa, pero teniendo, sin embargo, la genial intuición de que Eloísa no era una mujer que se

1 También el cine y la literatura realizaron apropiaciones de esta historia de amor. La última producción literaria sobre la relación entre Abelardo y Eloísa es la novela de Eugenio Valeriani, *Significanza. Abelardo ed Eloisa, storia di un amore invincibile*, Milano, Italia letteraria, 1995, pp. 248. Cfr. las valiosas pp. 142-143, en las cuales Valeriani ha querido representar a ambos amantes de modo tal que, estando separados en el espacio, se hallan unidos en el recuerdo recíproco, al menos una vez al día, momento del ocaso del sol. En estas páginas Valeriani evoca el concepto agustiniano del tiempo y del espacio.

había anticipado sólo a su propio tiempo, sino también a la época del mismo Rousseau. Victor Cousin vislumbró allí la manifestación de un espíritu del tiempo. Alexander Pope vio en Eloísa el perfecto modelo de una tragedia de amor, pero se atrajo los dardos polémicos de Herder, que notó en ella un espíritu pagano, prototípico del que terminaría siendo la sensibilidad humanista. Feuerbach vivió incluso una historia de amor muy similar a la de Abelardo. En resumen, cada intérprete ha hallado en los infelices sucesos de ambos amantes el reflejo de su propia época, y no del momento efectivamente vivido por ellos, aun si en cada interpretación no faltan perfiles y elementos que son parte de la historia.

Unánime es también el reconocimiento de la historia como un paradigma de relación amorosa entre dos personalidades excepcionales. No hay dudas de que hoy conocemos mejor la Edad Media de como la conocieron Voltaire, Rousseau, Cousin, Pope, Herder o Feuerbach, no por otra cosa que porque esta época no hace ya surgir en nosotros ningún sentimiento de empatía, positivo o negativo. Pero también en nuestra época, los intelectuales han apreciado en la historia un reflejo de nuestra actual concepción del amor, hasta el punto de que la simpatía se desplaza más hacia Eloísa que hacia Abelardo, visto más como un varón opresor que como el gran filósofo que fascinó a la inteligente y culta muchacha, y que supo sacar provecho de las fecundas observaciones que ella formuló acerca de sus teorías.

Entre todos estos intelectuales, Petrarca cuenta con una indudable ventaja debido a dos órdenes de razones: está más cerca de la época y es, además, un poeta. En efecto, la historia es profundamente poética y por lo tanto es bella², casi modelo de episodios amorosos análogos de

2 Recuerdo que Etienne Gilson, en su maravilloso libro sobre Eloísa y Abelardo, reproduce el juicio de un monje benedictino acerca de la autenticidad de las cartas: “Es imposible que no sea auténtico, es demasiado bello” (E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, tr. it. G. Cairola, Torino, Einaudi, 1970, p. 17 [Hay trad. cast., *Eloísa y Abelardo*, Navarra, EUNSA, 2004]). De este modo, la belleza es garantía de autenticidad para este desconocido, aunque agudo, benedictino, y también para Gilson, que por su parte ha transformado su ensayo científico en una obra maestra de estilo literario. La tesis de Gilson me ha convencido por su breve e incisiva argumentación: sólo seres humanos que hayan sufrido efectivamente pueden escribir cartas tan conmovedoras como

otros filósofos, digna de ser puesta al nivel de la invención dantesca de Paolo y Francesca. Por cierto, esta ficción poética anticipa un carácter esencial, el interés atípico para la época de una mujer hacia la cultura: así como Eloísa, también Francesca ve en el libro una forma de liberación y emancipación de la mujer. Las cartas de Eloísa, por otra parte, anticipan muchos temas del Humanismo y del Renacimiento, y son decididamente más modernas que la época en que fueron redactadas y puestas sobre el papel; signo evidente de la madurez de quien las escribió y del hecho de que las víctimas de la injusticia y de la opresión, por la condición en que se encuentran actuando, desarrollan conceptos que se anticipan a sus tiempos.

Por su belleza, la relación entre Abelardo y Eloísa se mostró a los ojos de muchos lectores de los siglos pasados tan paradigmática que terminó pareciendo inauténtica, ideada a propósito por uno solo de ambos amantes, unánimemente superpuesto sobre el perfil de Abelardo, hombre, intelectual de prestigio. Quienes niegan la autenticidad de las cartas de Eloísa en realidad revelan con sus dudas una incapacidad de admitir que una mujer de la Edad Media podía escribir palabras y expresar sentimientos tan sublimes sobre la propia experiencia amorosa. Se trata de estudiosos que se encuentran todavía ligados a formas de dominio arcaicas, superadas por la moderna historiografía, que ya no impugna la autenticidad de las cartas de Eloísa³, sobre la base de

las de Abelardo y Eloísa, ninguna ficción literaria puede superar a la realidad de los sentimientos vividos. A quien no le bastara la belleza como categoría de juicio en torno a la autenticidad, señalo el análisis de Cesare Vasoli al respecto: cfr. C. Vasoli, "Introduzione" a Abelardo y Eloísa, *Lettere*, a cura di N. Cappelletti Truci, Torino, Einaudi, 1982, pp. VII-XLVIII.

3 Las investigaciones de diversas estudiosas han contribuido a echar luz sobre Eloísa y sobre las mujeres medievales, aquí me he servido de los ensayos de Regine Pernoud -en particular, R. Pernoud, *La donna al tempo delle cattedrali*, tr. it. M. G. Cecchini, Milano, Rizzoli, 1986:1990, pp. 284 [Hay trad. cast. de M. Vasallo, *La mujer en el tiempo de las catedrales*, Santiago, Andrés Bello, 1999]- y de María Teresa Beonio Brocchieri. Reenvío también al volumen colectivo *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. XXVI-195. El último ensayo aparecido, el de Guy Lobrichon, (*Eloisa. Abelardo, l'amore, il sapere*, tr. it. A. Piovanello, Roma, Donzelli, 2005), aporta la noticia de la existencia de un testigo de los sucesos, Guillermo Godel, que en una crónica contemporánea ha registrado la historia de amor entre Abelardo

una nueva y más completa aproximación a la Edad Media y al rol de la mujer en esa época. Este rechazo revela también la dificultad de aceptar la idea de que una mujer, por lo demás medieval, tan ligada a las cosas del mundo como aparece Eloísa, pueda haber alcanzado las cimas de una espiritualidad viva, concreta, mundana, en tan neto contraste con la espiritualidad mística de Abelardo, el hombre, portador del elemento dominante: la razón y la fe. Se trata, así, de un juicio no sólo sobre la época medieval, sino también, como se ha dicho más arriba, a propósito de muchos ilustres y famosos lectores del epistolario, de un juicio de nuestra época sobre sí misma. Aun hoy persisten formas de dominio y de exclusión sancionadas por interpretaciones y teorías científicas.⁴

Por mi parte no considero como un problema la autenticidad de las cartas, por diversos motivos: a) por lo sostenido por Etienne Gilson, es decir, por su belleza; b) porque Petrarca, que leyó el carteo casi dos siglos después, tuvo entre sus manos un manuscrito de fecha más antigua que la de su época, de lo contrario él mismo no lo habría considerado auténtico; c) otros contemporáneos de los amantes nos ofrecen testimonios que confirman la estatura intelectual de Eloísa, lo cual permite reconocer como auténticas sus bellas y profundas observaciones espirituales sobre la relación amorosa o las anotaciones históricas contenidas en sus cartas.⁵ Una parte de los estudiosos, aun aceptando

y Eloísa.

4 En este sentido, estoy de acuerdo con lo sostenido por I. Pagani, “Epistolario o dialogo spirituale? Postille ad un’interpretazione della corrispondenza di Abelardo e di Eloisa”, cit. en P. Abelardo, *Dialettica dell’amore*, a cura di P. Cereda, Casale Monferrato, Piemme, 2000, pp. 20-21.

5 Reproduzco un ejemplo paradigmático de todos los testimonios de contemporáneos de Eloísa y Abelardo: “recién había entrado yo en mis años de juventud cuando me llegó la noticia, no de tu fervor religioso, sino de tus renombrados y loables estudios. En aquellos años yo escuchaba hablar de que había una mujer que, aun no estando todavía desligada de las ataduras del mundo, se entregaba totalmente a la ciencia literaria, algo rarísimo, y, en este caso particular, al estudio de la sabiduría profana, sin que nada, ni los deseos del mundo, ni sus vanidades, ni sus placeres, pudieran distraerla del loable propósito de aprender las artes liberales. Así, mientras todo el mundo, entorpecido por una mezquina indiferencia, rehuía de estos ejercicios y la sabiduría no sabía ya donde posar los pies -y no digo ya entre las mujeres, para las cuales estaba completa-

la autenticidad de las cartas, ha planteado el problema de su *carácter genuino y virtual*, que sin embargo, a mi juicio, no modifica la sustancia de las cartas.

Un buen motivo por el cual volvemos hoy a leer este epistolario reside en su *valor documental*,⁶ es decir en el hecho de que, aun habiendo sido escrito en el siglo XII, constituye el documento *arqueológico* de un enfrentamiento entre dos almas tan distintas entre sí, hasta el punto de que no podemos pensar que un solo autor haya podido escribir todo el epistolario, a menos que sólo un genio literario de la época, por cierto del todo desconocido, lo haya redactado.⁷ Las cartas son también el documento de un diálogo entre Hombre y Mujer y entiendo por

mente prohibida, sino que tampoco entre los hombres-, tú, con esa excepcional pasión por los estudios, te destacaste por sobre todas las mujeres y casi superaste a todos los hombres” (Carta de Pedro el Venerable a Eloísa, en Abelardo, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo a Eloisa*, tr. it. F. Roncoroni, Milano, Garzanti, 1983, pp. 423-424. De ahora en adelante se abreviará como *Storia*, pero recuerdo que las cartas de Eloísa son las de número par, es decir la II, la IV, la VI y así sucesivamente). Pero cfr. también las cartas de Ugo Metello a Eloísa en Abelardo ed Eloisa, *Lettere*, a cura di N. Cappelletti Truci, cit., pp. 314-31. [Nota de la traducción: existe una versión castellana del epistolario realizada por R. Santidrián, *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid, Alianza, 1993; de todos modos, preferimos traducir directamente del italiano, en primer lugar porque dicho epistolario está incompleto y no reproduce todos los documentos que aparecen en la versión italiana; pero fundamentalmente porque la traducción castellana presenta opciones interpretativas bastante diferentes de la versión italiana con la cual trabaja sus argumentos el autor].

6 El valor documental se halla en el mismo nivel que el valor simbólico, del que habla Pernoud: “Esta historia aparecerá entonces en su *valor de signo*. De hecho, no nos podemos engañar: si esta historia se transmitió con tanto fervor de generación en generación, hasta el punto de que cada una la ha investido según el propio gusto y mentalidad, quiere decir que contaba para todos con un específico *valor de signo*. Los nombres de Eloísa y Abelardo, indisolublemente ligados, evocan el tipo de relaciones interpersonales en el interior de la pareja; más allá de esta interpretación inmediata, no es excesivo encontrar en ella el símbolo de los vínculos entre la razón y la fe, que resultan significativos para toda persona individual” (Regine Pernoud, *Eloisa e Abelardo*, tr. it. C. Marabelli, Milano, Jaca Book, 1991, p. 202 [Hay traducción castellana, *Eloísa y Abelardo*, Madrid, Espasa Calpe, 1973]).

7 P. Von Moos habla de “un imaginario socio-espiritual” (P. Von Moos, “Post-festum” en *Petrus Abaelardus (1079-1142)*, cit. en P. Abelardo, *Dialettica dell'amore*, cit., p. 18).

“arqueo-logía” lo que sostiene Enrique Dussel al respecto, esto es el estudio y el análisis del principio o del sistema dominante, comprendiendo *arché* en su significado de “dominio”, además de “principio”.⁸

En el caso de Eloísa y Abelardo debe tenerse en cuenta el rol fundamental y dominante de la negación que Abelardo ha operado respecto de la naturaleza femenina de Eloísa. Sin la comprensión de esta negación se escapa el sentido de la infelicidad de todo su epistolario, que es el único documento directo que tenemos de los sucesos. Quiero analizar esta negación para mostrar que Eloísa, en tanto ser negado, pero a la vez interpelante, ha obligado a su interlocutor a entretener con ella una relación cara-a-cara. Sostiene Dussel: “El ‘rostro’ (persona) del Otro es la primera relación de alguien con el mundo, con la pretensión de no ser, precisamente, un objeto. El rostro es la presencia privilegiada de la carne, del Otro como eventual cosa real, libre, concreta. En realidad no hay constitución del Otro como objeto sexualizado, si no hay más precisamente y realmente una pro-puesta al Otro de sexualizar la relación”.⁹ El tipo de relación que Eloísa *pro-pone*, pone enfrente, de Abelardo es precisamente la sexualización, un vínculo ligado a la diferencia sexual y, entonces, sustancialmente carnal y corpóreo y por esto no negador, sino antes exaltador del Otro.

Por cierto que Abelardo no interpretó la relación de este único modo: vio inicialmente a Eloísa como un simple objeto de conquista y satisfacción sexuales, respetando de este modo los cánones de una época, en la cual las relaciones entre hombre y mujer se inspiraban en los principios del dominio del uno sobre la otra. Georges Duby describe esta época, recordando que “esta Edad Media es decididamente masculina. En efecto todos los discursos que me aportan informaciones

8 Cfr. Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana. Arqueología latinoamericana*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1980, pp. 175.

9 E. Dussel, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1990, p. 66. Dussel utiliza el término latino “persona”, que significa también “máscara”, “carácter”, “cualidad”, “dignidad”, “estado”, “condición”; En la *Teología del Bien supremo*, Abelardo afronta el problema del cara-a-cara, pero en relación con la visión de Dios que proporciona suprema felicidad, cfr. P. Abelardo, *Teología del sommo Bene*, Libro II, 20, a cura di M. Rossini, Milano, Rusconi, 1996, p. 111.

son discursos sostenidos por hombres, convencidos de la superioridad de su sexo. Oigo hablar su voz. Sin embargo, los escucho aquí hablando ante todo de su deseo y luego de sus mujeres. Tienen miedo de ellos mismos y, para darse ánimo, las desprecian. Pero tengo que contentarme con este testimonio, deformado por la pasión, de los prejuicios, de las reglas de juego del amor cortés. Me preparo a servirme de ello. Quisiera, en efecto, descubrir la parte escondida: lo que concierne a la mujer”.¹⁰ Al hacer mías las palabras de Duby, agrego que en el caso de Eloísa tenemos las palabras de una mujer, y es suficiente escucharlas en su sinceridad y no dudar de su autenticidad.

Los estudiosos del carteo Abelardo-Eloísa que no creen en la autenticidad de las palabras de Eloísa niegan la identidad de esta mujer, la niegan en la misma medida en que la negó Abelardo, perpetuando una forma de ocultamiento de quien es excluido del sistema dominante, por ser considerado inferior por naturaleza. En realidad, negando la identidad de Eloísa, éstos ocultan también la identidad de Abelardo.¹¹ En efecto, el carácter real de los dos protagonistas de la historia y sus identidades tanto intelectual como sentimental pueden comprenderse sólo en el interior de su relación, donde emergen las más ocultas inti-

10 G. Duby, *Medioevo maschio. Amore e matrimonio*, tr. it. M. Garin, Milano, Mondadori, 1996, p. VII.

11 Los estudiosos han confundido hasta el hartazgo los datos personales de la identidad de Abelardo. Tomemos por ejemplo el caso de su lugar de nacimiento. Casi todos los biógrafos coinciden en que se trata de Palais, o Le Palais, o Le Pallet o Pallet. Pero Le Palais se encuentra sobre la isla de Belle-Ile, cuya colocación geográfica no corresponde a la descripción dada por el mismo Abelardo (“ocho millas al este de Nantes”). Habría sido suficiente consultar un atlas para evitar perseverar en este error, que probablemente se ha transmitido de autor en autor, sin que nadie haya tenido el tiempo de verificar lo que estaba escribiendo, apelando a tan vulgar instrumento científico como lo es un atlas. Pero de este modo se lleva adelante la investigación científica. Las únicas dos fuentes exactas son Nada Cappelletti Truci, “Nota biografica in Abelardo ed Eloisa”, *Lettere*, cit., p. XLIX y Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, “Introduzione” a P. Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un giudice e un cristiano*, tr. it. C. Trovò, Milano, Rizzoli, 1992, p. 29 –pero la misma Fumagalli Beonio Brocchieri es imprecisa en otros textos anteriores, como su *Introduzione a Abelardo*, Bari, Laterza, 1974, p. 99. En efecto, Abelardo nació en Pallet, pequeño barrio en la comuna de Vallet, a una docena de kilómetros al este de Nantes.

midades: en los pliegues de su alma se revela la sinceridad de los sentimientos y de las intenciones, hasta el punto de que por fuera de esta relación amorosa, muy poco podemos deducir de la personalidad de Abelardo y nada de la de Eloísa. Eloísa se halla tan ligada a su relación con Abelardo que ella vive casi enteramente adentro de la relación y su vida no habría tenido eco alguno sin el tormentoso amor por Abelardo.

Abelardo, por su parte, era ya un famoso filósofo antes de conocer a Eloísa, es más, no se habría cruzado con ella, no habría sido admitido junto a ella, como maestro, si no hubiera sido ya uno de los intelectuales más notables de Francia. Puede objetarse que no es muy relevante el carácter individual en la obra de un filósofo, pero de este modo se pone en discusión uno de los pilares de la filosofía contemporánea, es decir el valor de la experiencia vivida (la *Erlebnis* husserliana) en la teorización de un filósofo. En el caso de Abelardo, su historia de amor con Eloísa tuvo tales efectos devastadores en el cuerpo, en la carrera académica y en la existencia misma que resulta imposible negar su influjo también sobre su pensamiento. Eloísa fue un estímulo imposible de dejar de lado en su misma evolución teórico-intelectual.

La relación individual entre Abelardo y Eloísa, por un lado, y el contexto social e ideológico en el cual se desarrolló su vida, por otro lado, pueden encuadrarse en el esquema que Arnold Hauser ha usado a propósito del vínculo social e individual en el arte: “El retorno de lo individual a lo social no cuenta con un término definido tal como el regreso de lo social a lo individual. En ambas direcciones subsiste al final un último resto, inexplicable y, desde el punto de vista opuesto, inalcanzable”.¹² Mi intención es la de acercarme a este *quid* inexplicable e inalcanzable, porque no puede excluirse el hecho de que la ideología del tiempo influenció el curso de los hechos en la relación Eloísa-Abelardo, pero al mismo tiempo su relación no careció de efectos sobre el curso de la historia, en la medida en que una personalidad puede influir sobre el gran curso del tiempo colectivo, hasta revelar lo nuevo, hasta facilitar su nacimiento.

Para una mayor comprensión por parte del lector resumo los

12 A. Hauser, *Le teorie dell'arte*, tr. it. G. Simone, Torino, Einaudi, 1979, p. 168.

momentos esenciales de la historia de amor entre Abelardo y Eloísa. Encontramos a Abelardo a los 37 años, en 1114, como profesor de lógica y de teología en París. Allí conoce a Eloísa (1116), joven de 17 años, ya conocida por su cultura y su belleza, es cautivado y diagrama un plan para seducirla: convence al tío de ella, el canónico Fulberto, de hospedarlo en su casa: Abelardo le pagaría al tío dando clases de lógica a su sobrina Eloísa, que vivía precisamente con Fulberto. Eloísa no se resiste al encanto intelectual de Abelardo y de su relación nace un niño, Astrolabio, que Abelardo confía a su hermana, que vive en Bretaña. Para reparar el daño hecho a Fulberto, Abelardo se casa secretamente con Eloísa, pero luego la abandona. Fulberto, para vengarse, lo manda castrar por dos sicarios. Abelardo, entonces, decide retirarse a un monasterio, donde toma los hábitos (1119), obligando también a Eloísa a que dé el mismo paso. Luego de 11 años durante los cuales ambos no tienen contacto alguno, Eloísa logra leer la carta de Abelardo, conocida bajo el título de *Historia de mis desgracias*, y le escribe. Ambos retoman su relación, primero de forma epistolar y luego vuelven a verse, cuando Abelardo confía a Eloísa la dirección del convento de Paracleto, que él mismo ha fundado. Abelardo abandona definitivamente a Eloísa y luego de varias vicisitudes, entre las cuales figura una condena de herejía, muere en Cluny (1142). El cuerpo es enviado a Eloísa, que lo sepulta en Paracleto. Luego de muerta (1164), también Eloísa sería sepultada en la misma tumba.

En la *Historia de mis desgracias*, Abelardo nos describe su intención primera en relación con Eloísa con las siguientes palabras: “encontrando en ella todas las cualidades que suelen atraer a los amantes, pensé iniciar con ella una interesante relación: tenía entonces una fama y un encanto tales que, aún considerando mi joven edad, no temía recibir el rechazo de cualquier mujer a la que me hubiera dignado a ofrecer mi amor. Por otra parte estaba convencido de que la muchacha habría accedido de muy buen grado a mis deseos, dado que la sabía culta y apasionada por los estudios literarios”.¹³ Las intenciones de Abelardo son las de un hombre de su tiempo, por lo demás, consciente de su propio valor. En el fondo, Abelardo usa sus propias armas (cultura, inteligencia, fama)

13 P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., Carta I, pp. 21-22.

como un caballero usaría su espada. Se trata de una característica típica de Abelardo el uso de metáforas “bélicas”, hasta el punto de considerar el estudio como un instrumento para destruir al adversario de turno, en particular, a sus ex-maestros, Guillermo de Champeaux, Pedro Roscellino, Anselmo de Laon y sus interlocutores filosóficos y teológicos, Bernardo de Clairvaux, Guillermo de Saint-Thierry y Godofredo de Chartes. Su itinerario intelectual se halla jalonado de batallas intelectuales, cercanas incluso al enfrentamiento físico, su lenguaje hace uso a menudo de términos militares,¹⁴ reflejo de la cultura de la época, del ambiente familiar (su padre era un hombre de armas) y del sentido de superioridad respecto de otros intelectuales, que demostraba en base a sus dotes intelectuales. En definitiva, Abelardo se nos aparece como arrogante, seguro de sí, intransigente, hasta intolerante.

Un documento interesante para el asunto que nos ocupa, aun si de dudosa autenticidad, es la carta de Folco a Abelardo. Tal como recuerda Roncoroni, el único punto de contraste con la autopresentación de Abelardo en la *Historia* es la referencia a la “ávida rapacidad de las meretrices [que] te sacaban todo”.¹⁵ Abelardo, por su parte, subraya su propia castidad antes de conocer a Eloísa. En realidad tal castidad parecería estar en contraste con la intrepidez, destacada anteriormente, en la conquista del objeto de amor, dado que un hombre y, además, un intelectual, llegado al umbral de los cuarenta años en completa castidad, habiendo transcurrido su existencia hasta ese momento entre los libros, presumiblemente habría debido ser menos arrojado al dedicarse a la conquista de una mujer mucho más joven que él. La audacia

14 El mismo Abelardo afirma: “Entre todas las disciplinas filosóficas prefería las armas de la dialéctica, por sus agudos razonamientos, puedo decir que he cambiado las armas de la guerra por estas armas y que he preferido las victorias en las disputas filosóficas a los triunfos militares” (*Idem*, Carta I, p. 8).

15 *Idem*, Carta de Folco a Abelardo, p. 455. Abelardo, por su parte, afirma: “yo no había podido soportar la idea de frecuentar inmundas prostitutas” (*Idem*, Carta I, p. 20). Las dos afirmaciones, inconciliables, se excluyen mutuamente a menos que Abelardo mande la *Historia* a su calumniador directo precisamente para reafirmar su propia versión de los hechos. Folco, tal como sostiene Gilson, reproduce noticias genéricas tomadas de la opinión popular, quizás provenientes de historias de goliardos, que muy probablemente suscitó el episodio de la castración de Abelardo.

de Abelardo es comprensible bajo la sola condición de que estuviera enamorado de Eloísa, cosa que en efecto él confiesa¹⁶ y que se encuentra documentada a su vez por la enorme cantidad de canciones de amor que compuso para ella y por el cansancio que sintió en relación con la actividad pedagógica y reflexiva,¹⁷ durante el período que duró su historia de amor.

En ese momento Abelardo, que quizás ha descubierto por primera vez los placeres del sexo, pero seguramente por primera vez se ha enamorado, vive muy carnalmente su experiencia, tal como la misma Eloísa revela: “Los sentidos y no el afecto te han unido a mí. La tuya era atracción física, no amor, y cuando el deseo se apagó, con él desaparecieron también todas las manifestaciones de afecto con las que intentabas llevar a cabo tus verdaderas intenciones”.¹⁸ Las palabras de Eloísa son admonitorias, y revelan lo que ella pensaba respecto de la naturaleza de los sentimientos de Abelardo. Estas palabras no le reprochan la atracción física, sino que antes se dirigen hacia la extinción de los sentimientos, que se encuentra en el origen de la desaparición de la atracción sexual. De golpe, en un mismo movimiento, Eloísa ha perdido a su amante en el sentido más completo del término, sexual y sentimentalmente. Comprendemos de este modo el sentido de la “sexualización”

16 “Totalmente llevado por el amor de esta muchacha, estudié el modo de acercarme a ella” (*Idem*, Carta I, p. 22).

17 “Cada vez tenía menos tiempo para mis estudios de filosofía y dejaba de lado la escuela. Ir a cursar o permanecer en la escuela se me hacía muy penoso, e incluso laborioso, porque dedicaba las noches a las vigiliass amorosas y el resto de la jornada a estudiar” (*Idem*, Carta I, p. 23). Vilela ha visto en la distracción de Abelardo los caracteres de su concepción cortés del amor: “Según esta versión idealista y romántica del amor, la gloria o grandeza moral del amante consistía precisamente en ser derrotado por la resistencia de la mujer amada. Si, por el contrario, se veía triunfante, terminaba cayendo de su noble pedestal: ya dejaba de ser un héroe. Fue precisamente esto lo que le aconteció a Abelardo. Una vez conquistada su mujer, entra en franca decadencia, principalmente ante sus propios ojos y los de sus discípulos” (Orlando Vilela, *O drama Heloisa-Abelardo*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1986, pp. 71-72).

18 P. Abelardo, *Storia*, cit., Carta II, p. 92. Eloísa le reprocha a Abelardo haber puesto en el mismo plano sexo y amor (Cfr. M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, “Eloisa, l’intellettuale”, en *Medioevo al femminile*, cit., p. 124).

de la relación que la mujer *pro-pone*, coloca frente a su amante.

Eloísa puede declararse al mismo tiempo culpable e inocente, culpable por las consecuencias, inocente por las intenciones.¹⁹ En el pasaje precedente y en otros Eloísa se refiere explícitamente a la ética de la intención del mismo Abelardo, que había fijado una precisa distinción entre virtud y pecado: “La virtud consiste en la voluntad buena, del mismo modo que el pecado consiste en la voluntad malvada”.²⁰ Eloísa, por lo tanto, usa los mismos argumentos de Abelardo contra él mismo, lo cual revela dos elementos fundamentales de la historia: la incongruencia de la acción de Abelardo respecto de sus mismas teorías y el hecho de que los dos amantes, en el momento de su separación, no discutieron en torno a este punto esencial de su relación, o si hubo alguna discusión, Eloísa no la consideró exhaustiva, tanto que a más de diez años de distancia de ese momento, Eloísa reafirma sus tesis frente a Abelardo. Eloísa se comporta como la víctima de Abelardo, víctima que cuenta con su única arma argumentativa al poner a su dominador frente a sus propias contradicciones, con la esperanza no de hacerle cambiar de posición, sino al menos de hacerle cambiar el juicio sobre ella y de aceptarla como interlocutora, es decir que quiere que él la reconozca en su rol de amante y de mujer, visto que Abelardo se había casado en secreto con ella para contener el escándalo desatado ante la noticia del embarazo.

Otra incongruencia aparece dada por el hecho de que, tal como hemos visto, Abelardo estaba sinceramente enamorado de Eloísa, y sin embargo ella, en el monasterio, considera la lujuria como el único motivo que lo había inducido a entablar la relación. En efecto, Abelardo no hace nada para borrar esta impresión, es más, tiende a reforzarla,²¹ para

19 Cfr. *Idem*, Carta II, p. 91.

20 “El castigo que tú has sufrido habría sido un justo castigo para cualquier hombre culto sorprendido en flagrante adulterio: pero tú no lo has merecido por haberte manchado de una culpa de tal clase, sino antes en razón de haberte casado, es decir, por haber hecho lo que, según tus intenciones, habría debido reparar todo daño” (*Idem*, Carta IV, p. 115).

21 “Tú sabes a qué desenfrenada esclavitud había sometido a nuestros cuerpos a causa de mi pasión depravada” (Abelardo, *Storia*, cit., Carta V, p. 144. En la *Teología del Bien*

luego asumir el tono del único de los dos amantes que ha pagado en la carne el precio del arrepentimiento: “No fue sólo el amor por ti lo que me hizo sufrir, sino la desgracia que me sucedió; y mi sufrimiento no te ha salvado, te ha dado sólo sufrimiento”.²² Abelardo asume a los ojos de Eloísa, primero el ropaje del seductor, y luego la del único que expía el pecado de lujuria. Su objetivo es el de usar esta posición para inducir a Eloísa al arrepentimiento y a la aceptación del amor en Cristo como el lugar del amor en la carne; quiere salir de la “sexualización” de la relación.

También en esta actitud Abelardo refleja los cánones de la época: no quiere dejar a Eloísa en el mundo, visto que no pudiendo ser suya carnalmente, no quiere que ningún otro pueda gozar de su belleza, de su inteligencia y de su juventud. Abelardo se comporta como un hombre celoso y arrogante, del mismo modo en que se comportaba en el curso de los debates intelectuales, donde agredía a sus interlocutores sin tener en absoluto en cuenta el precio, en términos de trabajo intelectual, que cada uno de ellos había pagado para llegar a expresarse; no considera mínimamente los sentimientos de Eloísa, ni como madre ni como amante. Abelardo, como veremos, reconoce que para él sólo contaban sus sentimientos, sus deseos, sus ganas, y lo mismo, podemos argumentar, valía para sus esfuerzos en el estudio y en la reflexión, el resto no era nada. Probablemente su enamoramiento de Eloísa era complacencia del amor de ella hacia él, y atracción por aquel joven cuerpo; no pudiendo ya gozar de él y sintiéndose privado de algo que considera una posesión, si no incluso una propiedad personal, quiere transformar el amor en una jaula para su amada. Sus palabras devienen oraculares y no develan todas sus intenciones para no revelar su voluntad. Abelardo,

supremo, texto escrito por Abelardo precisamente en la época inmediatamente posterior a la castración y a la entrada en el monasterio, y leído por Eloísa precisamente en el período del epistolario, Abelardo se detiene sobre el valor positivo de hacer el mal para obtener el bien: “incluso el poder de hacer el mal es bueno y necesario para ganarse el mérito” (Cfr. *Teología*, Libro II, 7, cit., p. 105). El sentido de este pensamiento de Abelardo parece una anticipación del Romanticismo y, al mismo tiempo, un modo de justificarse dentro de la polémica teológica con Roscellino, que lo llevó a escribir la *Teología del Bien supremo*.

22 *Idem*, Carta V, p. 152.

luego de la castración y el sufrimiento en la carne, quiere presentarse a los ojos de Eloísa como el espíritu en su pureza, mientras ella se ve relegada a la esclavitud de la carne. Así como él ha sufrido en la carne, Abelardo quiere que Eloísa sufra en el espíritu, debiendo renunciar al sexo, a la juventud y a la libertad para encerrarse en un monasterio. El gran lógico entrelaza un diálogo, un intercambio de palabras que sustituya los gestos, y que el espíritu tome el lugar de la carne.

Un análisis atento de la *Ética* de Abelardo revela algunos aspectos fundamentales del diálogo entre Eloísa y Abelardo, comprensibles sólo si la *Ética* es leída como si formara parte de la relación con Eloísa. Ante todo debe recordarse que la obra se redacta casi ocho años después de la separación entre Abelardo y Eloísa,²³ lo cual puede inducir a pensar que Abelardo expuso a Eloísa oralmente sus tesis fundamentales durante sus encuentros y ella, devota y apasionada alumna, habría luego utilizado las tesis de Abelardo para reforzar las propias. No puede excluirse que Abelardo haya escrito la *Ética* en el mismo período que la *Historia* (1134) y, por lo tanto, la haya publicado casi enseguida (1136). De hecho es interesante notar que a las dos referencias a la intención, hechas por Eloísa en las Cartas II y IV, responde sólo brevemente en la Carta V: “mi amor, el amor que nos arrastraba al pecado, no era más que atracción física, no amor. Contigo yo satisfacía mis deseos, y esto era lo que amaba en ti. He sufrido por ti, dirás tú; puede incluso ser cierto, pero sería más correcto decir que he sufrido por causa tuya, y, por cierto, contra mi voluntad”.²⁴ Se trata de palabras duras, teniendo en cuenta que son leídas por una mujer todavía enamorada y que está sufriendo una privación de la libertad, exigida precisamente por el autor de estas mismas palabras. En este punto Abelardo no cita la intención, sino la voluntad y asume un tono concesivo (“puede incluso

23 Extraemos todas las fechas de M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, cit., p. 73.

24 Abelardo, *Storia*, cit., Carta V, p. 152. En el texto latino, Abelardo no usa jamás el término *voluntas*; podemos considerar como una libertad del traductor la introducción de la palabra “voluntad” (Para el texto latino, cfr. Abelardo, *Lettere d'amore di Abelardo ed Eloisa*, tr. it. Scerbanenco, Milano, Rizzoli, 1996, p. 278).

ser cierto”).

En realidad, Abelardo para nada responde en esta carta a las acusaciones de Eloísa respecto de las intenciones, dado que la respuesta se halla contenida en la *Ética*: “no puede haber pasión más que en el caso en que suceda algo que contrarie a la voluntad, y nadie puede sufrir si su voluntad se halla completamente realizada”.²⁵ La pasión de amor es un acto contrario a la voluntad, porque es un *pathos* que bloquea la actividad del querer, que es un comportamiento fuerte y activo. La pasión es el total abandonarse a la fuerza del objeto, un declinar respecto de la recta dirección, un desviarse del ser, una puesta en discusión de su misma interrupción. La voluntad es la plena negación de la pasión. Precisamente en tanto desbordada por la pasión, la intención emerge recortándose del impetuoso flujo de los sentimientos: intención no es sentimiento, sino propuesta, acto racional. Abelardo confirma lo escrito en la *Historia*, él actuó para seducir a Eloísa con una intención racional, si bien originariamente surgió su pasión erótica. Es así que la intención racional es instrumento movido por la pasión sentimental. De este modo la voluntad es libre (“contra mi voluntad”), anticipando la moral kantiana, porque allí donde hay pasión no puede haber voluntad y viceversa. La ética de la intención juzga a las pasiones a partir de la racionalidad, tal como correctamente revela Beonio Brocchieri,²⁶ y agrego, porque la intención se halla a mitad de camino entre la pasión

25 Abelardo, *Ética*, cit., p. 38 [trad. cast. de J. Russo, Abelardo, *Ética, o del conocimiento de sí mismo*, Caracas, Biblioteca de estudios medievales, 1953, p. 42]. Las argumentaciones de Eloísa hacen emerger una distinción entre intención y voluntad, que no es más que un tema desarrollado por la ética moderna. Recuerdo que para Kant la intención es el efecto subjetivo de la ley sobre la voluntad (cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, tr. it. F. Capra, Bari, Laterza, 1979, p. 172 [trad. cast. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, *Crítica de la Razón Práctica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994, p. 156]), y por lo tanto es originaria respecto de la voluntad misma, que actúa según una finalidad: “La facultad de desear, en tanto puede estar determinada a actuar sólo mediante conceptos, es decir, según la representación de una finalidad, coincidiría con la voluntad” (I. Kant, *Crítica del juicio*, tr. it. A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1979, p. 63 [trad. cast. P. Oyarzún, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 90]).

26 Cfr. M. T. Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, cit., p. 11.

y la voluntad libre.

La intención es un momento que precede a la voluntad, un presupuesto de la acción que es, a su vez, consecuencia de la voluntad. En la voluntad actúa el consentimiento consciente ante el contenido de la acción y sus consecuencias previsibles, además del fin a realizar. Intención, voluntad, acción son los tres momentos constitutivos del comportamiento moral; la pasión puede desviar de este proceso lineal y toda acción dictada por la pasión no es una acción puramente moral, en cuanto la voluntad no ha sido libre y el consentimiento ha sido forzado. Por lo tanto, la pasión equivale al momento de la esclavitud del espíritu en relación con el cuerpo y la voluntad no es más que el momento de la libertad espiritual respecto del cuerpo. La intención, por su parte, actúa formalmente en la acción pasional sin diferencia alguna respecto de la acción moral. Abelardo está justificando su intención, dejando a la voluntad fuera de toda posible objeción. Recuérdese que la *intentio* de Abelardo es esfuerzo, tensión, atención, mientras que la *voluntas*, además de intención, es solicitud, cuidado, inclinación y, de este modo, requiere de un Otro al cual dedicar el cuidado, la solicitud o hacia el cual inclinarse. En esta ocasión la *voluntas* es análoga a la *voluptas* (placer), donde la cura y la solicitud hacia el otro orienta al sujeto hacia la forma de gratificación o de satisfacción. Pero el Abelardo de la Carta V ha negado haber actuado por *voluntas*, antes que por *intentio*, aun si ha extraído su placer; y creo que estuvo enamorado de este placer.

A Eloísa, por su parte, podemos atribuir la *voluntas*, porque ésta consintió racionalmente desde el comienzo ante la pasión de Abelardo, enamorada del hombre, luego de haber admirado al intelectual, como habría hecho cualquier otra mujer que ama, sin antes *pro-ponerse* una pasión desenfrenada, sino sabiendo reunir en un único sentimiento la admiración intelectual y el amor humano (*consensio* = acuerdo, armonía, orden). Eloísa es siempre solícita en sus cartas, pero en la Carta IV confiesa la integridad de su *voluptas*, que aún la posee: “para mí, en verdad, los placeres del amor que juntos hemos llegado a conocer han resultado tan dulces que no puedo ni odiarlos ni olvidarlos. A dondequiera que vaya, los tengo constantemente ante los ojos y el deseo que

suscitan no me abandona jamás”.²⁷ Eloísa confiesa su estado de perturbación tanto en el sueño como durante la misa, pero jamás recurre al diablo para justificarse y siempre define las actividades sexuales como “alegrías” que todavía se adueñan de su alma. Querría revivir esos momentos, cuyos detalles, palabras y lugares recuerda, instancias en las que se daba una auténtica apertura hacia el Otro, en un acto de aceptación de la alteridad que se transformaba en identidad con lo Otro. Este sentido del abandono al *eros*, al acto sexual, es signo de liberación y, al mismo tiempo, de absoluta paridad entre ambos. El erotismo los ha igualado y ha hecho olvidar a Eloísa la tradicional subordinación de la

27 Abelardo, *Storia*, cit., Carta IV, p. 120. La frase de Eloísa prosigue así: “también cuando duermo sus falaces imágenes me persiguen. Incluso durante la santa misa, cuando la plegaria debería ser más pura que nunca, los oscuros fantasmas de aquellas alegrías se adueñan de mi alma y yo no puedo hacer más que entregarme a ellos y no logro ni siquiera rezar. En lugar de llorar arrepentida por lo que he hecho, suspiro, lamentándome por lo que he perdido. Y ante los ojos te tengo no sólo a ti y lo que hemos hecho, sino hasta los exactos lugares donde nos hemos amado, los distintos momentos en que hemos estado juntos, y hasta me parece estar allí contigo haciendo las mismas cosas, y ni siquiera cuando duermo logro calmarme. De vez en cuando, a partir de un movimiento de mi cuerpo o de una palabra que no logro retener entre mis labios todos comprenden en qué estoy pensando” (Abelardo, *Storia*, cit., Carta IV, p. 120). Eloísa manifiesta con claridad la imperiosa corporalidad y sensualidad de su amor, que es carnal además de espiritual. Precisamente a este pasaje hace referencia, luego, un Abelardo ya cercano a la muerte, en las *Enseñanzas al hijo*: “Hay quienes al pecar conocieron tanto placer que jamás logran arrepentirse verdaderamente; es más, la dulzura de aquellos deseos es tan grande que no hay penitencia que pueda sofocarla. Es éste el lamento incesante de nuestra Eloísa que a mí, que a sí misma, no hace más que repetir: ‘Si no puedo salvarme sin haberme arrepentido de lo que hice una vez, no queda esperanza para mí. Son aún tan dulces para mí las alegrías que hemos experimentado que resulta bello recordar lo que demasiado he amado’” (Abelardo, *Insegnamenti*, cit., p. 104). Esta referencia a Eloísa constituye una prueba de la autenticidad del carteo, dado que Abelardo prácticamente cita un pasaje de las cartas de Eloísa a muchos años de distancia del intercambio epistolar; o bien se trata de que él mismo es el autor, pero esto parece improbable. La primera carta de Pedro el Venerable (cfr. Abelardo, *Storia*, cit., pp. 424-427) y la misma *Storia* (cfr. *Idem*, pp. 66-67) son testimonio del celo religioso y de las obras de caridad de Eloísa no menos que de las óptimas capacidades de gobierno de la comunidad del Paraclete. Pero Eloísa persevera en aparecer ante Abelardo únicamente en tanto ligada a su historia de amor, que considera un auténtico don divino: sus obras fuera de esta historia no son nada en comparación con la verdadera obra maestra de su vida, el gran amor que alberga por Abelardo.

mujer al hombre, según el pensamiento del mismo Abelardo.²⁸ El acto sexual es para ella liberación consumada y emancipación de la mujer.

Las palabras de Eloísa parecen salidas de la pluma de una poetisa moderna, precisamente porque en su poética belleza se trata de sinceras confesiones de la naturaleza femenina, que ella en la misma Carta había condenado genéricamente, recordando los ejemplos de Eva y de Dalila, y de Job, que luchó aun contra su propia mujer. En este último caso, sin embargo, la cita parece estar construida de modo tal que Eloísa tiende a invertir los roles y a mostrarse en una condición similar a la de Job y no a la de su mujer. Finalmente recuerda que la mujer es instrumento del diablo: “El maligno tentador sabe muy bien, a fuerza de haberlo probado ya muchas veces, que el mejor modo de arruinar a los hombres consiste en servirse de sus mujeres”.²⁹ Parecería una completa negación de su propia naturaleza de mujer, pero dos páginas después se encuentran las líneas, anteriormente citadas, de la reivindicación de la “sexualización” del vínculo, que invierten la condena de la naturaleza femenina y casi operan una reivindicación del amor carnal.

Eloísa todavía es una mujer enamorada; es una mujer enamorada de un filósofo, mientras que él se enamoró de una mujer. Eloísa se enamoró del empeño total de él por la causa de la razón, factor que hacía de Abelardo un filósofo por momentos muy poco medieval. El Abelardo de las cartas, por el contrario, es un hombre de la Edad Media, un pecador que sólo negando su propia corporalidad y carnalidad y exaltando la espiritualidad hasta el misticismo puede arrepentirse y ganar para sí la gracia divina. Su arrepentimiento pasa a través de una doble negación: además de su ser corpóreo y mundano, también de la corporalidad y carnalidad de Eloísa, es decir, de lo que por su belleza, avenencia y elegancia lo había desviado de la superior búsqueda de la gracia divina. Eloísa, por su parte, es una mujer moderna, porque sólo en su amor a la vez carnal e intelectual ha hallado la emancipación respecto de la subordinación y la igualdad con Abelardo, su hombre. Así, Eloísa puede con justicia asumir la responsabilidad del consentimiento ante la intención

28 “Sabemos que el hombre está por encima de la mujer”, escribe Abelardo en el XXVI° de los *Himnos diurnos*, en P. Abelardo, *Dialettica dell'amore*, cit., p. 112.

29 *Idem*, pp. 117-118.

voluptuosa de Abelardo, aun si dicho consenso hubiera sido coartado por la violenta pasión de él.³⁰ Por este motivo, ella se arroga el derecho de afirmar las siguientes palabras: “Soy consciente interiormente de que soy inocente, y estoy segura de haber sido sólo el instrumento inconsciente de una venganza ensañada, aunque los pecados que he cometido son de tal clase y magnitud que no puedo sentirme totalmente ajena a la culpa”.³¹ A partir de estas palabras se intuye que si Abelardo se mide con la religión o con el amor por medio de las armas de la lógica dialéctica, Eloísa interactúa con los sentimientos y con la ética de los sentimientos. En ella habita la tragedia de los sentimientos, en él el drama de la razón, que frente al dolor encuentra consuelo en la explicación de las causas de tal dolor. La ética de los sentimientos no encuentra consuelo alguno, sino sólo un comportamiento resolutivo, que disuelva la situación, la resuelva (en este caso el término *Erlösung*, en alemán “solución”, pero también “redención” o “liberación”, nos da el sentido pleno de lo que aquí quiero expresar). Eloísa asume para sí, entonces, la responsabilidad de las consecuencias de la intención de Abelardo, pero no tuvo propósito alguno de pecar, fue en todo caso instrumento de la intención de Abelardo, mientras que ella tuvo *voluntad de pecar*. Eloísa es una figura moral de enorme grandeza en relación con Abelardo, aun si no lo fue tanto en relación con su hijo Astrolabio, a quien abandonó en manos de la cuñada, obedeciendo una orden de él.

Si Abelardo, al término de su *Ética*, observa que “decimos que una acción es buena no porque conlleve algún bien en sí misma, sino porque procede de una buena intención”; pero debe antes decir que “llamamos buena o recta a la intención, por sí misma”.³² Pensada de este modo, la intención no es apertura hacia el Otro, sino una instancia autónoma que se juzga a sí misma. El pecado proviene, entonces, de un acto de consenso y no sólo de asentimiento, es decir que procede de una acción en común: “por ello desear a una mujer no es pecado, sino que lo es

30 También G. Lobrichon, (cit., pp. 47-48) se detiene sobre el problema de la responsabilidad. Recuerdo al lector de habla hispana que el presente ensayo ha sido publicado originalmente en el 2002, es decir, tres años antes del ensayo de Lobrichon.

31 *Ibidem*.

32 Abelardo, *Ética*, cit., p. 87 [trad. cast. cit., p. 91].

acceder a la concupiscencia; y no es condenable la voluntad de la unión carnal, sino el consentimiento ante la voluntad”.³³ Si el anhelo es tensión hacia el objeto, el sujeto que anhela tiene sólo intención: mientras que el objeto anhelado tiene el efecto de desviar de la voluntad y permitir la efectuación del pecado. El hombre Abelardo descarga sobre la mujer Eloísa la culpa del pecado: ella ha dado su consentimiento al anhelo, a la voluntad carnal, y ha actuado pecaminosamente. La naturaleza humana, a su vez, es incline al pecado: “por lo cual el vicio es aquello por lo cual estamos inclinados a pecar, es decir, a dar nuestro consentimiento a cosas ilícitas, ya sean acciones u omisiones. Precisamente a este consentimiento lo llamamos, con propiedad, ‘pecado’”.³⁴ Contra esta inclinación, o voluntad mala, se debe entablar una batalla por el triunfo de la fe. Resulta importante no eliminar del todo esta mala voluntad, o *mala intentio*, para contar siempre con un enemigo con el cual confrontarse, que legitime y justifique la tensión hacia la gracia.³⁵ Pero en la obra escrita pocos meses antes de morir, las *Enseñanzas al hijo*, el juicio de Abelardo sobre el pecado se ve netamente invertido: “es más culpable aquél que empuja a ello [acciones viciosas] suplicando, que quien da su consentimiento, vencido por las plegarias”.³⁶ Eloísa, la mujer, es entonces totalmente asumida e integrada en el sistema filosófico de Abelardo con un rol primario, en tanto momento negativo que da sentido y valor a la acción moral: sólo poco antes de morir, el filósofo reconoce completamente a Eloísa en su rol de “víctima” y rescata su valor positivo ante el sacrificio que él le impuso.

Por estos motivos, la *Ética* es la respuesta de Abelardo a las objeciones de Eloísa.³⁷ Respuesta que contiene también las razones por las

33 *Idem*, p. 41 [trad. cast. cit., p. 46].

34 *Idem*, p. 34 [trad. cast. cit., p. 39].

35 Cfr. *Idem*, p. 40 [trad. cast. cit., p. 45].

36 Abelardo, *Insegnamenti al figlio*, tr. it. G. Ballanti, Roma, Armando, 1992, p. 87. La debilidad de la mujer respecto del hombre se retoma, según la Fumagalli Beonio Brocchieri, en la *Ética* de Abelardo (cfr. M. T. Fumagalli Beonio, Brocchieri, “Eloisa l’intellettuale” en *Medioevo al femminile*, cit., p. 139).

37 Muy correctamente Lobrichon habla de un rol de maestra de Eloísa en relación con

cuales Abelardo se consideraba pecador, las cuales, según él cree, son completamente secundarias en la relación con Eloísa: “Pongamos el ejemplo de que uno haya violado a una mujer en una iglesia: cuando el hecho llegue a orejas del pueblo, se escandalizarán no tanto por la violación de la mujer, verdadero templo de Dios, sino por la profanación del templo de piedra; pero es más grave actuar violentamente contra una mujer que contra el templo, contra un ser humano más que contra un lugar”.³⁸ Algo similar sucedió efectivamente entre Abelardo y Eloísa,³⁹ pero en este caso Abelardo se considera culpable de haber violado a una criatura de Dios, porque Eloísa pertenece a Dios, tal como Abelardo mismo recuerda en la Carta V, a propósito del nombre mismo de su amada.⁴⁰ Por otra parte, la unión carnal en ese caso sucedió en el período en que Eloísa, si bien todavía no había tomado los hábitos, vivía en el convento y se preparaba para el último paso en su camino de abandono del estado civil.

Durante todo el epistolario, Eloísa apela a su propia individualidad y rechaza la negación. No vemos jamás en Eloísa la negación de su propia identidad, ni mucho menos la de Abelardo: ni siquiera cambia de actitud, y cuando aparentemente lo hace, es sólo porque acepta coherentemente los reclamos o los retos de Abelardo. Eloísa es siempre ella misma; sierva fiel de Abelardo, aun en su pasión lujuriosa, mujer enamorada de su hombre, por ello goza de la preferencia de Abelardo al elegirla como su amante. En este sentido, las palabras de Dussel resultan reveladoras de su forma de ser: “La primera relación de respeto es el cara-a-cara (hombre-hombre) y por este deseo servicial y

Abelardo (cfr. cit., p. 125).

38 Abelardo, *Ética*, cit., p. 71 [trad. cast. cit., p. 77].

39 Cfr. Abelardo, *Storia*, cit., Carta V, p. 142.

40 “Dios no se ha olvidado jamás de tu alma, es más, siempre ha pensado en ti: con una especie de santo presagio ha querido que incluso en tu nombre te reconocieras como suya, porque te ha llamado Eloísa, que deriva precisamente de Eloim, su nombre” (*Idem*, p. 147).

no simplemente productor”.⁴¹ La relación sexual es comprensible sólo en el interior de una metafísica del erotismo, que Dussel define en estos términos: “originaria y normalmente, la intención metafísica sexual tiende hacia el Otro a partir de un radical amor-de-justicia, es decir, el deseo sexual normal tiende hacia el Otro como otro, hacia el Otro no como hacia alguien que se usa para satisfacer una necesidad (no sería propiamente sexualidad humana), sino como hacia quien se sirve para cumplir su necesidad”.⁴² Eloísa dio su consentimiento ante la pasión de Abelardo para satisfacer la necesidad de él, mientras que Abelardo satisfizo sólo su propia necesidad, que se desencadenaba sin límites: “tú sabes a qué viciosa esclavitud había sometido a nuestros cuerpos mi pasión sin freno: no existía forma alguna de decencia ni respeto alguno de Dios [...] Cuando no querías y te oponías o intentabas disuadirme como podías, puesto que eras la más débil, yo recurría incluso a las amenazas y a la fuerza con tal de torcer tu voluntad”.⁴³ Eloísa, la más débil, se convierte en sujeto de la opresión y del dominio de Abelardo, pero mantiene sin embargo su propia individualidad, hasta el punto de reivindicar, como hemos visto, su propia sexualidad, despertada por tanta lujuria.

Desde el punto de vista de la pasión, Abelardo busca enmascarar su amor, se avergüenza de ella y lo ve como un motivo de escándalo, un obstáculo para su carrera intelectual, a la cual no renunciará jamás, en aras de la cual oprimirá y excluirá a Eloísa de su vida. Eloísa, por el contrario, resulta siempre oprimida, sufre la pasión de Abelardo, se apasiona a su vez por su maestro, como puede apasionarse una adolescente sensible ante la fascinación de la inteligencia.⁴⁴ Puede imaginarse

41 E. Dussel, *La liberación de la mujer*, cit., p. 67.

42 *Ibidem*.

43 Abelardo, *Storia*, cit., Carta V, p. 144.

44 En las *Enseñanzas al hijo*, Abelardo escribirá: “Que jamás un docente te tenga unido a sí por amor” (Abelardo, *Insegnamenti al figlio*, cit., p. 77). Con este consejo para su hijo, Abelardo condena sustancialmente su pasado comportamiento con Eloísa. También por este motivo las *Enseñanzas* constituyen una suerte de testamento y de autojuicio crítico de Abelardo. Fumagalli Beonio Brocchieri ha relevado elementos fuertemente simbólicos en la relación maestro-discípula: “La discípula-amante repre-

que Eloísa ha vivido la relación con Abelardo como una fabulosa historia de amor; el nacer y el desencadenarse de su recíproca pasión fueron para ella la revelación de la esencia misma de la vida. El nacimiento de su hijo Astrolabio debió ser un ulterior don para Abelardo, quien por su parte se encargó de esconder el embarazo y a su mismo hijo, el fruto de una unión hecha sangre y cuerpo, por usar una metáfora religiosa seguramente presente a los devotos amantes. Los sentimientos de Eloísa son los de una mujer extraordinariamente moderna, en tanto reivindica con conciencia su propio rol de mujer enamorada, pero al mismo tiempo es consciente de ser una víctima sacrificial del amor de Abelardo. Eloísa es una mujer moderna, porque es una figura trágica. Si quiere buscarse un paralelo para la figura de Eloísa, además de Francesca, puede recordarse a Antígona, adolescente como Eloísa, llamada a una gran prueba de humanidad, dado que es en la angustia (en latín *sollicitudo*) donde Eloísa asume un aspecto moderno. Las palabras de Kierkegaard, usadas para comentar la angustia de Antígona, pueden valer para Eloísa: “en tierna edad, antes incluso de haber superado la adolescencia, oscuras alusiones de este secreto espantoso se apoderaron momentáneamente de su alma, hasta que la certeza de un solo golpe la arroja a los brazos de la angustia. Aquí, entonces, he sufrido súbito una determinación de la moderna tragedia. La angustia es en efecto una reflexión y, en tal sentido, es esencialmente distinta de la pena. La angustia es el órgano a través del cual el sujeto se apropia de la pena y se la asegura”.⁴⁵

Tenemos en dos pasajes de las cartas la prueba de la angustia de Eloísa y de su solicitud hacia Abelardo. El primero es la descripción que Abelardo nos da del momento en que Eloísa decide tomar los hábitos: “Recuerdo que muchos se compadecieron de ella y buscaron sustraer

senta también el alma que comienza a recorrer las vías de la sabiduría ayudada por el mismo amor por la sabiduría (filosofía) que la acompaña como una pasión, sólo que una pasión racional, el correcto reconocimiento del valor del objeto al que se aspira” (M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Eloisa e Abelardo. Parole al posto di cose*, Milano, Mondadori, 1984, p. 50). Pero es destino que el discípulo supere al maestro, tal como parece haber sucedido también en la historia de Abelardo y Eloísa.

45 Sören Kierkegaard, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1990, tomo II, pp. 37-38.

su adolescencia al yugo de la ruina monástica, como si se tratara de un suplicio insoportable, pero fue todo en vano, porque ella, repitiendo con apasionada seriedad el célebre lamento de Cornelia, entre lágrimas y sollozos, como pudo, dijo: ‘Oh supremo esposo,/ ¡bien digno de otras nupcias!/ de tanto hombre, ¿era ésta la suerte?/ ¿por qué fui tan impía al casarme contigo,/ si fue para tu ruina? En reparación/ acepta los males que yo sufro’.⁴⁶ El segundo pasaje es aquel en el cual Eloísa confirma haberse ofrecido a Dios para expiar el dolor físico de Abelardo: “por demasiado tiempo, de hecho, me entregué a los placeres de la carne y a las maravillas de los sentidos, y por ello era justo que sufriera lo que sufro: éste es el castigo de los pecados cometidos [...] Yo quiero experimentar durante toda la vida a través de la contrición del alma ese mismo dolor que tú has sufrido por un instante en la carne y ofrecerte así a ti, si no a Dios, alguna especie de satisfacción”.⁴⁷ En este texto, Eloísa confiesa su amor-de-justicia y su *sollicitudo* o solicitud hacia Abelardo. La pena, que ella espontáneamente⁴⁸ acepta, era un medio para compensar la mutilación de Abelardo; con la pena, Eloísa hace propio el dolor de Abelardo, dolor que no apaga su amor, sino que lo exalta hasta tornar trágica su angustia, aunque no su pena, dado que se puede considerar que también para Eloísa valía el juicio de los testigos de su historia (“como si se tratara de un suplicio insoportable”). Su pena es denuncia de su propia irreductible individualidad o indivisibilidad (*in-dividuum*, no-dividido), porque no elige a Dios en cuanto tal, sino para compartir por el resto de su vida lo que en un instante había sufrido Abelardo. En su elección no hay vocación celeste, sino amor

46 Abelardo, *Storia*, cit., Carta I, pp. 36-37. Gilson sostiene que Eloísa tomó los hábitos para permitir que Abelardo tomara las órdenes, dado que si ella hubiera entrado al monasterio, lo habría liberado de los vínculos mundanos y habría hecho posible su deseo de retirarse del mundo (E. Gilson, cit., p. 104). No estoy de acuerdo con Gilson, porque, repito, creo que Eloísa tomó los hábitos para compartir en el espíritu el dolor sufrido por Abelardo en la carne, pero en todo caso la tesis de Gilson termina confirmando que era necesaria una renuncia de Eloísa para realizar un deseo de Abelardo.

47 Abelardo, *Storia*, cit., Carta IV, p. 118.

48 Abelardo escribe en la *Storia*: “Por orden mía, Eloísa había tomado los hábitos y había entrado al monasterio” (*Idem*, Carta I, p. 36).

terreno; su alma y su cuerpo permanecen siendo un todo único.

Totalmente único es también el destino de los dos amantes, ambos sepultos en el convento, lugar de la expiación y de la contemplación mística de Dios. Así como en el acto erótico-sexual alcanzaban la completa armonía e identidad de sus entes hasta componer un único ser. Ahora en el amor a Dios pueden reencontrar una nueva identidad y formar un nuevo *in-dividuum*. Ésta es, en sustancia, la propuesta de Abelardo, y su voluntad de ser nuevo guía espiritual de Eloísa.

La solicitud trágica de Eloísa torna evidente la paradoja entre su condición monacal y el amor que sigue sintiendo por Abelardo, hasta el punto de definirse hipócrita y, de este modo, en perfecta sintonía con los tiempos: “y si a pesar de todo los hombres pueden alabarme, no tengo mérito alguno ante Dios, porque Él sondea el corazón y el interior del cuerpo, y ve hasta lo que los otros no pueden ver. Alaban mi religiosidad, pero hoy la religiosidad no es, en gran parte, más que hipocresía, y para ser alabados basta no ir en contra del sentido común”.⁴⁹ En las palabras de Eloísa se anticipan los motivos fundamentales de los críticos modernos de la religiosidad exterior e insincera, pero también vuelve a ponerse en discusión la decisión de Abelardo, que la ha obligado a aceptar la condición monacal aun para expiar las culpas de la lujuria sexual; pero Eloísa no quiere ni puede expiarlas, porque la sensualidad corpórea es en ella dominante y se presenta como una fuerza invencible, de la cual podrá pedir solución sólo a Dios, teniendo en cuenta que Abelardo la condena. En el fondo ella rechaza lo que Abelardo pensaba que podía ser para ella un valor a perseguir: la purificación eterna. Eloísa prefiere permanecer ligada al recuerdo de la felicidad mundana.

El consuelo de la fe es una continua apelación a la tragedia, su único sosiego puede ser el sostén y el reconocimiento de su condición de amante por parte de Abelardo: “no dejes ni siquiera un segundo de ayudarme con tus plegarias: yo no estoy curada en absoluto, no puedo hacer menos que pedir la ayuda de tu medicina”.⁵⁰ De este modo, Eloísa quiere seguir siendo considerada como una víctima sacrificial que tiene

49 *Idem*, Carta IV, p. 121.

50 *Idem*, p. 122.

derecho a la palabra de apoyo de Abelardo. Eloísa es un *in-dividuum*, ella no puede subsistir sin Abelardo, no tendría consistencia ontológica alguna, porque su ser es un complejo constituido por su propia singularidad y por el amor hacia el Otro, su hombre, su marido, el padre de su hijo. Por esta razón, su ser no admite distinción entre en sí y por sí. A la luz de esta obstinada voluntad de no salir de la relación amorosa, auténtica síntesis, puede entenderse la sibilina frase con la cual inicia la sexta Carta: “*Suo specialiter, sua singulariter*”.⁵¹ Frente a Abelardo, exégeta del *logos* divino, Eloísa reivindica su individualidad: ella es su sierva, su criatura y sólo a través de él y por su querer es sierva de Dios.⁵²

Abelardo, lógico refinado, comprende el efectivo vínculo que sentimentalmente rige entre ambos y la superioridad de ella como individuo; en efecto, abre su carta con las siguientes palabras: “A Eloísa, queridísima en Cristo, Abelardo, su hermano en Cristo”.⁵³ A su vez, Eloísa no deja de captar este matiz: “me asombra, mi único bien, que tú, contra las normas del estilo epistolar, es más, contra el orden natural de las cosas, al principio de la Carta, en el encabezamiento, te hayas permi-

51 Para el texto latino del epistolario Abelardo-Eloísa véase *Lettere di Abelardo ed Eloisa*, tr. it. C. Scarbanenco, cit., p. 288. Scarbanenco traduce esta frase como “A quien es suyo según la especie, quien es suya individualmente” (p. 289). Prefiero la traducción de Roncoroni porque es más dramática: “A quien es suyo según la especie, quien es suya como una persona singular” (Abelardo, *Storia*, cit., Carta VI, p. 159). El tema de la singularidad y especificidad en referencia a la persona y a la esencia aparece tratado en la *Teología del Bien supremo* (cfr. *Teologia*, Libro II, 32, cit., p. 119), libro que Eloísa leía en el período del intercambio de cartas con Abelardo.

52 “No sería justo que tú hoy incitaras al amor de Dios a quien un día empujaste al placer” (*Idem*, Carta II, p. 94). No concuerdo, entonces, con la tesis de Dronke, tal como la reproduce Fumagalli Beonio Brocchieri: “Dronke nota que los problemas de Eloísa no son puramente exegéticos y que ella parece principalmente perturbada por las consecuencias humanas y morales de frases y episodios de la Biblia. Eloísa es inquieta: el tema dominante es el del perdón de Dios” (M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, “Eloisa, l’intellettuale” cit., p. 142). Eloísa, ante todo, se dedica a hacerse reconocer por Abelardo y está dispuesta a aceptar el monasterio sólo bajo la condición de que esto pueda servir para salvar el alma de él más que la suya. Sabe bien que para ella el perdón de Dios habría de ser más problemático, dado que en cuanto mujer su naturaleza consiste en apoyar la santidad del hombre.

53 *Idem*, Carta III, p. 97.

tido poner mi nombre delante del tuyo, colocar a la mujer delante del hombre, a la esposa delante del marido, a la sierva delante del señor, a la monja delante del sacerdote, a la diaconisa delante del abad”.⁵⁴ La lista de Eloísa es verdaderamente épica, enunciando por orden todas las relaciones de dominio de su experiencia personal, que ha recorrido todos los grados de estas formas de opresión: mujer, esposa, esclava, monja, eclesiástica. Frente a ella se halla siempre Abelardo, y Eloísa ha llegado al punto de preferir la condición de amante o de prostituta a la de esposa, con tal de estar cerca de él;⁵⁵ según el mismo Abelardo, “Eloísa seguía hablándome: no hay que olvidar los límites que implicaría un vínculo legítimo. ¿Qué relación puede haber entre la actividad académica y la vida familiar, entre la cátedra y una cuna, entre un libro o un cuaderno y un sonajero, entre una pluma y un juguete?”.⁵⁶ Vemos que Eloísa estaba dispuesta a las más humillantes prácticas, al escándalo público, con tal de permanecer cerca de Abelardo: estaba preparada incluso para abandonar a su hijo, con tal de garantizarle a él la serenidad de los estudios, en sintonía con una tradición estoica, según la cual la búsqueda filosófica resultaba incompatible con la normal vida cotidiana.⁵⁷

54 *Idem*, Carta IV, p. 111. Escribe Abelardo en el LXXX de sus *Himnos*: “La mujer anima al marido,/ la madre refuerza a los hijos/ y regenera en el cielo/ lo que ha generado en la tierra./ Enseguida dispuesta a seguirlos,/ la hermana, convertida en *holocausto de Cristo*,/ convence al hermano de combatir/ y lo amonesta con las palabras y los ejemplos” (Abelardo, *Dialettica dell'amore*, cit., pp. 92-93). De este modo Abelardo describe cómo sería según él el rol de la mujer, casi como elevando a Eloísa la recomendación de aceptar esta nueva condición de subordinada, de incesante estímulo y emulación al sacrificio.

55 Cfr. *Idem*, Carta II, pp. 88-89.

56 *Idem*, Carta I, p. 29.

57 El estudio de la ética como regulador del deseo se halla presente en Abelardo hasta en el *Diálogo*: “El estudio de la ética y el ejercicio dirigido a alcanzar el dominio sobre la carne: virtuosa puede ser llamada sólo la voluntad buena que se ha convertido en una disposición constante” (Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 159). Fumagalli Beonio Brocchieri ha captado en la cita de Eloísa de la relación entre Marcela y San Girolamo, según la Carta IX (cfr. Abelardo, *Storia*, cit., Carta IX, p. 385), una referencia explícita al estudio como medio de alejamiento del deseo. Pero la confesión de Abelardo de usar los medios intelectuales para conquistar a Eloísa y las afirmaciones de ella respecto del rol de la filosofía hacen pensar antes que el estudio y el saber han sido para la pareja

La identidad de Eloísa es totalmente dependiente del vínculo con Abelardo, fuera de esta relación ella no es nada, pero su sacrificio no ha sido recompensado, es más, se ha convertido en otro abandono, aún más penoso, el olvido, lo cual la indujo a la desesperación: “Tú me has elevado por sobre todas las mujeres, prefiriéndome antes que a todas. Ciertamente el destino en relación conmigo ha pasado de un exceso al otro y tanto en el bien como en el mal ha querido exagerar: me ha hecho la más feliz de todas sólo porque me sentí la más desgraciada, y porque en el pensamiento de lo que había perdido la intensidad del dolor era igual a la gravedad de la pérdida y la amargura del lamento igual a la pasada alegría; porque, a fin de cuentas, la misma inefable alegría del placer supremo murió en la tristeza sin fin de la desesperación”.⁵⁸ Eloísa quería ser la sierva de Abelardo tanto en cuerpo como en alma,⁵⁹ pero no podía soportar que luego del sacrificio del ingreso al monasterio, él la olvidara sin ni siquiera dirigirse a ella en un momento de desconsuelo: en efecto, la *Historia de mis desgracias* fue dedicada a un amigo, es decir, a un par, y no a su mujer, la amante, un ser dominado.⁶⁰ Eloísa le pide a Abelardo algo que no sea un mero gesto, sino antes una obra que permanezca como testigo de la devoción y gratitud que su sacrificio merecía. Eloísa exige un acto de reconocimiento de su individualidad. El primer acto de reconocimiento se halla precisamente al comienzo de la Carta III. Abelardo ha comprendido que ahora la señora es ella

una suerte de superación hegeliana, una subsunción de su relación erótica en un nivel intelectual.

58 Abelardo, *Storia*, cit., Carta IV, p. 114.

59 Cfr. *Idem*, Carta II, p. 88.

60 Cfr. *Idem*, Carta II, p. 85. El hecho de no haber sido la destinataria de la *Historia* debe haber convencido a Eloísa de que Abelardo no la consideraba una persona de su mismo nivel. Eloísa cita el *De amicitia* de Cicerón en sus cartas a Abelardo, en el cual el escritor latino remarca una y otra vez que el sentimiento de amistad sólo puede nacer entre hombres de igual condición social, intelectual y moral. En esta referencia a Cicerón, Eloísa revela su modernidad “humanista”, mientras que en el texto anterior de la Carta VI, en el cual reproduce la lista de los pares de formas de dominación, parece poner en evidencia la aceptación de un orden natural en el cual la mujer está sometida al hombre. En realidad, Abelardo, no enviándole la *Historia* y cortando toda relación con ella, la excluye de todo orden natural.

y, profundo conocedor de la dialéctica, puede fácilmente aludir a la inversión de los opuestos. Con el reconocimiento de la superioridad ética de Eloísa, Abelardo revela su propio esfuerzo interior y su propia transformación en conciencia que se comunica con su propio sometido, reconoce la dignidad de su sacrificio, se siente igual a él.

En el reconocimiento de Abelardo se vislumbra una situación típica de la modernidad, que en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel asume la configuración de la relación amo-esclavo: “Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella”.⁶¹ Hegel nos describe una situación típica de las relaciones de dominio y su sugestiva descripción del vínculo la reencontramos idénticamente reproducida en la relación entre Abelardo y Eloísa: Abelardo lentamente abandona su rol y abre una comunicación con Eloísa, la acepta como interlocutora, como contraparte dialogante. La oferta de servicio, el reproche del abandono y del no querer reconocer la esencia del sacrificio con su fuerte simbología cristológica, no menos que el rol institucional de esposa, ponen a Eloísa en un estado de expiación, en relación con Abelardo, análogo al del siervo hegeliano frente a su señor. Eloísa obliga a Abelardo a un diálogo con ella; un diálogo hecho de preguntas y respuestas, como era usual en el tiempo, aunque las preguntas de Eloísa son imperiosas, exigen e imponen una respuesta.

El diálogo se desarrolla en el nivel de Abelardo, del hombre, porque él es aún la conciencia dominante. Abelardo, luego de haber pagado en la carne el pecado de la lujuria, ha alcanzado una dimensión de desapego de la mundanidad que no pretende volver a perder,⁶² porque es

61 Georg Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995, p. 285 [trad. cast. de W. Roces y R. Guerra, *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, F.C.E., 1992, p. 118].

62 En el *Diálogo*, Abelardo deja vislumbrar un paralelo entre el parto y la castración, a propósito de la reparación del pecado en las partes que lo han cometido: “Verás que al hombre que participó en el pecado se lo hace copartícipe de la pena sobre todo en el órgano de la generación, con el fin de que sufra precisamente en ese miembro a

ante todo una forma de reparación no sólo de los pecados de la carne, sino también de los del orgullo, del intelectual-guerrero de la verdad. A su vez, cree que la mutilación ha borrado definitivamente el grave peso de la materia del cuerpo. Abelardo invita a Eloísa a lograr esta misma dimensión ideal “en Cristo”. Sustancialmente, el Abelardo monje se concibe como del todo ajeno a cualquier dimensión mundana y corpórea, y le reprocha a Eloísa precisamente la subsistencia en ella de la dimensión mundana, carnal, corpórea y sensual, la “sexualización” del vínculo, la cual aparece entendida en términos de antítesis respecto de la fe cristiana: son los temas que años después se volverían típicos de la Inquisición. Dos pasajes de las cartas resultan particularmente significativos en los reproches de Abelardo: el primero, cuando se atribuye el mérito de la salvación de Eloísa de las cosas del mundo;⁶³ el segundo, cuando confiesa: “mi amor, el amor que nos arrastraba al pecado era atracción física, no amor. Contigo yo saciaba mis deseos, y esto era lo que amaba en ti”; para luego agregar, enseguida, una invitación a sufrir por Cristo y no por él: “llora por quien te ha salvado, no por quien te ha seducido, llora por quien te ha rescatado, no por quien te ha llevado a la perdición: llora por el Señor que ha muerto por ti, no por su siervo que está todavía vivo, o mejor, que ha sido salvado a último momento

través del cual genera hijos mortales en el exilio de esta vida presente, luego de que, con su desobediencia, se ha expulsado del paraíso a sí mismo, y a nosotros con él, en la angustia de esta vida. También la mujer en el trabajo de parto precisamente sufre en esa parte del cuerpo con la cual concibe y genera: paga así el precio de ese placer del deseo que experimentó al concebirlo y repara también la pena que debe por su pecado” (Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 91). Abelardo deja pensar que en su caso se realizó una suerte de “ley del contrapeso”, de modo que expió la lujuria gozada en el órgano del placer. Resulta interesante también considerar la identificación de la castración con el parto, en la medida en que Abelardo se considera en una posición análoga a la de la mujer, probablemente porque le falta la parte del cuerpo que marca la diferencia entre hombre y mujer. En otro pasaje del *Diálogo* emerge fuerte la huella de la mundanidad (cfr. *Idem*, p. 157). El tema de la castración se retoma también en la *Teología del Bien supremo*, cfr. Libro III, 20 en *Teología*, cit., p. 193.

63 “Y, en efecto, si no hubieras estado unida a mí en matrimonio, luego de mi fuga del mundo, ya por efecto de los consejos de tus parientes, ya por las caricias de los placeres de la carne, habrías permanecido apegada a las cosas del mundo” (Abelardo, *Storia*, cit., Carta V, p. 147).

de la muerte eterna”.⁶⁴ Las palabras de Abelardo revelan aspectos de su carácter y matices de su estado de ánimo particularmente interesantes. Ante todo, el Abelardo monje excomulga y condena al Abelardo filósofo y seductor, y a partir de esta excomunión no tiene problemas en confesar sus antiguas intenciones en relación con Eloísa y en asumir la responsabilidad de lo sucedido, aun si actuando de este modo no reconoce la genuina y auténtica naturaleza del sentimiento de amor de ella. Por esta razón, invita a Eloísa a reconciliarse y a aceptar serenamente la condición monacal. Eloísa tenía dificultades en aceptar el presente, por permanecer atada al pasado, pero Abelardo la invita a reconciliarse con la nueva realidad que es para él una realidad superior, la antecámara de la gracia divina y de la beatitud eterna.⁶⁵ Eloísa no responde con un rechazo.

A la concepción *sexual* de Eloísa, Abelardo se refiere siempre en un nivel distinto de amor, un amor superior al erótico-carnal. Él escribe: *amori penitus vaccabamus* (“estábamos completamente privados de amor”). El amor carnal, por el contrario, para el Abelardo monje, es privación del verdadero amor por Cristo y por Dios, el amor que debe olvidar la imagen mundana de la mujer amada para sublimarla en la del amor divino. “Es necesario que todos aquellos que perseveran en el amor de Dios se salven; tal salvación no existiría si permaneciera en el

64 Abelardo, *Idem*, Carta V, p. 152.

65 En Abelardo se hacen eco las palabras de Cicerón: “Quienes ponen el bien supremo en la virtud, por cierto piensan bastante bien, pero precisamente esta virtud genera y preserva la amistad, sin la virtud no puede existir de ningún modo la amistad” (Cicerone, *L'amicizia*, tr. it. M. Gigliozzi, VI-20). Por otra parte, al aceptar expiar la culpa de su lujuria, Abelardo no sólo se reconcilia con su situación en acto, sino que también vuelve válidas las motivaciones que habían inducido a Fulberto hacerlo castrar (Cfr. Abelardo, *Storia*, cit., Carta V, p. 142). Fulberto lo castiga en la carne y Abelardo reconoce como salvífica esa condena, invirtiendo los valores de los eventos ocurridos; sufrimiento=reparación, placer=pecado. El procedimiento de Abelardo, más típico del pensador romántico que del medieval, no es sólo el de un hombre castigado, sino también el de un lógico dialéctico, que no sopesa la situación concreta, sino el aspecto formal y categorial de los eventos con el fin de emitir juicios sobre los episodios concernientes a los hombres. En realidad, Abelardo no considera a los hombres en su concreta indivisibilidad de cuerpo y alma, sino en el hecho de que todos son igualmente pecadores frente a Dios, en tanto seres carnales y corpóreos.

alma un pecado, esto es, un acto de desprecio a Dios”.⁶⁶ Abelardo, de este modo, está convencido de que el amor de Dios no admite ninguna otra forma de amor, porque sería permanencia de un pecado, de un desprecio hacia Dios. Debe perseverarse en el amor de Dios, se exige una *con-stantia*, que es en el fondo un *con-stare*, un estar juntos en el amor de Dios.

Al reprochar a Eloísa su innegable naturaleza humana y sensual, Abelardo deja de lado dos importantes aspectos de la situación: a) que él es el responsable del ingreso de Eloísa al monasterio; b) que sus ganas de superar la historia es sin dudas la consecuencia del sufrimiento físico y psíquico que la mutilación sufrida le infligió. Abelardo está convencido de haber actuado por el bien de Eloísa, al imponerle el hábito monástico, en tanto ha podido sustraerla a los peligros del mundo y, por otra parte, le ha permitido reparar la culpa -consecuencia de su lujuria- y ganar la paz eterna para ambos, casi como si Eloísa fuera un chivo expiatorio.⁶⁷ Las partes se encuentran totalmente invertidas: Abelardo ahora asume un tono de reproche típico del benefactor en relación con un beneficiado ingrato. Obrando de tal manera, invalida sus mismas tesis sobre la moral de la intención, olvida que ha sido él la causa del pecado de Eloísa, la cual actuó sin intención de pecar, pero con la voluntad de amar.

Esta contradicción, sin embargo, es sólo aparente, es decir que no compromete totalmente al discurso de Abelardo. No olvidemos que el Abelardo monje es un hombre que ha alcanzado dificultosamente la serenidad de ánimo y pretende defenderla de sus enemigos, no menos que de su juez mundano más severo, Eloísa, seguro como está de un juicio superior divino, cuya sentencia es inaudible. La severidad del juicio de Eloísa proviene del hecho de que lo puso en contradicción con sus mismas teorías, pero el Abelardo monje ha superado ya su anterior estadio mundano, ha subsumido su concepción de la ética de la intención en un nivel superior, el de la redención, que en latín es *liberatio*,

66 P. Abelardo, *Ética*, cit., p. 121 [trad. cast. cit., p. 130].

67 Concuero sustancialmente con Alberto Genovese, “Carne e spirito nell’incontro fra Heloise e Pierre Abelard” en *La Fardelliana*, fasc. 1, a. IV, gennaio-aprile 1985, Trapani, p. 134.

liberación. El Abelardo monje se siente un hombre sereno, liberado, aun si no es libre, en tanto ha aceptado su condición con el fin de expiar su pecado.⁶⁸ Fundamentalmente, el pasaje desde la condición de pecador a la de redento o liberado reside en la contrición,⁶⁹ término bien presente para Eloísa, tal como hemos visto en una carta suya, y “contristare” en latín es *dolorum alicui afferre*, es decir, llevar dolor a alguien. Abelardo ha llevado dolor a sí mismo y también a Eloísa, la ha sacrificado para no dejar a ninguno de los dos amantes librados a los peligros del mundo. Y es con sincero dolor que se da cuenta de que Eloísa no ha aceptado su propia condición monacal, no se ha arrepentido del propio pecado, es más, desea aun más ardientemente las alegrías y los placeres del sexo, se halla todavía ligada a su naturaleza femenina, es todavía libre y no redimida, no liberada, sino oprimida por la condición en la cual vive el presente y por el recuerdo del pasado, con el cuerpo que le recuerda aun prepotentemente su naturaleza.

Sostiene Abelardo que “yo sólo he sufrido por la herida, pero hemos sido dos los que nos salvamos de la muerte; dos eran los culpables, uno solo ha sido castigado. Esta indulgencia del Señor en relación contigo es una vez más un efecto de su piedad por tu debilidad de mujer, pero en cierto sentido te correspondía. En efecto, siendo más débil por naturaleza, y también más continente y virtuosa, eras menos culpable. Agradece entonces por esto al Señor, que te ha condonado la pena para reservarte la corona”.⁷⁰ En este movimiento niega definitivamente a Eloísa. La negación de Abelardo se dirige a la naturaleza femenina de Eloísa, a su voluntad de sexualizar la relación, es decir, de interpretarla

68 Sobre la liberación de Abelardo de las pasiones, concuerdo totalmente con M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, “Introduzione” a P. Abelardo, *Lettere di Abelardo ad Eloisa*, cit., p. 5.

69 “Con este llanto y con esta contrición de corazón que llamamos verdadero arrepentimiento no puede permanecer en el alma el pecado, es decir el desprecio de Dios, o sea el consentimiento al mal, dado que el amor de Dios que inspira ese llanto no admite culpa alguna. Con este llanto se obtiene la reconciliación inmediata con Dios y el perdón del pecado antes cometido” (Abelardo, *Ética*, cit., p. 119-120 [trad. cast. cit., pp. 128-129]).

70 Abelardo, *Storia*, cit., Carta V, p. 153.

a la luz del propio sexo y del propio cuerpo. Ella debe ser a los ojos de Abelardo incapaz de lujuria y de pecado, no porque sea más santa, sino antes en tanto miembro del sexo débil y, por lo tanto, menos responsable. Abelardo niega la pasión sensual de Eloísa, su dedicación al recuerdo pasional de su amor. Sólo la dimensión divina de la reconciliación (*compositio*) puede permitirle rechazar la dimensión humana y mundana del reconocimiento (*agnitio*), concretizándose en lo que Abelardo cumple: un acto de no reconocimiento (*gratus animus*).

Abelardo invita a Eloísa a alcanzar la humildad a través de la humillación de la carne. Como le ha sucedido a él, que habiendo perdido el instrumento del pecado se ha acercado a la perfección, del mismo modo para Eloísa el camino a seguir es la contrición del alma. La humildad deviene una virtud superior a la lógica y a la razón. Abraham es el modelo de la humildad obediente. Abelardo había ya pedido a Eloísa el sacrificio de su maternidad, el abandono de Astrolabio, así como Dios pidió a Abraham el sacrificio del hijo Isaac. En el fondo, Abelardo le ha pedido a Eloísa su mismo sacrificio: la negación de todo lo que manifieste una humanidad acabada, plena, consciente. Todo lo que queda de la historia de amor es ahora entendido por Abelardo como el inevitable conocimiento del mal para obtener la salvación: “en efecto, al hombre justo no le puede faltar un exacto conocimiento del mal; ni tampoco puede uno rechazar el vicio sin antes haberlo conocido”.⁷¹ Los sucesos eróticos se reducen al rango de males necesarios para la salvación, una suerte de socratismo distorsionado, en tanto conocimiento necesario del mal y, por lo tanto, una sustancial negación de la justicia. Abelardo, con tal de negar a Eloísa, intenta por todos los medios, incluso efímeros, ensayar una justificación, que no es en absoluto un acto de justicia.

En este punto, la historia parecería definitivamente concluida con la negación por parte de Abelardo del estado de exclusión en que se encuentra Eloísa; pero esta última, profunda conocedora del ánimo de Abelardo, acepta que la relación se desplace hacia un nivel aun más alto, el divino-teológico. Eloísa promete frenar el corazón, los sentimientos, la misma mano que escribe, y recordándole a Abelardo que “un pensa-

71 Abelardo, *Ética*, cit., p. 108 [trad. cast. cit., p. 114].

miento tiene tanta más fuerza para tener ocupado al espíritu y liberarlo de todos los otros, cuanto más honesto nos parece aquello que pensamos o cuanto más indispensable nos parece el objeto hacia el cual tiende nuestro esfuerzo”, al final le pide: “deberías redactar para nosotros una regla, una regla escrita que se adapte a nosotras las mujeres y enuncie de modo completo las obligaciones de nuestra comunidad”.⁷² Eloísa, dada la falta de reconocimiento de Abelardo, acepta que su diálogo continúe en el nivel del género (“nosotras mujeres”) y no ya en el nivel de su singularidad, y así invita al teólogo Abelardo a reconocer la diferencia de la condición femenina, a dar a las mujeres en el monasterio una regla que tuviera en cuenta su diferencia sexual, poniendo fin de este modo a la absurda situación que veía a los monasterios femeninos gobernados por reglas válidas para las comunidades masculinas.

Si el hombre Abelardo se oculta detrás del monje y del teólogo, a este último se dirige Eloísa, y Abelardo, que había fijado el ámbito en el cual su diálogo podía desarrollarse, responde de buena gana. Eloísa acepta, entonces, el nivel divino-teológico, pero sólo porque el humano-sentimental le había sido denegado, pero no lo abandona definitivamente, como hizo Abelardo, sino que lo *sub-sume* en el nivel divino-teológico, y logrará hacer que Abelardo redacte la primera regla monástica para una comunidad femenina. El género femenino es de este modo finalmente reconocido desde el momento en que el teólogo puede ordenarlo en una norma que es también una nueva forma de identidad (*ónoma*, en griego “nombre”, contiene en sí la ley, *nómos*).⁷³ Eloísa obtiene un reconocimiento reconciliador, de modo que si Abelardo ha fijado el ámbito en el cual su diálogo puede proseguir (“hermanos en Cristo”), Eloísa ha ofrecido el tema en torno al cual discutir (“nosotras mujeres”). Eloísa, una vez más, emplea un concepto de Abelardo para volverlo en su contra: *verba pro rebus*, como él sostenía en su *Theologia*.⁷⁴

72 Abelardo, *Storia*, Carta VI, p. 160.

73 Noto con gusto que Lobrichon está del todo de acuerdo con mi interpretación: “A Eloísa no le interesa la promoción de su propia familia en la escala social: en este punto piensa en sus símiles, en sus hermanas, en todo el género femenino” (cit., p. 95).

74 A tal efecto Fumagalli Beonio Brocchieri afirma: “El nominalismo de Abelardo indicaba precisamente esto: las palabras son signos de las cosas de la naturaleza, las

El diálogo ha llegado a su conclusión, entre Abelardo y Eloísa se ha formado una verdadera comunidad de comunicación, para expresar en conceptos de Apel, la esencia del diálogo entre ambos amantes. Según las categorías del pensamiento de Dussel, el excluido ha sido reconocido, al menos en su generalidad, en su estado de exclusión, y se ha intentado, por vez primera en la historia de las comunidades monásticas, fijar reglas, obligaciones, normas y también límites a tal exclusión, aun a partir de la óptica del excluyente y en el interior de un diálogo con la excluida. La monja no es ya un mero correlativo del monje, sino que es reconocida en su identidad de mujer. La modernidad de Eloísa consiste no sólo en la madurez de sus sentimientos,⁷⁵ sino en la lucha que ella entabla para verlos reconocidos, y cuando no logra hacerlo en tanto individuo, consigue hacerlo en tanto miembro de una comunidad.

En la historia de amor entre Abelardo y Eloísa se asoman también temas típicos del Romanticismo. El amor romántico, como todos los sentimientos románticos, exige total dedicación al ser, extremo sacrificio de sí, negación del propio ser a favor del Otro⁷⁶. Estas actitudes

cuales son conocidas por los hombres de modo imperfecto, mientras que seguro es su dominio sobre las palabras, sobre las relaciones entre palabras, sobre las proposiciones y argumentaciones sutiles. De algún modo misterioso e inmediato las mujeres, a su vez, llegan a las cosas y a su verdad. Abelardo, en un patético homenaje de profesor y amante escribe esto a Eloísa, que conscientemente le reclama ‘palabras en lugar de cosas’” (M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, “Introduzione” a Abelardo, *Lettere de Abelardo ed Eloisa*, cit., p. 18).

75 Pernoud ha comprendido la sustancial modernidad de los sentimientos expresados por Eloísa, atribuyendo al sentimiento erótico de ella los rasgos típicos del amor romántico: “Un amor tan totalitario, tan exigente que no acepta recompensa, que se nutre en cierto sentido de su propio don, que quiere ser todo ofrecimiento y rechazar todo lo que pueda aparecer como retribución, tiene un análogo en el poeta que se humilla frente a la dama y recibe con alegría el sufrimiento mismo de saberla inaccesible para siempre” (R. Pernoud, cit., p. 62. Para lo ilimitado del amor de Eloísa, cfr. también M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, “Eloisa, l’intellettuale”, cit., p. 135).

76 Goethe captó con su típica agudeza esta complementariedad: “Nada puede dar una unidad más bella a una joven pareja, enlazada en cierto modo armónicamente por la naturaleza, que la que surge cuando la muchacha tiene sed de saber y el joven es capaz de enseñar. De aquí no puede más que resultar una relación tan fundamental como agradable. Ella ve en él al creador de su existencia espiritual y él en ella a la criatura que

vuelven a encontrarse en el comportamiento de Eloísa y, así, el amor romántico es un óptimo instrumento para comprender algunos episodios de la vida de Eloísa, que aprendió la fuerza de este sentimiento a partir de los ideales del amor cortés, operando a su vez una inversión: ella era el poeta cortés y Abelardo se convertía en la dama. Pero, en este caso, no creo tanto en la capacidad de Eloísa de anticiparse a los tiempos, sino en el hecho de que Eloísa se hallaba en el origen (*arché*, que es también “dominio”) de estos mismos sentimientos. No olvidemos la gran influencia que una obra como *Julia, la nueva Eloísa* tuvo en la formación de la sensibilidad romántica, sobre todo de los hombres del Romanticismo, lo cual permite comprender cómo la Eloísa rousseauiana, fruto de la lectura de la Eloísa histórica, terminó por influenciar incluso a distancia de siglos las formas del amor. El amante romántico es un oprimido, tal como lo era Eloísa, y del mismo modo que el amante romántico, Eloísa grita y reivindica la emancipación de la opresión.⁷⁷ Su alteridad no puede no ser negada, en la medida en que ella lucha con los mismos instrumentos que su interlocutor; en efecto, la ética de la intención es la ética del oprimido, de la mujer o del cristiano, de aquel que sabe que todo gesto o pensamiento suyo es observable desde afuera y desde adentro, de aquel que vive en la más completa exterioridad.

A partir de su ser negada y de su estar afuera de la comunidad de comunicación, Eloísa obliga a Abelardo a comunicarse también con ella, con el Otro. El amor de Eloísa, que a su vez es amor por el Otro,

debe su perfección no a la naturaleza, al azar o a una voluntad unilateral, sino a una voluntad doble; y esta relación recíproca es tan dulce, que no nos podemos maravillar, en cuanto a Abelardo y Eloísa, de que a partir de tal encuentro de dos seres han surgido las más violentas pasiones y tanta felicidad como infelicidad” (J. W. Goethe, *Poesia e verità*, en J. W. G., *I dolori del giovane Werther e altri scritti*, tr. it. E. Sola, Firenze, Sansoni, 1990, pp. 751-752).

77 Las monjas del Paracleto la sepultaron cantando: “He sufrido con firmeza el destino junto a ti / cansada dormiré contigo para siempre” en Abelardo, *Dialettica dell'amore*, cit., p. 195. De este modo Abelardo, en su *Confisso fidei ad Heloisam*, gritó su autocondena: “No quiero ser filósofo, para ir contra Pablo; no quiero ser Aristóteles si para esto es necesario que me separe de Cristo” (Carta XII, cit., p. 403). Imagínese cuánto dolor deben haber causado estas palabras en el alma de quien amó al filósofo y se encontró dialogando con el monje.

prevalece finalmente sobre el amor de Dios, que es el amor fraterno que propone Abelardo, un amor sin diferencias, aun si el diálogo tiene lugar luego de la aceptación por parte de Eloísa del amor fraterno en Cristo. Esta forma de amor aparece subsumida en el amor del Otro, que en el final es reconocido y sublimado en la regla abelardiana.

El diálogo de Abelardo y Eloísa es un documento histórico del reconocimiento del Otro, bajo la condición de ser considerado en su totalidad, es decir leyendo las cartas VI, VII, VIII, IX, X y XI y con ellas los *Heloissae Problemata*, las *Sequentiae*, los *Hymni*, los *Sermones*, la *Confesión de fe* de Abelardo, la misma *Ética* como partes integrantes de tal diálogo. De hecho, también en la *Ética* son tratados los temas aparecidos en el diálogo, como si hubieran sido teorizados por Abelardo a partir de su relación con Eloísa, y usados por él para hacer avanzar el diálogo mismo. La *Confesión de fe* es un documento importantísimo en la dinámica del diálogo, porque Abelardo, poco antes de morir, reconoce el valor de Eloísa en Cristo y el rol de la lógica en su vida, a menudo cargado de consecuencias negativas.⁷⁸ Con la *Confesión de fe*, Abelardo ha querido que su ánimo, el recuerdo mismo de su ser, fuera confiado a Eloísa; Pedro el Venerable quiso respetar hasta el final el querer de Abelardo, confiando también su cuerpo a Eloísa. En realidad, también nosotros podemos reconocer hoy que, sin el carteo con Eloísa, Abelardo, aun siendo siempre un gran filósofo de la Edad Media, no nos sería conocido en su humanidad y en su íntima naturaleza espiritual.⁷⁹ Es

78 “Eloísa, hermana mía, una vez tan querida para mí en el mundo, hoy aun más querida en Cristo, la lógica me ha vuelto odioso a los ojos del mundo” (Abelardo, *Storia*, cit., p. 403). Pernoud ha captado el contraste entre Abelardo y Eloísa en sus respectivos y diversos modos de concebir el mundo, ligados cada uno al propio sexo y al propio rol, a su propio modo de intuir la realidad en la cual se vieron operando (Cfr. R. Pernoud, cit., p. 143), y que encuentran expresión y símbolo precisamente en esta frase de Abelardo. Si la lógica lo volvió odioso al mundo, el mundo lo recuerda por su amor con Eloísa.

79 Acerca de la imagen que la historia ha creado en la posteridad se pronuncia Gilson: “Los dos amantes estaban de acuerdo en su ideal de filósofo y de clérigo, y la grandeza de Eloísa consiste en haber hecho de todo para lograr que, después de su común caída, Abelardo volviera a ser digno. Dejar de lado este ideal como un accesorio simplemente singular, rehusarse a ver en él la fuerza secreta que suscita y domina todo el conflicto

Eloísa la que ilumina la figura de Abelardo, a partir de su reivindicada naturaleza de *in-dividuum*, de indivisible, entre cuerpo y alma. Es el Otro, el oprimido, el excluido, el débil, la mujer, los que hacen no sólo grande sino sobre todo humano a su opresor y dominador, incluso si se trata de un gran filósofo y lógico.

-mientras que Eloísa y Abelardo no dejan de hablar de él, no juzgan la situación más que en función suya-, significa equivocarse precisamente en el ingreso en ese laberinto moral, en el cual, una vez entrados, no resulta fácil orientarse” (E. Gilson, *op. cit.*, p. 37). Pernoud ha sabido sintetizar en una frase esta extraordinaria historia amorosa, que es símbolo de cualquier relación erótica: “la humanidad toda puede reconocerse en esos símbolos vivientes que ofrecen Eloísa y Abelardo en su relación, que representa la perpetua alternativa en la cual cada término es necesario para el otro tal como lo son los dos ojos para ver, los dos pies para caminar” (R. Pernoud, *La donna al tempo delle cattedrali*, cit., p. 269).

LA OBRA Y EL AMOR: GYÖRGY LUKÁCS E IRMA SEIDLER

Con la relación entre Lukács e Irma Seidler hacemos un salto de casi siete siglos y llegamos al comienzo del siglo XX. La historia entre los dos amantes se desarrolló entre la Hungría y la Florencia de ese período.¹ La duración de los acontecimientos, a diferencia de Abelardo y Eloísa, es muy breve, cerca de cuatro años, desde 1907 a 1911, cuando se cerró trágicamente con el suicidio de Irma. Pero como ésta presenta aspectos emblemáticos de la relación entre el filósofo y la mujer, se repiten algunos temas ya aparecidos siete siglos antes; existen indudablemente ciertas novedades, pero el pensamiento dominante resulta siempre de matriz masculina, la mujer en este caso es rechazada, aun si reconocida en su esencia y considerada en ciertos aspectos como indispensable para el desarrollo del pensamiento. La diferencia con la relación entre Abelardo y Eloísa reside en la mayor cantidad de documentos disponibles, en algunos casos con la participación incluso de algunos testigos de la historia. La reconstrucción, entonces, es más completa, los protagonistas emergen con más vivacidad, podemos también reconstruir sus dinámicas psicológicas y sus estructuras íntimas.

Desde los años de la adolescencia, si no incluso de la infancia,²

1 Para un estudio más preciso de la ambientación de esta historia remito a mi ensayo "Lukács a Firenze", en *Il Veltro*, fasc. 1-2, gennaio-aprile 1993, a. XXXVII, pp. 139-150. Algunos de los temas de ese ensayo han sido retomados en el presente capítulo.

2 En su autobiografía Lukács recuerda lo insoportable que le resultaba el respeto del protocolo burgués: "Oponía, de todos modos, la actitud sensata al protocolo. Dentro del cual entraba, por cierto, también la hipocresía" (G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, interv. di I. Eörsi, ed. it. a cura di A. Scarponi, Roma,

Lukács había mostrado siempre un profundo desprecio hacia su ambiente de nacimiento, es decir la alta burguesía judía de Budapest. Probablemente este desprecio era paralelo, si no una consecuencia, de la hostilidad que sentía hacia la figura materna. El mismo Lukács en su autobiografía manifiesta esta hostilidad: “Contra mi madre llevaba adelante una guerra partisana. De hecho, ella era severa con nosotros [...] Del período de la secundaria recuerdo que mi madre protegía siempre a mi hermano [...] Naturalmente esperaba que él llegara a ser el inteligente, el orgullo de la familia. [...] La teoría de mi madre era que yo era aplicado y mi hermano vago, por eso a él le iba mal en la escuela y a mí bien”.³ Entonces, desde los años infantiles se revela una hostilidad hacia la figura parental femenina, que seguramente habrá tenido algún rol en los sucesos que vendrían. Siempre una cierta forma de hostilidad de los hijos hacia los padres es natural, sobre todo en la edad de la adolescencia, en el momento en que se define la personalidad del individuo, que busca ganar su autonomía precisamente en la confrontación con los padres, que son vistos por el adolescente como los detentadores del orden. Por lo que concierne a las relaciones con el ambiente cultural y social de la adolescencia y de la primera juventud, el juicio de Lukács es muy claro: “Tenía la ambición de cambiar las cosas, es decir que mis ambiciones se dirigían a transformar el viejo feudalismo húngaro. [...] De la familia, al menos de una parte de la familia, me hallaba totalmente alienado. Por lo cual no tenía relaciones familiares en absoluto [...] Mi madre era una mujer inteligente, que comenzó a entender la situación”.⁴ Se revela en las palabras de Lukács un desprecio por todo lo que era el ambiente familiar y la sociedad burguesa-feudal de pertenencia, indudable es la voluntad de cambiar, de ser un revolucionario. Sin embargo, la burguesía húngara era una

Editori Riuniti, 1983, p. 28).

3 *Ibidem*, p. 29.

4 *Ibidem*, pp. 40-41. Según el biógrafo de Lukács, Arpad Kadarkay, el modelo de las relaciones entre Lukács y la madre es el drama de Ibsen *Fantasmas*, así como el modelo del vínculo matrimonial de sus padres, un matrimonio de negocios, se hallaba representado por el drama de Strindberg *El padre* (Cfr. A. Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1991, pp. 15-16.

clase social en ascenso, aún fuertemente condicionada por la aristocracia; y el capitalismo, que Lukács conocía en el ámbito familiar, era aún débil, joven, si bien pujante y agresivo. Las contradicciones de este capitalismo podían parecerle claras y evidentes, sin las ilusiones de un capitalismo eficiente y *de rostro humano*.

A los 16 años Lukács tiene la primera relación amorosa, aunque probablemente no carnal. La mujer se llama Elizabeth Zágonyi, es una profesora de Kisbacon, un pequeño pueblo del campo, en el que Lukács transcurría las vacaciones de verano. Elizabeth tenía 26 años, es decir diez años más que Lukács, y probablemente representaba para él una figura materna. Entre los dos se dio un nutrido intercambio de cartas de amor;⁵ lo que los atraía recíprocamente era la común pasión por el epistolario, por los dramas de Strindberg e Ibsen, verdaderos modelos para el joven Lukács. Otra relación amorosa mantuvo con Rozsi Hofstadter,⁶ una joven aristócrata venida a menos económicamente, que fue asumida como ama de llaves en la casa de los Lukács, pero que luego entabló una relación con un amigo del padre de Lukács y que fue también amiga de la segunda y definitiva mujer de Lukács, Gertrud Bortstieber.

A la edad de 22 años, Lukács conoce a Irma Seidler y se trata enseguida de una relación más compleja. Aun a distancia de más de sesenta años, Lukács la recuerda con estas palabras: “Irma Seidler pertenecía al círculo de los parientes de la familia Polányi, y yo tuve con ella en 1907 un encuentro fuertemente significativo. Que sea definido como amor o no, es un problema posterior. Sin embargo, ella ejerció una enorme influencia sobre mi evolución entre 1907 y 1911. En 1911 se suicidó, y enseguida apareció mi estudio *Sobre la pobreza de espíritu*, que es la descripción de su muerte y la expresión de mi sentimiento de culpa”.⁷

5 Cfr. *Ibidem*, pp. 13-14.

6 Cfr. *Ibidem*, pp. 25-27.

7 G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 42. Sobre las vicisitudes amorosas entre Lukács e Irma Seidler reenvió a los dos ensayos ya citados de Agnès Heller, “Quando la vita si schianta nella forma. György Lukács e Irma Seidler” y “Sulla povertà de spirito” y a la novela-ensayo de András Nagy, *Kedvés Lukács* (Budapest, Magvet?, 1984), que sigue siendo la obra más relevante acerca de este tema. Recuerdo además que el ensayo

Irma era una pintora, dos años mayor que Lukács, lo cual confirma que Lukács buscaba más una musa inspiradora o un sustituto de la figura materna que una amante: él mismo reconoce la influencia de Irma sobre su desarrollo intelectual. Su relación no se desarrolla según los cánones de lo que el sentido común desearía,⁸ sino que se verifican períodos oscilantes, durante los cuales Irma quiebra la relación con Lukács y se casa. Mientras tanto, Lukács comienza una relación amorosa con Hilda Bauer, la hermana de Herbert Bauer, un amigo que luego con el nombre de Bela Balázs llega a ser un famoso crítico cinematográfico. Pero ya con Hilda se revela la voluntad de Lukács de no abandonarse a la vida y de dedicarse a la obra. Ella le escribe que son precisamente sus ensayos los que la habían atraído hacia él,⁹ pero son también esos mismos ensayos los que lo inducen a rechazar una relación amorosa para dedicarse al trabajo teórico. Irma deja al marido e intenta volver con Lukács, pero la decisión tomada con Hilda vale también para ella: opta por el trabajo intelectual. Al final, en mayo de 1911, Irma comienza una breve relación con Bela Balázs, amigo íntimo de Lukács, que en nombre de esta amistad rompe la incipiente relación: es entonces que Irma se suicida.

Su historia de amor fue, de este modo, una historia que habría podido colmar una vida, una normal vida matrimonial, y sin embargo se transformó en tragedia, dejó una marca indeleble en la vida de Lukács

sobre Kierkegaard y Regina Olsen (en G. Lukács, *L'anima e le forme* (tr. it. S. Bologna, Sugarco, Milano 1963, pp. 53-70 [trad. cast. de M. Sacristán, *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1970, pp. 55-76]), escrito en 1909, es parte integrante de esta misma historia.

8 En los apuntes autobiográficos que luego serían desarrollados en *Pensiero vissuto*, Lukács apunta: “Ruptura: outcast. [...] Al máximo: tolerad -con tal que no tengan hijos de la relación- a las jóvenes mujeres separadas” (G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 204). Con estas palabras Lukács quiere decir que las relaciones con las mujeres separadas eran toleradas, pero de todos modos llevaban a la marginación respecto del ambiente social burgués.

9 Cfr. Carta del 16 agosto de 1909 en H. Bauer, *Emlékeim. Levelek Lukácshoz* (*Mis recuerdos. Cartas a Lukács*), al cuidado de J. Lenkei, MTA Filozófiai Intézet Lukács Archivum, Budapest, 1985, p. 128.

y destruyó la vida de ella. Vale la pena reconstruir las etapas de esta peripecia. Durante un viaje a Florencia con Irma, Lukács anota: “Dos minutos en el tren”: “Dos bellos minutos mientras atravesábamos el Ponte Vecchio”; “Sábado 6 de junio. Santa Croce, S. Lorenzo con Irma. Adquirimos algunos cuadros. El Bargello. A la tarde, solos; un beso en la oscuridad”.¹⁰ Son notas de pequeños gestos amorosos, arrancados a las rígidas costumbres de la época, *flashes* de memoria que, en ese tiempo, podían valer una vida entera. A pesar de la lejanía en el tiempo, a partir de estas pocas y rápidas líneas se filtra aun la emoción experimentada por Lukács. Su amor se encuentra, sin embargo, siempre impregnado de espíritu trágico, mortal: “de una forma oscura y vaga lo intuyo: Irma tendrá algo que ver con el fin. Aunque bien mirado, ni en la situación actual ni en el momento de mayor agudización ha tenido responsabilidad alguna. Quizás sólo porque desde que ella existe sé que hay cosas esenciales en el mundo, y que lo mío y cuanto me sea dado alcanzar no lo son. Ella ha sido una oportunidad: una cosa así no puede quedar oculta para siempre. Hubiera saltado a la luz en cualquier momento al entrar en contacto con algo esencial. En última instancia, aun cuando todo suceda así, habré de estarle agradecido, y lo estoy ciertamente por haberme permitido conocer todo esto. Porque [...] quizás hubiera vivido toda mi vida ‘como un sabio’, sin haber tenido la más mínima noción de nada”.¹¹ Se siente la voluntad de vivir, el descubrimiento del eros, una cierta esencialidad, pero al mismo tiempo la inadecuación a la relación, la incapacidad de dejarse ir en aras de la vida. Luego de haber vivido días de intensa pasión con Irma en la pequeña y serena ciudad toscana, Lukács siente también una confusa forma de gratitud hacia Irma, que le ha hecho vislumbrar las alegrías del amor compartido, de

10 Cit. por A. Heller, “Quando la vita si schianta nella forma”, cit., p. 6.

11 G. Lukács, *Diario 1910-1911*, a cura di G. Caramore, Milano, Adelphi, 1983, pp. 31-32, nota del 1/6/1910 [trad. cast. P. J. Brachfeld, G. Lukács, *Diario 1910-1911*, Barcelona, Península, 1985, p. 91]. Recuerdo en este punto lo que afirma S. Labado a propósito de la presencia de Irma en el *Diario* de Lukács: “siempre como recuerdo, negada como presencia efectiva” (S. Labado, “Hacia un sencillo heroísmo: del sacrificio de Irma Seidler a algunas mujeres en la literatura alemana” en *György Lukács y la literatura alemana*, al cuidado de M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2005, p. 129).

la que habría podido ser una posibilidad jamás concretada por la enérgica apelación a lo que se considera más “propio”: la opción por la obra.

Lukács entendió durante ese breve e intenso viaje de amor con Irma que la vida cotidiana era para él sólo una dimensión temporal a atravesar, un simple transcurrir del tiempo; y que el involucrarse en la vida cotidiana que se impone en el curso de una relación amorosa constituía un alejamiento respecto de la obra. Su verdadera dimensión temporal era el ritmo de la obra, de la reflexión, el tiempo del pensamiento: un auténtico extrañamiento de la vida en el pensamiento. Extrañamiento es un término marxiano, pero conceptualiza adecuadamente la forma teórica del pensamiento de Lukács, un pensamiento tan fuerte como para someter a la vida bajo su égida y transformarla en una suerte de laboratorio experimental para sus mismas categorías teóricas.¹² La producción de la obra era, a su vez, el momento de la objetivación, para seguir usando categorías marxianas, en las cuales la alienación del espíritu debía completarse.

La misma Irma, por lo menos al comienzo de la historia, temía que Lukács valorara en exceso sus capacidades intelectuales y aun la misma relación,¹³ a la que quería dar un “ritmo más leve”. Irma se asusta de su relación, aun si no la rechaza, quiere lograr que Lukács sea consciente del peso de un vínculo de tal clase: “Nuestra vida individual debe crecer, recíprocamente, y así nuestro camino será más largo, más doloroso, más noble”.¹⁴ Son palabras de una mujer enamorada, aunque consciente del fuerte peso de una relación con un joven intelectual en busca de

12 En un pasaje del diario que data del 4/10/1910, luego de haber reflexionado acerca de las vicisitudes de su vida, cierra en clave kantiana, demostrando de este modo que la filosofía primero se vive y luego se comprende: “No se debería dejar pasar ni un solo día sin leer algunas páginas de un gran filósofo. Tengo ahora en mis manos a Maine de Biran: y he ajustado cuentas (sin crisis) con los últimos meses: me he dispersado, he vivido entre la gente, he participado en asuntos intrascendentes, no debiera haber sido así; todavía no ha llegado el tiempo de todo esto. Quizás cuando uno ya ‘domina’ por completo las cosas sea posible hacerlo; pero la razón práctica sólo puede llegar a la zaga de la razón pura” (G. Lukács, *Diario*, cit., nota del 1/10/1910, p. 46 [trad. cast. cit., p. 103]).

13 Cfr. Carta de Irma del 30/12/1907 in G. Lukács, *Epistolario*, cit., pp. 36-37.

14 Carta del 3/7/1908, in *Idem*, cit., p. 40.

sí mismo y de una colocación definitiva en el panorama cultural nacional. Pero en el curso de poco tiempo se da una evolución de sus sentimientos; Irma se enamora completamente, confiesa no poder trabajar porque el pensamiento se halla fijado en Lukács, ya no le basta el conocimiento de la vida intelectual de él: “mientras no conocía de usted más que su vida intelectual me bastaba poder descifrar vuestra alma a través de lo que usted sentía frente a un libro, un cuadro, una muestra. Pues bien, ya no más”.¹⁵ El análisis frío, expresado en palabras escritas, no le basta, tiene necesidad de palabras dentro de una conversación, un cara-a-cara directo, humano.¹⁶ Quiere hablar con un hombre de carne y hueso, no con un intelectual brillante, que sin dudas la ha fascinado, pero que ha sido sólo una anticipación de lo que habría podido suceder a continuación: el hombre. La exigencia de sexualización de la relación llega poco después: “jamás hemos estado juntos con *todas las partes* de nuestro ser. No hemos estado jamás juntos allí donde se desarrollaba mi vida terriblemente humana, hecha de sangre y materia latiente, viva en las cosas tangibles”. A esta declaración de sus intenciones le sigue el explícito reclamo de una unión, que si bien se plantea como no definitiva, se presume que puede ser rechazada: “usted no me ha dicho jamás -y yo no lo supe jamás con exactitud, porque siempre tuve suficientes motivos como para suponer lo contrario- y entonces yo no supe jamás si usted desea unir *realmente* mi vida con la suya. Y si bien usted no dijo nunca que quería esto, yo pido hoy la recuperación de mi libertad -que probablemente usted jamás haya hecho propia. Siempre ha usted dudado en apropiársela, siempre ha tenido miedo. Ahora la pido nuevamente. Usted sabe que sólo a costa de mucha pena pude encontrar la fuerza de escribirle estas líneas”. No podemos saber si estas palabras son un

15 Carta del 3/9/1908, in *Idem*, p. 48-49.

16 En una nota del *Diario* del 26/6/1910, es decir, casi dos años después de esta carta, Lukács se expresará en términos muy similares a los de Irma: “Me haría falta alguien con quien hablar. ¡Balbucear! cuyos silencios hicieran brotar mi audacia, cuyas preguntas dieran fuerza a cosas sentidas de manera imprecisa, me haría falta alguien; me haría falta Irma. Porque no hay nadie más” (G. Lukács, *Diario*, cit., p. 37 [trad. cast. cit., p. 95]). Ello confirma que es la mujer la que dicta sentimientos, estados de ánimo, intenciones.

estímulo para que Lukács abandone sus posiciones defensivas, ponga de lado sus dudas y acepte sexualizar la relación. Podemos pensar que Irma es consciente de que su naturaleza es diferente de la de Lukács a partir de las palabras de cierre de la carta: “usted, Gyuri, podrá crecer más sin mí, sin un vínculo permanente que lo obligue a concentrarse sobre una sola persona. Usted y su trabajo tienen necesidad de gente, de la presión de muchas personas que libere múltiples energías, que estimule la actividad. A mí la gente me hace daño, transforma mi energía artística en dispersión improductiva. Ahora usted evolucionará con vigor, se desplegará, se superará a usted mismo. Sentirá con mayor fuerza la sensación de navegar en mar abierto. Aproveche de la inconmensurable ventaja de poder vivir durante años sólo de evolución”.¹⁷ Estamos ante el cierre de la relación, un cierre agitado y doloroso, se percibe la voluntad de invertir el sentido de las palabras, de declararse profundamente enamorada de Lukács, pero ningún signo por parte de ella garantizaría que una declaración de tal clase recibiera una buena aceptación.

No sabemos cómo reaccionó Lukács ante la carta de Irma, quedó el borrador de una carta, evidentemente jamás enviada, en la cual Lukács anuncia a Irma su suicidio, desesperado por la ruptura del vínculo pero también por su incapacidad de salir de su condición de intelectual: “Me veo obligado a hablarle, si fuera capaz, porque no soporto ya esta vida. [...] mi trabajo me parecía de tal naturaleza que me permitía creer que probablemente habría llegado a ser alguien [...]. Comenzaba a acostumbrarme a este estado. Y tenía la esperanza -lo cual probablemente mantenía en pie mi energía-, sin confesarlo, de que quizás un día habría habido una persona que me comprendiera, que me amara, que pudiera contenerme toda la vida, y un día quizás también mi vida habría tenido un sentido. [...] Luego la vi a usted. Y mil veces se cumplió todo lo que yo no habría jamás osado esperar. [...] Y me convertí en otro hombre. Un hombre bueno. La vida de los otros adquirió un valor para mí. [...] Usted me quiso salvar, pero ya no es posible salvarme. [...] Se demostró que yo no puedo significar nada para los otros. [...] La vida la ha obligado a darse cuenta de que ésta ama a los que son capaces de vivir y odia a los que son como yo. [...] ¿Necesariamente todo debe escapár-

17 Carta del 25/10/1908, in G. Lukács, *Epistolario*, cit., p.50.

seme entre los dedos en el momento en que se enfrentan no intelecto e intelecto sino ser humano y ser humano? [...] Todo lo que usted ha construido se ha derrumbado. Todo lo bueno ha acabado en mí. [...] Ebriedades intelectuales se han apoderado de mí. Los libros, los pensamientos han actuado sobre mí a la manera del opio”.¹⁸ Se da la desesperación de la conciencia de la inadecuación del intelectual respecto de la vida, la voluntad de reconciliarse con la vida y la imposibilidad de esta reconciliación, la clausura en un mundo apagado hecho de ideas, pero exento de vitalidad. Lukács descubrió así el peso de lo que Platón llamaba *aristeía* (el sentido de ser mejores),¹⁹ que vuelve a uno superior a los otros, pero al mismo tiempo lo excluye de su comunidad, lo relega a un mundo de papel, carente de humanidad.

Entre este intento de suicidio hasta la reanudación del vínculo con Irma transcurre un año y medio; en marzo de 1910, Lukács escribe una carta a Irma para acompañar el envío de la edición alemana de *El alma y las formas*, su primer gran libro, que consagra su fama internacional. En este libro, según lo que escribe Lukács en su *Diario* de esos años, se halla contenido bajo forma teórica toda la relación con Irma, y de hecho Lukács le agradece: lo que creía que había sido un encuentro casual terminó siendo tan importante en su vida. En *El alma y las formas* hay un ensayo que más que los otros repropone el vínculo

18 Carta del noviembre 1910, in *Idem*, pp. 52-54.

19 La referencia platónica no es casual. En *El alma y las formas* hay un ensayo declaradamente inspirado al platonismo, “Platonismo, poesía y las formas (Rudolf Kassner)”. Sobre este tema se han pronunciado también R. Rochlitz, *Le jeune Lukács*, Payot, Paris 1983, pp. 31 y ss.; E. Matassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Guida, Napoli 1979, pp. 58 y ss.; A. Asor Rosa, “Il giovane Lukács teorico dell’arte borghese”, en *Contropiano*, I. 1968, p. 91; P. Pullega, *La comprensione estetica del mondo. Saggio sul giovane Lukács*, Cappelli, Bologna, 1983, pp. 112 y ss. En general, sobre este período “ensayístico” de Lukács remito a L. Goldmann, “L’esthétique du jeune Lukács” en *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, Paris 1970; J. Kammler, “Ästhetische Lebensphilosophie” en *Text-Kritik*, fasc. 39-40, octubre de 1973, München; S. Ruecker, “Totalität als ethisches und ästhetisches Problem”, en *Idem*; F. Fortini, “Lukács giovane”, en *Verifica dei poteri*, Milano, Il Saggiatore, 1965; G. Fröschner, “Der junge Lukács”, en *Weimarer Beiträge*, n. XXXI, n. 4. 1985. Téngase en cuenta lo que afirma en dos cartas a Popper del 10/12/1910 y del 20/12/1910, cfr. G. Lukács, *Epistolario*, cit., po. 184 e 191-192.

con Irma por una evidente afinidad de eventos: “La forma se rompe al chocar con la vida (Sören Kierkegaard y Regina Olsen)”. En este ensayo se analiza la peripecia existencial que unió a Kierkegaard con la joven Regina Olsen. Ella era una muchacha de 18 años con la cual Kierkegaard se comprometió, pero que luego abandonó para elegir la vida religiosa, la confrontación con el Absoluto. En muchos aspectos esta historia nos recuerda la de Lukács e Irma Seidler, en virtud de la elección de Lukács por la *obra*, como si ésta fuera su propio Absoluto. Sin embargo, por muchos otros respectos ese ensayo contiene también cierto signo premonitorio de la tragedia ya cercana: el suicidio de Irma. Por cierto, el mismo Kierkegaard se dejó morir, casi suicidándose, no pudiendo ya soportar una existencia contradictoria, tal como hará la misma Irma. El ensayo se abre precisamente con una lapidaria afirmación: “el valor vital de un gesto”.²⁰ Lukács sostiene que el amor por un ideal de mujer puede convertirse en “amor absoluto”, mientras que el único amor por “la mujer real, la madre, es la contraposición más profunda a toda nostalgia de infinitud”.²¹ Podemos reconocer en estas palabras su relación conflictiva con la madre, pero podemos entender a Irma como un ideal inalcanzable, útil como paradigma al cual aspirar. “La muerte de Kierkegaard cobra mil posibilidades de significación, es casual y no una real articulación sumisa del destino”.²² Estas palabras resultan completamente proféticas: la muerte de Irma debe asumir un rol en su destino para recibir un significado, y será precisamente éste el afán *post-mortem* de Irma que empujará a Lukács a elecciones radicales en su vida.

En el momento de la reanudación del vínculo, Irma es una mujer infelizmente casada con el pintor Karoly Rethy, muy cercana a la separación. Al recibir el libro y la larga carta de comentario sobre su decisión de dedicarle el libro, ella le responde a Lukács con pocas aunque importantes palabras: “Aun sin el comentario, no habría habido malen-

20 G. Lukács, *L'anima e le forme*, cit., p. 55 [trad. cast. cit., p. 57].

21 *Idem*, p. 64 [trad. cast. cit., p. 67].

22 *Idem*, p. 72 [trad. cast. cit., p. 76].

tendido alguno”.²³ Con ello demuestra ser superior a la manera en que Lukács la había definido en su carta: “Hay personas que entienden y no viven, y otras que viven y no entienden. Pero el primer tipo de personas no logra llegar al otro en absoluto, aun comprendiéndolo, así como este último no logra jamás comprender nada, pero ello no es para nada importante, porque ama u odia al primer tipo, lo posee o es poseído, y la categoría de la comprensión por ello no existe; usted, gentil señora, no comprenderá”.²⁴ El tono es polémico ante todo en la continuación de la carta, en el límite de la ofensa; se percibe el ánimo resentido de Lukács, aún unido en el fondo a Irma por sentimientos profundos. Encontramos la confirmación en el *Diario*, donde Lukács la define como “la mujer, la redentora, la ayuda, la compañera, la pareja, la que me está predestinada. [...] Algo va mal: sólo pienso en ella; podría ayudarme -o por lo menos a ella podría explicarle todas mis penas”.²⁵ En realidad Irma ya estaba ayudando a Lukács, es él en todo caso el que intenta reconducir toda su relación con ella hacia el interior de su propia filosofía; por parte de Lukács se verifica una incapacidad de salir de los esquemas que su obra filosófica les dicta, está sustancialmente ausente de la vida del modo en que él interpreta la historia de amor con Irma.²⁶

Tenemos un testigo de los acontecimientos, el amigo íntimo de Lukács, Leo Popper, que nos puede ayudar a comprender la función de Irma en la vida del joven Lukács: “Es precisamente ella la que te estimula para el trabajo, dado que no puede estimularte ya para ninguna otra cosa. De hecho, a decir verdad, ha sido ella la que en el bien y en el

23 Carta del 24/3/1910 in G. Lukács, *Epistolario*, cit., p. 116.

24 Carta del 23/3/1910 in G. Lukács, *Epistolario*, cit., p. 116. Se note la firma: “doct. György Lukács”.

25 G. Lukács, *Diario*, cit., nota del 27/4/1910, p. 14 [trad. cast. cit., p. 75].

26 A. Heller describe agudamente esta situación: “Los sentimientos individuales no son formulados en su significado convencional; *su significado lo derivan de la filosofía de Lukács*. De una filosofía en cuya sustancia -y en cuyo sistema de categorías- Irma no puede penetrar. [...] La realidad, entonces, es que Irma no era la ‘vida’; precisamente en el sentido *filosófico* del término no lo era” (A. Heller, “Quando la vita si schianta nella forma”, cit., p. 12).

mal ha puesto la lapicera en tu mano para que ensayes un tentativo para ella o contra ella, hacia ella o lejos de ella, más allá de ella o a partir de ella. [...] Hay mujeres que hacen que un hombre sea fecundo por cien años, aun cuando él no se acueste con ella. Algunas mujeres dan a luz, otras son dadas a luz, y luego están las que hacen dar a luz: estas últimas son las mujeres más capaces y justas”.²⁷ Ahora resulta claro que la obra era posible sólo con y sin Irma, el amor para ella era una contradicción dialéctica irresoluble; un sacrificio podía cumplir un destino, la ilusión se convertía en una trágica realidad. Casi en respuesta a las palabras de Popper, Lukács en su *Diario*, con fecha 29 de mayo, anota: “a ella la necesitaba tal como era: el perdedor hubiera sido yo, si ella hubiera perdido su personalidad amoldándose a mí. [...] siendo precisamente ella el centro de todo; en cuanto a mí, para poder estimar mi propia vida, tengo que aceptar a Irma *tal como es*, he de considerarla sagrada, pues todo tuvo su origen en ella, y debía ser tal como ha sido, y hacer lo que había hecho”.²⁸ Lukács tenía necesidad de su individualidad crítica, de su diferencia respecto de él, pero ahora es consciente de que ha sido capaz de alcanzar una forma de vida, la vida dedicada a la obra.

En el año que lleva al suicidio de Irma (abril/mayo de 1910, mayo de 1911), Lukács vuelve continuamente sobre el tema del amor, tanto en general como en particular respecto de ella. Lukács reflexiona sobre el fundamento de una comunidad, tema que había estado en el centro de la reflexión del joven Hegel, en textos que extraordinariamente se habían publicado precisamente en ese período.²⁹ Lukács llega a teorizar

27 Carta de abril de 1910, en G. Lukács, *Epistolario*, cit., p. 118.

28 G. Lukács, *Diario*, nota del 29/5/1910 cit., p. 28 [trad. cast. cit., pp. 88-90]. En una carta a Popper, del 10/12/1910, Lukács regresa sobre este concepto de Irma como centro de su vida y como representante de *la* vida. En la misma carta, Lukács le reprocha el modo en que Irma ha roto la relación, dando la impresión del amante que recrimina las formas sin darse cuenta de los contenidos de la relación (cfr. G. Lukács, *Epistolario*, cit., pp. 183-184).

29 Precisamente en 1910 Dilthey publica su famoso libro sobre la juventud de Hegel y en 1911 Nohl publica los escritos juveniles hegelianos, entre los cuales se cuenta el así llamado *Fragmento de sistema*, en el cual Hegel habla del amor como fundamento de la familia, la primera forma de comunidad (en alemán *Gemeinschaft*, que significa también “relación recíproca”). Sabemos que en Heidelberg, algunos años después,

con lenguaje hegeliano un matrimonio con Irma: “de alguna manera intuyo que sólo con una mujer de esas cualidades es posible el matrimonio, porque sólo con una mujer así un hombre puede tener un hijo: la objetivación de su gran anhelo, plasmarse en una forma”.³⁰ Pero cierra melancólicamente sus reflexiones con una amarga constatación: “la posibilidad misma de que yo tuviese todavía en mi vida otro encuentro como éste no existe, y ni siquiera está permitido pensarlo. Es extraño; la he conocido a lo largo de apenas un año, y cuánto tiempo he necesitado para comprender lo que ha sido realmente para mí”.³¹

En una carta a Leo Popper, siempre volviendo a reflexionar sobre la relación con Irma, Lukács finalmente aclara su proyecto de vida: “El único camino es el trabajo. Naturalmente, el trabajo es sólo un camino -pero especial. [...] Sin embargo, el trabajo hecho no tiene valor en tanto trabajo (en tanto tal deviene totalmente objetivo e independiente de mí) sino en tanto *acto*, en tanto *acto* mío. Y -tal como Fichte ha logrado ver muy bien- yo=*acto*, sólo a través de mi *acto* yo llego a ser ‘yo’. Esto hoy significa para mí el trabajo. Su valor: conocerme a mí mismo, llegar hasta mí; yo *soy* lo que me es dado hacer, no puedo saberlo, sólo puedo buscarlo, pero yo: soy precisamente el buscar”.³² Lukács sale fortalecido de esta elección, ha descubierto un elemento esencial de su modo de ser, la dedicación al trabajo, pero también la inadecuación a la normal rutina burguesa cotidiana; y sin embargo es cierto que la decisión tomada es aún objeto de reflexión, reclama cierta renuncia, pero parece consolidarse con el pasar del tiempo. En este curso de cosas definitivamente estable, llega la tragedia inesperada: el suicidio de Irma.

La decisión de Irma mucho debió probablemente a su estado de

Lukács citó estos escritos hegelianos, es posible que los haya leído en Florencia, ni bien fueron publicados. De hecho, su lenguaje en este período delata fuertemente la presencia de estos temas. Obsérvese lo que escribe en una carta a Irma del 2/2/1911: “Lo que pretendo hacer yo, puede hacerlo sólo un solitario; pero esta soledad se obtiene solamente a través de y *luego de* los más profundos sentimientos de pertenencia” (G. Lukács, *Epistolario*, cit., p. 208).

30 G. Lukács, *Diario*, cit., nota del 26/6/1910, p. 38 [trad. cast. cit., p. 96].

31 *Idem* [trad. cast. cit., pp. 96-97].

32 Carta del 10/12/1910, en G. Lukács, *Epistolario*, cit., p. 184.

ánimo, profundamente trastornado por el asunto del divorcio, que la hacía una mujer aun más deseable en la medida en que estaba libre, disponible incluso a la aventura momentánea -como sucede con Balázs-, pero también una mujer que ya no podía casarse tan fácilmente. Y, sin embargo, Irma siempre ha sido una mujer que quería romper con las costumbres, que quería formar para sí una familia, sólo que una familia con un nuevo sentido más allá del modelo típicamente burgués. Sin duda alguna, en la decisión repentina de darse la muerte jugaron también un cierto rol las palabras de Lukács que nunca fueron pronunciadas. Mientras que ella buscaba en él un compañero para afrontar esa difícil etapa de su vida, él le respondía: “La soledad, yo la siento como una gran alegría redentora, no como una adaptación al hecho de estar excluido de la vida, sino antes como el hallazgo de *la vida*, mi vida; una vida en la que todo resulta acorde”.³³ Aun así, en febrero había anotado en el *Diario*: “Y si fuera capaz de conseguir un objetivo en la vida [...], sólo podría ser uno: ayudarla de alguna manera”.³⁴ Son las últimas palabras antes de la tragedia, palabras que reciben un significado trágico a la luz del suicidio de Irma, las que representan ese tardío arrepentimiento que lo asaltó ante la noticia de su muerte. De hecho a Lukács lo afecta “aquella sensación horrible del abismo que me embargó al leer la noticia de la muerte de I[рма]”.³⁵ El golpe es terrible. Parece casi un juego kierkegaardiano que, sin embargo, se invierte en forma de tragedia; Lukács se siente dislocado, y Bela Balázs anota sus reacciones en un diario: “Gyuri [Lukács] llegó a Florencia. De forma inesperadamente buena. Se lamentó mucho, si bien sólo por deber, porque estaría convencido de que la ‘vida’ lo ha confinado a residir exclusivamente en el espíritu y sólo su obra habría de importarle en adelante. [...] Puede ser que él, de todos modos, necesitara de todo para soportar la muerte de Irma y de Leo Popper, manteniendo obstinadamente en sí mismo una insensibilidad que actuaba incluso retroactivamente”.³⁶ Tal como

33 Carta del 18/4/1911, en G. Lukács, *Epistolario*, cit., p. 221.

34 G. Lukács, *Diario*, cit., nota del 11/2/1911, p. 47 [trad. cast. cit., p. 105].

35 G. Lukács, *Diario*, cit., nota del 27/10/1911, p. 56 [trad. cast. cit., p. 113].

36 B. Balázs, *Napló 1903-1914*, al cuidado de A. Fabbri, Budapest, Magvet?, 1982,

adelanta Balázs, las tragedias no habían terminado: el 21 de octubre moría de tuberculosis su íntimo amigo Leo Popper.

La muerte de Irma hace que Lukács experimente el abandono en el mundo, ahora está solo, en esa soledad que antes deseaba para el trabajo y que ahora es una terrible trampa de la cual ya no se puede salir: “Se han roto todos los vínculos -porque ella lo representaba todo. Y ahora sólo quedan objetivos compartidos y cosas; y trabajo”.³⁷ Ahora puede compartir relaciones sobre la base de proyectos concretos, de objetivos inmediatos, no puede haber ya una relación recíproca efectiva y llena de significado, falta el público privilegiado y deseado: Irma. La existencia sin la idea de Irma es vacía, es pura desesperación, angustia, que equivale a la experimentación dirigida a la dimensión kierkegaardiana del abismo, pero un abismo que no llena, sino que es un vacío absoluto -“vacío” es una palabra, un *refrain*, que se repite continuamente en las páginas del diario de Lukács luego de la muerte de Irma y de Leo. Las palabras de Lukács se vuelven místicas: “el santo debe haber sido pecador; solamente a través del pecado, sólo por haber pecado, puede dominar absolutamente la entelequia del ‘ser’; y al propio tiempo, sólo por haber estado antes en el pecado puede estar ahora *en Dios*. La categoría del ‘en’ es una señal característica de las relaciones esenciales. Yo nunca he estado todavía ‘en’ algo”.³⁸ La alternativa es arrojarse

p. 518 [Nota de la traducción: los documentos que el autor reproduce directamente del húngaro son traducidos por él mismo en italiano. Nosotros traducimos la versión italiana de Infranca]. En el diario de la hermana de Balázs, Hilda Bauer, se escribe que, luego del viaje a Budapest por el suicidio de Irma, “él partió enseguida hacia Florencia, donde vivió durante un tiempo redactando ensayos, en algunos pasajes de los cuales el hombre siente un llamado real hacia Irma, esto es el recuerdo (a su memoria había dedicado su libro [*El alma y las formas*]) pero naturalmente sólo entonces había llegado a saber de los sucesos” (H. Bauer, *Emlékeim*, (*Mis recuerdos*), al cuidado de J. Lenkei, Budapest, MTA Lukács Archivum, 1985, p. 25).

37 G. Lukács, *Diario*, cit., nota del 24/5/1911, p. 48 [trad. cast. cit., p. 106].

38 G. Lukács, *Diario*, cit., nota del 27/10/1911, p. 54 [trad. cast. cit., p. 111]. La resolución del santo en el pecador es una cita de Weininger, tema que Lukács había ya discutido con Balázs, tal como emerge del diario de este último (Cfr. B. Balázs, *Napló*, cit., pp. 518-519).

al trabajo.³⁹ Massimo Cacciari demuestra una profunda incompreensión del episodio del suicidio de Irma Seidler cuando afirma: “en relación con Irma él quiere el *gesto* que *mida* la vida”.⁴⁰ Por mi parte, creo que la obra completa la vida y la completa con el suicidio de Irma. Lukács no podía considerar que su obra, o su elección por la obra, habría causado el suicidio de Irma, y sin embargo Irma ha completado la obra de Lukács con su suicidio. Irma con su gesto se pone en lugar de Kierkegaard y tocará a Lukács el rol de Regine, es decir, el de mantener el recuerdo. Lukács había renunciado a Irma, “la mujer de la mente”, por la obra, pero ahora ella aparecía totalmente incluida en la obra. El suicidio de Irma es obra de Lukács, aun si él piensa que el responsable es Bela Balázs,⁴¹ y la obra es más fuerte que la vida, así como la muerte es más fuerte que la vida, pero es la obra la que mide la vida, en tanto la contiene.

Ahora Lukács se da cuenta del precio de la elección realizada, la obra se ha tomado una terrible venganza sobre la vida, el hombre ha sufrido tales dolores que incluso el filósofo no encuentra ya la fuerza para seguir viviendo. El suicidio aparece como la salvación para una situación trágica. Los días transcurren en la reflexión de lo sucedido,⁴² en el

39 Cfr. *Idem*, nota del 24/10/1911, p. 52.

40 “Metafísica della gioventù”, en G. Lukács, *Diario*, cit., p.101.

41 A propósito del suicidio de Irma, Balázs anota en su diario: “Lo he [a Lukács] visto inquieto y desvuelto. Sus últimas cartas eran frías y nerviosas. Y sin embargo temo que sepa ya la verdad acerca de Irma. Gracias a Dios, no. Es éste mi primer crimen. En el más pesado significado del término. Es extraño que por medio de él haya sentido por vez primera la pureza de mi vida y de mi corazón. Porque he sabido cómo es el delito y cómo hasta ahora no lo era” (B. Balázs, *Napló*, cit., pp. 518-519). Lukács, por su parte, sabía y de hecho se llegó a la ruptura de las relaciones entre ambos amigos. El vínculo se retomó más tarde y se interrumpió definitivamente en 1940. En una carta de enero de 1940, Lukács le escribía a Balázs, recriminándole su participación en la tragedia: “Te recuerdo el trágico suicidio de Irma Seidler y tu rol en este asunto. Te recuerdo que después de esta catástrofe nuestras relaciones personales se suspendieron por dos años” (in *Balázs Béla levelei Lukács Györgyhoz* (*Cartas de Bela Balázs a György Lukács*), al cuidado de J. Lenkei, Budapest, MTA Lukács Archivum, 1982, p. 181).

42 “Su tragedia [la de Irma] ha constituido el elemento vital de su existencia, en una esfera donde la muerte es efectivamente la antítesis dialéctica de la vida, donde una

pensamiento de que la elección no había sido bien ponderada,⁴³ en la asunción de una responsabilidad que es, sin embargo, un castigo,⁴⁴ en la comprensión de que el sentimiento no debe tener lugar en la filosofía.⁴⁵ Todo ello es comprensible, no obstante, en el momento en que el anhelo es la única dimensión que le queda por vivir. Si el amor es para los hombres, el anhelo es para los poetas (en la edición húngara de *El alma y las formas* “anhelo” es *vagy*, en latín es *anhelitus*, es decir “respiración”, en griego *enelaúo*, “agitarse exageradamente”, en francés *élan*, “ímpetu”, “impulso”, “empuje”). Anhelo es buscar la propia mitad, la única mitad que completa el ser, mitad que ha sido arrancada al ser. El anhelo es la búsqueda personal de la completud y perfección perdidas. El anhelo abre al sujeto a la búsqueda del otro, a la filosofía, a la *filía*, “tensión”, principio ordenador del caos y creador del mundo. Lukács experimenta el sentido de las palabras de Irma: para tener fuerza emancipatoria y resolutive, el deseo debe ser *eros*. Pero Lukács había rechazado precisamente esta dimensión del *eros*, que consideraba constrictiva y no liberadora. Ahora el anhelo es para él un ardiente deseo imposible de satisfacer porque falta definitivamente el objeto del *eros*: Irma, la mujer. Ahora el anhelo se ha convertido en *Sehnsucht*, “nostalgia”, o “deseo del mal”, deseo inapagable carente de objeto, puro desear. Ahora Lukács se halla en la condición del perenne seductor, al cual ninguna mujer

homogeneidad absoluta envuelve muerte y vida. Pero ¿qué puede ser la muerte para mí?” (G. Lukács, *Diario*, cit., nota del 22/10/1911, p. 51 [trad. cast. cit., p. 109]).

43 “La inteligencia me ha arruinado: durante demasiado tiempo y de una manera demasiado exclusiva, la realidad puramente intelectual, la embriaguez del trabajo llegaron a sustituirlo todo” (*Idem*, nota del 25/11/1911, p. 63 [trad. cast. cit., p. 118]).

44 “Me parece que estoy siendo castigado por mi arrogante soberbia, por mi confianza en la obra y en el trabajo invertido en ella” (*Idem*, nota del 22/10/1911, p. 50 [trad. cast. cit., p. 108]).

45 “Ahora veo en mí el elemento ‘Lukács’, pero lo entiendo como una incapacidad para la vida; para mi propia vida, puesto que al fin y al cabo soy incapaz de soportar una vida insustancial; y si ahora todavía vivo es porque, a pesar de todo, todavía no he renunciado totalmente a la vida” (*Idem*, nota del 30/11/1911, p. 65 [trad. cast. cit., p. 121]). Un comentario, enviado a Leo Popper, inmediatamente luego de la noticia de la muerte de Irma había sido: “Estoy vivo. Y esto quiere decir finalmente que permaneceré en la vida” (Carta del 26/5/1911, en G. Lukács, *Epistolario*, cit., p. 234).

le puede bastar. Ahora se da la fase romántica: la del deseo trágico y el abismo. Lukács lo había entrevisto en *El alma y las formas*: “En la vida la nostalgia tiene que ser amor: tal es su felicidad y su tragedia”.⁴⁶ La vida es el lugar en el cual el anhelo-nostalgia puede limitarse y devenir amor, consumir su energía, encontrar su objeto, aniquilarse en el objeto mismo: comulgar con lo dual. El idioma húngaro posee una conjugación directa, una suerte de dual griego: *szerétlék* significa “Yo-Te-amor”, un sentimiento completo de sujeto, objeto y verbo expresados en una sola forma verbal. Pero es éste el amor de la vida cotidiana, es decir, la objetivación del *eros*, interrupción de la *Sehnsucht*, pasaje trágico de la relación Yo-Tú desde el *vagy* (“anhelo”) al *szerélem* (“amor”). Lukács es consciente de esta evolución del anhelo en la vida y la recusa en favor de una vuelta de tuerca intelectual: “el amor no es una diversión, sino un conocimiento”.⁴⁷ El conocimiento es siempre interiorización del objeto; el conocimiento exige siempre un objeto, no se conoce la nada, sino lo otro: “la pobreza es una concepción del mundo: la nostalgia confusa de lo otro”.⁴⁸ Y es él un aristócrata del espíritu, pero ahora es pobre, privado definitivamente del objeto del anhelo y de conocimiento (*stéresis* es “privación” en griego, y también “sometimiento”, pero es *Entfremdung* en alemán, que significa “extrañamiento”), se halla en la condición de pura *Sehnsucht*, “experimentación del mal” o el mal del desear, no encuentro con la vida, sino confrontación con la vida, malestar o melancolía. Ahora el anhelo es unión de *éros* y *thánatos*, amor y muerte, *agathós* y *kakós*, bien y mal.

En este período, Lukács redacta un breve diálogo, una de sus dos únicas tentativas literarias, pero de contenido decididamente filosófico “Sobre la pobreza de espíritu”. En este diálogo reelabora la peripecia del suicidio de Irma y llega a algunas importantes conclusiones, por cierto ya presentes tanto en el diario como en algunas cartas. Heller vio en la figura de la mujer con la cual se desarrolla el diálogo a un personaje que se encuentra en igualdad de condiciones respecto del protagonista,

46 G. Lukács, *L'Anima e le forme*, cit., p. 149 [trad. cast. cit., p. 157].

47 *Idem*, p. 153 [trad. cast. cit., p. 161].

48 *Idem*, p. 155 [trad. cast. cit., p. 164].

el héroe-filósofo. La igualdad consiste en la capacidad de comprender las *intenciones* del protagonista.⁴⁹ Comienza a perfilarse cada vez más netamente una elección ética en la vida de Lukács bajo el signo de Dostoyevski.⁵⁰ Del mismo modo que el gran escritor ruso, Lukács ha combatido en un primer momento entre la religión y la ética. Tanto a partir de los testimonios aportados por Balázs,⁵¹ como a partir de las páginas del diario, se vislumbra, en los momentos más oscuros de la crisis existencial, la posibilidad de una elección religiosa, en el mejor estilo kierkegaardiano. Por otra parte, en un momento tan crítico, en el cual una propia elección vital se ha cargado de tan trágicas consecuencias para la vida de otro ser humano, la convicción de la inutilidad de sus propios medios deviene comprensible; Lukács siente el impulso a colmar este vacío interior con una elección religiosa: “hasta ahora nunca había visto con tanta seguridad lo que ha de venir; veo ahora la irrupción de lo religioso pero únicamente como una necesidad, un postulado; no estoy absolutamente ‘preparado’, no estoy lo suficientemente desesperado”.⁵² La elección religiosa no se ve luego realizada, así, por falta de desesperación, lo cual significa que la razón mantiene

49 Cfr. A. Heller, “Sulla povertà de spirito”, cit., p. 49.

50 Sobre el desarrollo de esta relación ética y esencial con Dostoyevski resulta oportuno consultar el manuscrito de un libro sobre Dostoyevski que Lukács contaba con escribir en Heidelberg, pero que luego quedó inconcluso. El texto se halla ahora publicado bajo el título *Dostojevski. Notizen und Entwürfe*, al cuidado de J.K. Nyíri, Akadémiai Kiadó, Budapest 1985 [ed. it. *Dostojevskij*, a cura di M. Cometa, Milano, Se, 2000] [trad. cast. de J. Alcoriza y A. Lastra, *Dostoyevski*, Murcia, Biblioteca de caracteres literarios, 2000]. Sobre este aspecto del peso dostoyevskiano en la vida y en las elecciones de Lukács remito a András Nagy, “Il gioco dostoevskijano. Abbozzo sull’esperienza dostoevskijana del giovane Lukács”, tr. it. A. Infranca, en *Nuovo Romanticismo*, n. 8, 1990, Palermo; J.K. Nyíri, *Europa Szélén (En el confín de Europa)*, Kossuth, Budapest 1986, particularmente las pp. 167-189; L. La Porta, *Etica e rivoluzione nel giovane Lukács*, L’Ed., Roma, 1991.

51 “He conversado durante mucho tiempo sobre Dios con Gyuri. Y la extraordinaria agudeza de sus análisis ha incidido sobre un gran número de ideas que me había hecho. Probablemente la más importante es el hombre de Dios” (B. Balázs, *Napló*, nota del 7/9/1911, cit., p. 519).

52 G. Lukács, *Diario*, cit., nota del 27/10/1911, pp. 53-54 [trad. cast. cit., p. 111].

todavía su fuerza a la hora de intentar una posible interpretación de lo sucedido, la tragedia.⁵³ Por otra parte, la razón lo impulsa a considerar la elección religiosa como una elección extrínseca, dirigida al otro, no a sí mismo, aquel que reclamaba más que ningún otro la urgencia.

Trazas de estas reflexiones se encuentran en “Sobre la pobreza de espíritu”, bajo la influencia de los personajes de Dostoyevski, que comienzan a ser para Lukács los auténticos modelos, en positivo o en negativo. Deteniéndose sobre dos figuras de “buenos” dostoyevskianos, el príncipe Misckin y Aljosa, figuras religiosas y éticas al mismo tiempo, afirma: “su bondad es estéril, genera confusión y permanece sin efecto”; y concluye distinguiendo entre bondad y ética: “La bondad consiste en despegarse de la ética, la bondad no es una categoría ética [...] La ética es el primer acto de la revelación, de la diferenciación primitiva del hombre respecto del caos de la vida ordinaria, es el alejamiento de sí mismo, de su estado empírico”.⁵⁴ La distancia entre bondad y ética torna impracticable la elección religiosa. Queda sólo la bondad como una suerte de gracia divina,⁵⁵ que permite crear relaciones con los otros, que se convierte en el fundamento de una ética universal. A pesar de que en la intimidad del diario Lukács no hace mención a una posible salida de la crisis, en el escrito destinado a la publicación ya se vislumbran los elementos de una inminente evolución. Retoma la teoría schellingiana de que el camino hacia el Absoluto se recorre a partir del arte o de la religión. La reflexión sobre el arte o el fenómeno religioso devienen, así, instrumentos para una elección ética: algo así como decir que Schelling conduce a Dostoyevski. Las posibilidades del arte y de la religión son, no obstante, inalcanzables, en la vida cotidiana: “Somos hombres sólo por saber producir obras, crear obras, porque logramos hacer sólo por encanto islas de beatitud en medio de la infe-

53 Precisamente en las páginas de las que está extraída la cita anterior, Lukács reproduce las críticas de panlogicismo que le dirigía Bloch en aquel tiempo. Quizás también a causa de este panlogicismo, Balázs lo veía frío y distanciado; cfr. B. Balázs, *Napló*, cit., p. 518.

54 G. Lukács, “Sulla povertà de spirito. Una lettera e un dialogo”, en *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Cappelli, Bologna 1981, pp. 104-105.

55 Cfr. A. Heller, “Sulla povertà de spirito”, cit., p. 54.

liz consternación y las turbias corrientes de la vida. Si el arte pudiera plasmar la vida, si la bondad pudiera traducirse en acto, entonces nos convertiríamos en dioses”.⁵⁶ Pero somos sólo hombres a los que sólo les queda la ética.

El joven Lukács traduce este concepto de elección ética, de doble matriz kierkegaardiana y dostoyevskiana, en el de “pobreza de espíritu”: “Pobreza de espíritu significa liberarnos de nuestra propia determinatez psicológica para abandonarnos a la discreción de nuestra necesidad más profundamente metafísica y metapsíquica. Pobreza de espíritu significa el abandono de nosotros mismos para poder realizar la obra que, vista por nosotros, es nuestra sólo fortuitamente, a través de la cual devenimos necesarios para nosotros mismos, es decir, en vista de la obra misma”.⁵⁷ Lukács reafirma, a pesar de la tragedia de Irma y de su drama interior, la elección por la obra y reencuentra, así, el más auténtico sí mismo. La crisis se halla en sus últimos momentos, pasará sólo el tiempo necesario para sanar las heridas del espíritu. Ahora a la elección por la obra se agrega la valencia ética; el precio ha subido, tanto como la intensidad de la fatiga: una vez más el sentimiento y la personalidad exterior deben sacrificarse al pensamiento más íntimo y profundo.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 111.

LA RAZA Y EL AMOR: HANNAH ARENDT Y MARTIN HEIDEGGER

Dentro de las relaciones entre filósofos y mujeres que analizamos en este libro, la sostenida entre Hannah Arendt y Martin Heidegger es sin lugar a dudas la más atípica, a pesar de que no esté exenta de semejanzas con las anteriores: por ejemplo, Arendt fue alumna de Heidegger del mismo modo que Eloísa lo fue de Abelardo; también su relación fue sexualizada como la de los dos personajes de la Edad Media; por otra parte, Heidegger prefirió la condición familiar y la dedicación a la obra filosófica antes que una acaparadora relación con una joven estudiante, mientras, por su parte, Lukács prefirió el trabajo teórico antes que la tranquilidad matrimonial con Irma. Pero a diferencia de las otras dos relaciones, entre Arendt y Heidegger se produjo un vínculo que no conoció soluciones ni momentos trágicos, fue sólo *excepcional*. ¿Cómo definir de otra manera una relación entre la primera mujer en la historia de la filosofía y el mayor filósofo del siglo XX? ¿Cómo definir de otra manera la relación entre una judía y el intelectual de avanzada del nazismo? Es entonces *excepcional* por las dos personalidades en juego, por la pertenencia racial, por la militancia ideológica, pero también por el contorno y el ambiente intelectual en que tuvo lugar, por la duración -poco más de cincuenta años, prácticamente una vida entera- interrumpida sólo por la muerte natural de los protagonistas, a poca distancia de tiempo una de otra. Si Eloísa nos es conocida gracias al carteo con Abelardo, si Irma Seidler ha existido para nosotros sólo por su trágica muerte y por los efectos ejercidos sobre el pensamiento de Lukács, Hannah Arendt habría sido conocida, de todos modos, por su producción filosófica.

La historia¹: Marburgo, otoño de 1924, la estudiante judía de 18

1 Las fuentes se ven esencialmente representadas por las cartas que los dos amantes

años, Hannah Arendt, comienza a cursar las clases del brillante filósofo Martin Heidegger, de 36 años, astro naciente de la filosofía alemana, discípulo del famoso Husserl y destinado a superar al maestro en fama y en profundidad de pensamiento. Natural es que la joven estudiante sea víctima de una profunda fascinación respecto del profesor, quien percibe a aquella elegante y desfachatada estudiante² y experimenta una fuerte atracción. La conquista de la joven estudiante constituía un acabamiento de su filosofía, en el sentido de que representaba su ganancia práctica, la confirmación del valor de esa filosofía. La relación resulta muy intensa para ella, plena de gratificaciones para él. Pero aquella joven estudiante cuenta con una personalidad e inteligencia tales, que el mismo profesor se da cuenta de estar ante una mujer de dotes excepcionales. Él está casado desde hace trece años, padre de dos hijos, la relación con la joven estudiante podría ser embarazosa y poner en peligro una segura carrera académica. Ella no quiere permanecer en la sombra y conformarse con el rol de amante. Decide entonces ir hacia el origen del pensamiento de Heidegger: va a estudiar a Heidelberg con el maestro de él, Husserl. Heidegger la apoya generosamente con una carta de recomendación. De este modo, Arendt se aleja y él puede dedicarse a su obra y a la búsqueda de alguna otra joven estudiante.³ Excepcionalmente se encontrarían

se intercambiaron en el arco de 50 años. Pero del primer período, el de 1925 a 1933, tenemos principalmente cartas de él -unas cuarenta- y sólo tres cartas de ella. Muy probablemente estas últimas han sido destruidas por el mismo Heidegger para no dejar huellas incriminatorias ante su esposa. Las únicas tres cartas de Arendt que quedaron son minutas conservadas por la misma Arendt y son precisamente las cartas con las cuales se concretaba la separación. El epistolario se retoma en 1950 y tenemos sólo las cartas de Heidegger a Arendt por el motivo ya mencionado. Desde 1954 tenemos también las cartas de Arendt porque ella ha hecho las copias. Desde 1967 en adelante, Heidegger comenzó a conservar las cartas.

2 Hans Jonas, compañero de estudios de Arendt en aquel semestre en Marburgo, la recuerda de este modo en el elogio fúnebre que le dedicó: "Tímida y cerrada, de rasgos de una belleza extraordinaria, de ojos llenos de soledad, fue inmediatamente una presencia excepcional, única de un modo que todavía no es posible definir", citado en E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, tr. it. D. Mezzacappa, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, p. 525).

3 En 1927 Heidegger tuvo una relación con Ingeborg Blochmann, otra brillante estudiante judía (cfr. E. Ettinger, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una storia d'amore*, tr.

cuando en sus viajes de estudio él estuviera cerca, ella naturalmente no falta jamás a una cita con quien representa el sueño de su vida. Como es natural, llegan otros novios e incluso maridos, y Arendt empieza a olvidarse de aquel hombre que ha sido para ella más que un maestro. El nazismo completa el distanciamiento, Arendt huye hacia Francia, primero, y luego a los Estados Unidos; en 1950, luego de 22 años, ambos vuelven a verse y los encuentros se sucederían limitadamente en los viajes de Arendt a Europa, con una interrupción de doce años entre 1955 y 1967, a causa de los celos de la mujer de él o de cierta manera de celos intelectuales de Heidegger respecto de los crecientes éxitos intelectuales de Arendt. La relación se interrumpe el 4 de diciembre de 1975 a causa de la muerte de ella a la edad de 69 años. Heidegger fallece el 28 de mayo de 1976 a los 86 años.

La atracción intelectual empujó a Arendt a los brazos de Heidegger, mientras que no hay dudas de que su joven edad y su elegancia lo atrajeron. La virilidad ruda y algo campesina de él debieron de parecerle exóticas, dada la extracción burguesa y urbana, sofisticada e intelectual de Arendt, proveniente de Königsberg, mientras que el mundo de Heidegger eran las montañas de la Selva Negra. En una carta del 14/6/1925, Heidegger reconoce la felicidad en los ojos de Arendt, mientras visitaba su mundo de montañas y selvas junto con un grupo de estudiantes.⁴ Es natural que Arendt, cuando se encuentra en un mundo tan lejano de lo habitual, resulte conmovida, pero es ése el mundo originario del hombre que ama, en el marco del cual recupera ciertas sensaciones originarias de su infancia. Una mujer que ama, ama completa y totalmente, ama incluso los lugares que ama su hombre, entra en profunda relación también

it. G. Bettini, Milano, Garzanti, 1996, p. 33). Por otra parte, Heidegger solía mantener relaciones sentimentales con sus alumnas, una de las cuales había sido precisamente su mujer Elfride, quien por otra parte concibió el primer hijo de la pareja con un amigo de juventud. Heidegger aceptó de todos modos un hijo que no era suyo, pero se consideró libre de traicionar a su vez a su mujer (Cfr. *Mein leibes Seelchen. Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride. 1915-1970*, al cuidado de G. Heidegger, DVA, 2005).

4 En la primavera de 1925, Heidegger invitó a un grupo de estudiantes, entre los cuales estaba Hannah Arendt, a inaugurar su refugio en Todtnauberg (cfr. E. Young-Bruehl, cit., p. 91).

con el lugar originario del hombre que ella ama. A partir de un ensayo autobiográfico sabemos, sin embargo, lo que Heidegger piensa de su mundo de montañas y cómo lo considera lejano de la comprensión del ciudadano: “Al hombre de la ciudad una estadía en el campo, como se dice, a lo más lo ‘estimula’. Pero la totalidad de mi trabajo está sostenida y guiada por el mundo de estas montañas y sus campesinos. Ahora, mi trabajo allá arriba se ve interrumpido a menudo por largo tiempo debido a gestiones, viajes para dictar conferencias, discusiones y la actividad docente aquí abajo. Pero tan pronto retorno arriba se aglomera, ya desde las primeras horas de estadía en el albergue, todo el mundo de las antiguas preguntas y, por cierto, en el mismo cuño con que las dejé”. El mundo de la ciudad representa la distracción del trabajo teórico y de las cuestiones fundamentales: “Es posible convertirse fuera en una ‘celebridad’ en un santiamén mediante los periódicos y revistas. Este es siempre, por cierto, el camino más seguro por el que el querer más auténtico sucumbe al malentendido y llega al olvido profunda y rápidamente. Por el contrario, la memoria campesina tiene su fidelidad sencilla, segura e incesable.”⁵ Heidegger se declara ligado a los valores fundamentales de la fidelidad, de la tierra, reacio a la publicidad, al caos urbano, cercano a los campesinos, al silencio, a la contemplación.

Y sin embargo en el momento de dejar a Hannah en 1928, no reconocerá su fidelidad y su amor. Arendt le escribe: “Te amo como el primer día -lo sabes, y siempre lo he sabido. [...] Perdería mi derecho a la vida si perdiera mi amor por ti, pero perdería este amor y su realidad, si me sustrajera a la tarea a la que me obliga”.⁶ La tarea asignada era la

5 M. Heidegger, “Schöpferische Landschaft: Warum wir bleiben in das Provinz?”, se trata de una conferencia radiofónica que Heidegger dio en marzo de 1934 y que representó la expresión pública de su rechazo de la cátedra de filosofía en la universidad de Berlín, que le había sido ofrecida por las autoridades nazis de esa universidad. El texto fue luego publicado por el diario *Der Alemanne* el 7/3/1934 y ahora se encuentra en el vol. XIII de la *Gesamtausgabe*, bajo el título *Aus der Erfahrung des Denkens* (Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, pp. 9-13). Hay una tr. it. G. Zaccaria, en M. H., *Scritti politici*, Casale Monferrato, Piemme, 1998 [en cuanto al castellano, reproducimos la cita de la versión de J. Rodríguez, “¿Por qué permanecemos en la provincia?” en *Revista Eco*, Bogotá, Colombia, Tomo VI, 5, marzo 1963].

6 Carta del 22/4/1928 en Hannah Arendt e Martin Heidegger, *Lettere 1925-1975*,

de desaparecer, tomar su propio camino hacia la obra filosófica, hacia el pensar, camino que exige soledad, que implica “la desolación, que el destino me ha reservado”. Si estas palabras se unen a los dos versos finales -“Y si Dios lo da/ te amaré mejor tras la muerte”- podrían hacer nacer la sospecha de que su autora está meditando el suicidio. Pero Heidegger no parece afectado por esta sospecha. Durante el resto de su vida, Arendt experimentó siempre un rechazo o una incomprensión hacia la fidelidad. Acerca de la relación de fidelidad de Heidegger hacia la mujer escribirá: “Esos tontos, que se creen fieles porque han renunciado a la vida y se han superpuesto como una sola cosa, no sólo no conducen una vida común, sino que ni siquiera tienen una vida en general”.⁷ De esta carta emergen condiciones originarias como la fidelidad o el vínculo fuerte de pareja frente a las cuales en toda su vida Arendt opuso siempre el desarraizamiento, el ser paria en tanto judía en Alemania o Estados Unidos. Los conceptos heideggerianos fundamentales, como *Bodenständigkeit* (“enraizamiento en el suelo”) o *Zusammengehörigkeit* (“co-pertenencia”) no podían ser comprendidos por Arendt del mismo modo que por el filósofo que adhirió al nazismo. Para ella se pertenecía y no se pertenecía a un grupo, uno se reconocía y al mismo tiempo se sentía extraño a una comunidad, valía más la relación entre dos seres humanos, siempre una relación recíproca y, por lo tanto, a la par.

La fidelidad se invoca también al comienzo de la relación, en la primera carta: “y mi fidelidad a usted sólo deberá ayudarle a mantenerse fiel a sí misma”.⁸ Además de la fidelidad, está la declaración de posesión deseada y recusada al mismo tiempo: “nunca podré poseerla, pero usted pertenecerá a partir de ahora a mi vida, y ésta deberá crecer por usted”. El resto de la carta es una obra maestra del decir y desdecir, de sofocados gritos de deseo. Sólo diez días después, del uso del “tú” se deduce

a cura di U. Ludz, tr. it. M. Bonola, Milano, Edizioni de Comunità, 2001, pp. 47-48 [trad. cast. de A. Kovacsis, Hannah Arendt-Martin Heidegger, *Correspondencia* 1925-1975, Barcelona, Herder, 2000, pp. 61-62].

7 Carta al marido, Heinrich Blücher, del 13/6/1952, citada en E. Young-Breuhl, cit., p. 307.

8 Carta del 10/2/1925, en Hannah Arendt e Martin Heidegger, *Lettere*, cit. p. 3 [trad. cast. cit., p. 13].

que la posesión se ha realizado. Heidegger apunta a reforzar en ella los caracteres de la mujer contra los de la alumna, junto con la manifiesta voluntad de no conmovir los cimientos de su existencia, que debe proseguir sobre los rieles del desarrollo habitual. Naturalmente es lo que él *crea* que es el ser mujer y no probablemente lo que ella *piensa* al respecto. Sustancialmente refuerza en ella los motivos que la habían llevado entre sus brazos, es decir, la femineidad finalmente reconocida, que sin embargo, aun cediendo a la fascinación de su pensamiento y de su virilidad, no debía considerarse propiedad exclusiva de él, haciendo justo reconocimiento de su potencia teórica: “sólo la mujer, en la forma en que ella *es*, podrá proporcionar nobleza a la vida espiritual libre”.⁹ Ya en la primera carta, Heidegger había puesto en relación el trabajo espiritual y la esencia femenina: “cuando se llega al trabajo espiritual propio, se mantiene lo decisivo, la conservación originaria de la esencia femenina más propia”¹⁰; luego, son siempre las montañas, a la hora de cerrar la carta, las que le recuerdan que él es el hombre de la inaccesibilidad, de la lejanía teórica. Todo unido a un interés por su *Stimmung*, disposición de ánimo, y también por la ineluctabilidad del destino que los ha hecho encontrarse: “El hecho de que la presencia del otro irrumpa una vez en nuestra vida es aquello que ningún ánimo supera. Un destino humano se entrega a un destino humano, y el servicio del amor puro consiste en mantener despierta esta entrega igual que en el primer día”.¹¹ Un maestro de la palabra como Heidegger no podía más que invertir toda su habilidad en cartas de amor y en aquellas cartas hay tanta habilidad, quizás en demasía. Puede también imaginarse cuán halagada debe haberse sentido la joven estudiante frente a ese uso ponderado de las palabras.

No faltan los típicos cánones del arte de la seducción que mantiene a la mujer cerca del hombre, felizmente subordinada al hombre que ama, que la concibe como una súbita fuerza que lo ha desbordado: “lo demoníaco ha dado en mí. El quieto orar de tus manos queridas y tu

9 Carta del 21/2/1925, en *Idem*, p. 5 [trad. cast. cit., p. 15].

10 Carta del 10/2/1925, en *Ibidem* [trad. cast. cit., p. 13].

11 Carta del 21/2/1925, en *Idem*, p. 5 [trad. cast. cit., p. 14-15].

frente luminosa lo guardaron en femenina transfiguración”.¹² Puede casi captarse la voluntad de hacer surgir en la joven estudiante una suerte de vena servil, como para ligarla definitivamente a sí, en el rol subordinado de amante, comprensiva por cierto respecto del genio teórico, pero aun así siempre en un segundo orden.¹³ A ella le gustaba, sin embargo, la carga de romanticismo que estas cartas revelan y no hay dudas de que en la relación se respetan los cánones del amor según la mejor tradición del Romanticismo alemán. Para Heidegger, la naturaleza del vínculo con la mujer era de devoción por parte de ella hacia su trabajo filosófico: en tal medida se notaba la capacidad de dominio del pensamiento sobre todas las otras actividades humanas. En el elogio por los 80 años de Heidegger la misma Arendt reconocerá la subordinación de la pasión al pensamiento y el carácter dominante de su pensamiento: “el pensamiento, impulsado como actividad pura, es decir, no por la sed de saber ni por el afán de conocimiento, puede convertirse en una pasión que no tanto domina cuanto que ordena e impregna todas las otras facultades y dones. Estamos tan acostumbrados a la vieja oposición entre razón y pasión, entre espíritu y vida, que la idea de un pensamiento *apasionado* en que el pensar y el estar vivo son una y la misma cosa nos resulta en cierta medida extraña”.¹⁴ La pasión se reduce a predicado del pensamiento, que es

12 Carta del 27/2/1925, en *Idem*, p. 6 [trad. cast. cit., p. 16].

13 Este espíritu servil se deduce, tal como hace E. Ettinger, de una carta del 1937 de Arendt al marido Heinrich Blücher: “Porque -y es éste un eterno miedo femenino- una mujer tiene siempre el terror de que su amor, o la exhuberancia de su amor, sean percibidos como una carga”, en E. Ettinger, cit., p. 45.

14 “Martin Heidegger ha ottant’anni” en Hannah Arendt e Martin Heidegger, *Lettere*, cit., p. 142 [trad. cast. cit., Carta del 26/9/1969, pp. 173-174]. En *La vida del espíritu*, Arendt cita a Heidegger como intérprete de la voluntad de potencia de Nietzsche: “‘Querer es mandar [...] ninguna expresión peculiar aparece en Nietzsche con más frecuencia; intrínseco a la Voluntad es el pensamiento que manda’. No menos peculiar resulta que este pensamiento que manda se dirige sólo muy raramente al dominio de los otros. [...] Esta operación del querer, que no existe sino en la mente, supera el dualismo espiritual del dos-en-uno, habiéndose convertido en un combate entre uno que manda y uno que por hipótesis obedece” (tr. it. G. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 484-5). Arendt capta precisamente el carácter dominante de la Voluntad, la estructura teórica del querer se constituye en el dominio, en el ordenar que somete al Otro en una orden. La intención, por el contrario, equivale a consentir ante el objeto,

principio ordenador de la vida y engloba dentro de sí a la vida misma. El aspecto de pertenencia/posesión se refuerza en las cartas posteriores, cuando Heidegger describe su mundo montañoso, su trabajo, sus obligaciones académicas, como si Arendt fuera una presencia definitivamente constante de su vida, la trata como si fuera una compañera mientras que ella no lo era en absoluto. Una mujer madura probablemente se habría rebelado ante esta fría lista de encuentros académicos o de datos bibliográficos, mientras que la joven estudiante se sentía elevada a la condición de igual, cuando no lo era ni por estatura intelectual, ni por edad. No lo era todavía.

Arendt ha dejado una suerte de “diario” interior, escrito en tercera persona, de este momento epocal de su vida: unas pocas páginas intituladas “Sombras”, que mandó naturalmente a Heidegger, a quien sabía que contaba con la habilidad para comprenderla interiormente. Es la descripción de un alma, el alma de quien está saliendo de un mundo y está pasando a otro, cuya complejidad no logra captar con claridad, pero la intuye; mientras que lo viejo no la satisfacía, lo nuevo es aún insondable. En el fondo la dificultad de captar lo nuevo es el signo de la rigidez en la cual este alma se había confinado, casi como en defensa de una fragilidad interior; ella se había construido una coraza que luego se le hizo demasiado estrecha, un sentido de sí por sobre las cosas: “estaba por tanto acostumbrada a encontrar cosas dignas de atención en lo aparentemente banal y natural, hasta tal punto que cuando la simplicidad y cotidianidad de la vida la estremecían, en ningún momento se le ocurría, en sus pensamientos e incluso en sus sentimientos, que cuanto le sucedía pudiera ser banal, una nada menospreciable a la que todo el mundo se habitúa y de la que ya no vale la pena hablar”.¹⁵ Se deriva de aquí una ambigüedad entre el plano de la realidad de las cosas, aun banal, y el sentido de sí, muy reforzado por la defensa respecto de la realidad. El sentido de esta ambigüedad desencadena “angustia por la existencia en general”. Existe la esperanza de que “su juventud se sustraiga al encantamiento y que su alma [...] supere así la enfermedad y la desorientación,

ante el Otro.

15 “Ombre” en *Idem*, cit., p. 12 [trad. cast. cit., “Sombras”, p. 23].

aprenda la paciencia y la sencillez y la libertad del crecimiento orgánico -más probable es, sin embargo, que siga viviendo penosamente entre experimentos inconsistentes y una curiosidad sin fondo ni derecho hasta que por último la sorprenda el final larga y fervientemente esperado y ponga un objetivo arbitrario al engranaje inútil”.¹⁶ La muerte liberadora.

La capacidad de Arendt de describirse de este modo es la clara señal de la conciencia que ella tenía de su propia ambigüedad. Arendt es capaz de verse objetivamente, liberándose de una subjetividad oscilante en su ambigüedad adolescente. Ella misma declara que “puede ser que en el hecho de estar a merced de la angustia hubiera algo idéntico al de estar a merced del anhelo, concretamente: el estar a merced, el ser cautivo de una manía, esa entrega rígida a una sola cosa”. El amor por Heidegger es “una sola cosa”, a él se da bajo la forma de “la entrega rígida” y Heidegger capta precisamente este aspecto,¹⁷ pero siempre a través de su gigantesca subjetividad de pensador: “tu amor servicial en mi trabajo”. La máscara ha sido arrojada, ya no es el hombre Heidegger quien ama a Arendt, sino el filósofo, o quizás peor todavía, el profesor que con la adhesión al nazismo querrá convertirse en el *Führer* de la universidad alemana. A Heidegger le gustaba la figura de *guía*, de inspirador de las acciones de los otros, y se nota a partir de los numerosos consejos que reserva a Arendt; ¿pero a ella le bastaba?

Arendt había quedado huérfana en edad temprana y la ausencia del padre ha jugado cierto rol en la constitución de la relación con Heidegger, ha contribuido a ese sentido de subordinación y de pertenencia. En la adolescencia tardía, cuando se encuentra con Heidegger, Arendt es todavía un ser infantil, aunque maduro a la fuerza, a causa de la muerte del padre. No creo que Heidegger le haya podido dar esa confianza en sí misma que la muerte del padre le había quitado.¹⁸ Por cierto que

16 [trad. cast. cit., p. 26]

17 Hace una referencia explícita de ello en su carta del 24/4/1925 (en *Idem*, pp. 15-16 [trad. cast. cit., pp. 27-28]), pero equivoca la cita que extrae de “Sombras”.

18 Conuerdo en parte con el juicio de su biógrafa E. Young-Breuhl (cfr. cit., p.30), mientras creo que fue posteriormente Jaspers -que terminó siendo su verdadero maestro e íntimo amigo-, incluso por su desapego aristocrático, quien le dio una imagen más paterna de la que le haya podido dar Heidegger, que esencialmente siempre fue

Heidegger comprende que está cumpliendo un rol importante en la vida de ella: probablemente se trata de la historia de amor más apasionante que ella haya vivido hasta ese momento. Operando una hábil inversión de las partes, le atribuye a él estados de ánimo que, *quizás*, él mismo ha vivido o está viviendo, pero que *seguramente* ella está viviendo: “desde el centro mismo de tu existencia te has convertido en alguien próximo a mí y en una fuerza que actúa para siempre en mi vida”.¹⁹ En realidad es él quien ha ocupado el centro de su existencia, es él quien se ha convertido en una fuerza que actúa para siempre en la vida de ella. En efecto, ella se halla a su completa disposición y su condescendencia la pone en problemas porque implica un abandono a la voluntad de él: “El ‘si me quieres’, ‘si tú deseas’: ¿qué había de hacer yo ante esa espera y ese aguardo tan pudoroso y, sin embargo, tan seguro? ¿Y qué te he ofrendado sino lo más difícil, y no era acaso una ofrenda continua por tu alma? [...] Y sólo cuando me obligaste a alejarme de ti, llegaste a estar próxima a mí, y entonces se me reveló tu esencia”. En Arendt prevalecía, por el contrario, la intención, es decir la fuerza de atracción consciente hacia el objeto.

Ella percibe plenamente la carga de responsabilidad: “dijiste que en nuestro primer paseo te sobrecogió el temor por lo que pasaría. ¿Podía pasar algo más? ¿No *era* ya todo y no será siempre así? ¿Hicimos algo para que sucediera?”.²⁰ La posición de él es inamovible: ella se involucra “en el primer paso” y todo lo que le puede ofrecer es la situación existente, un rol subordinado de joven amante, halagada por estar cerca del maestro, el “custodio del Ser”,²¹ pero su relación había sido un golpe del destino, no había habido intención por parte de ambos, sólo voluntad de potencia y no se debía ir más allá de lo sucedido, “dejar ser a lo que es”. “Lo que es” en el fondo era su amaestramiento, distribuido con abundancia de consejos y de sugerencias acerca de obras y autores, el

para ella el profesor de Marburgo.

19 Carta del 24/4/1925, in *Idem*, cit., p. 16 [trad. cast. cit., p. 27].

20 Carta del 8/5/1925, in *Idem*, p. 18 [trad. cast. cit., p. 30].

21 Los estudiantes de Friburgo sostenían que cuando Heidegger se refugiaba en su refugio de Todtnauberg se ponía como “custodio del ser” (cfr. E. Young-Breuhl, cit., p. 373).

vínculo teórico era el único lazo que la tenía atada a él y él se lo recuerda en su ambiguo estilo: “Actuamos sólo en tanto que somos capaces de *dar*, y resulta indiferente si el don es siempre igual y, en general, si es aceptado”.²² Su estilo es ambiguo porque es dialéctico, y en cuanto tal siempre intercambiable, es decir que si se lo intenta leer desde la perspectiva del autor y no del *lector in fabula*, entonces las palabras pueden resultar repentinamente falsas. No sabemos si Arendt era consciente de este aspecto del lenguaje de Heidegger, y por cierto muchos años después lo confiesa abiertamente: “literalmente hablando, él no tiene ningún carácter definido, ni siquiera uno particularmente malvado. En tal condición, él vive sin embargo con una profundidad y un apasionamiento que no es fácil de olvidar; su modo de manipular las cosas es insoportable. [...] es un hombre experto en el mentir; y confía [...] en el hecho de que nadie, mirándolo a la cara, reconocería en él los rasgos del mentiroso. Él creyó que podía pagar su propia deuda en relación con el mundo de esta manera, y del modo más barato posible: creyó poder lograr desvincularse, con un rodeo, de toda situación desagradable, y de poder hacer filosofía y sólo filosofía”.²³ ¿Son las palabras resentidas de una amante abandonada? Se trata seguramente de las palabras de quien

22 Carta del 22/6/1925 en H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere*, cit., p. 24 [trad. cast. cit., p. 36].

23 Carta a Karl Jaspers del 29/9/1949 en Hannah Arendt e Karl Jaspers, *Carteggio. Filosofia e politica. 1926-1969*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 92-93. La carta está escrita seis meses antes de su primer reencuentro luego del nazismo y la guerra. Las palabras de Arendt son una respuesta a una carta de Jaspers en que se planteaba un problema a propósito de Heidegger: “Es posible para un alma impura -es decir, para un alma que no advierte su propia impureza y no realiza esfuerzos constantes por liberarse de ella, sino que sigue viviendo distraídamente en la suciedad- es posible para esta alma, en su insinceridad, ver lo que hay de más puro” (Carta del 1/9/1949, *Idem*, p. 91). A Arendt, que veía en Jaspers la típica figura del maestro, estas palabras resonaron como un juicio definitivo que exigía a su vez un juicio definitivo. Pero en 1957, a Mary McCarthy, Arendt le escribiría, refiriéndose a Heidegger, que su talento, casi el de un genio, “era tan exigente que arrasa con todo lo demás” (carta del 7/6/1957 en *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, a cura di C. Brightman, tr. it. A. Pakravan Papi, Palermo, Sellerio, 1999, p. 124) [trad. cast. de A. M. Becciu, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, Barcelona, Lumen, p. 78].

conoce bien el alma de Heidegger, de quien sabía todo lo que importaba para él la obra y todo lo que estaba dispuesto a renunciar con tal de continuar su trabajo teórico, su “hacer sólo filosofía”.

El punto culminante, y también el comienzo del final, de la relación sentimental se alcanza en mayo de 1925. Arendt decide ir a Friburgo para seguir las lecciones de Husserl durante un semestre. Heidegger apoya a la joven estudiante firmando una carta de aval dirigida a su maestro. Naturalmente puede parecer sincero su interés por Arendt, pero su alejamiento será definitivo, Arendt no volverá jamás a Marburgo y para él será la mejor solución para una relación que consideraba agotada, además de posible fuente de situaciones embarazosas. Una sospecha fuerte acerca de sus verdaderas intenciones nos viene de una frase: “*amo* significa *volo ut sis*, dice San Agustín en un momento: te amo, quiero que seas lo que eres”.²⁴ La sospecha surge del hecho de que la misma idéntica cita de Agustín la dirigirá a otra mujer, Elisabeth Blochmann: “*Volo ut sis*, quiero que tú seas, así interpretó una vez el amor Agustín”.²⁵ Se trata quizás de un sincero deseo hacia las personas queridas, pero da la impresión de una frase que se repite en ocasiones similares porque cuenta con un efecto seguro.

En el verano de 1925, cuando ya es inminente el traslado de Arendt a Friburgo, su salud comienza a manifestar los signos del sufrimiento interior que la afecta en la vigilia del abandono. Por cierto que la reconstrucción que podemos extraer de las cartas de Heidegger es parcial, quizás intencionalmente forzada, y nuestra capacidad de reconstruir la historia debe ser más fuerte que su capacidad de deconstruirla. Emergen ciertas frases emblemáticas, que Heidegger ha subrayado a propósito y que son reveladoras: la verdad no emerge de los *lapsus calami* sino de los subrayados, de sus intentos de ser persuasivo para ser excluyente. En una carta de comienzos de julio él habla de la mala salud de ella, de los sentimientos de culpa de Arendt por cómo ha ido evolucionando la relación, de la obligación a que él la somete, que lo tiene a disgusto pero a la cual en el fondo no renuncia. Intenta persuadirla de que “el amor no

24 Carta del 13/5/1925 en *Idem*, p. 20 [trad. cast. cit., p. 31].

25 Carta del 11/1/1928 en Martin Heidegger e Elisabeth Blochmann, *Carteggio 1918-1969*, a cura di J. Storck, tr. it. R. Brusotti, Genova, Il Melangolo, 1991, p. 46.

existe [...] El ser humano no es esa cosa aburrida que aguanta de forma permanente en las cimas de la admiración, de la felicidad y la audacia. Por eso, no te dejes llevar a la autoinculpación por mi fracaso”.²⁶ El 2 agosto se registra el *adiós*: “Te doy las gracias por tu ‘despedida’ [...] Te acompaño en tus caminos y en tus sueños. Me alegro de tu bondad, de tu maduración y fortalecimiento”.²⁷ Es el final del vínculo continuo y constante, el maestro libera a la joven estudiante que prosigue en otro lugar su proceso de formación.

Podemos imaginarnos lo que pensaría Arendt de la historia: exaltación por la intimidad alcanzada con el mayor filósofo del siglo y el consiguiente halago hacia su propia femineidad, conciencia de que su proceso de maduración ha sufrido una aceleración decisiva,²⁸ pero también amargura por tener que dejar Marburgo con una radical conmoción interior, que quizás podríamos llamar vergüenza, por una relación tan importante para ella como embarazosa para él. Veinticinco años después confiesa este sentido de vergüenza, cuando a Heidegger le escribe lapidariamente: “sólo me marché de Marburgo por ti”.²⁹ Y lo reafirma en una carta a la mujer de Heidegger: “mire usted, cuando me fui de Marburgo estaba firmemente decidida a no amar nunca más a un hombre y luego me casé, como fuera, con cualquiera, sin amar. Porque me creía totalmente soberana, creía disponer de todo precisamente porque no esperaba nada para mí”.³⁰ El trastorno anímico de Arendt es tan profundo que determina dos reacciones en ella: la autonegación de su capacidad de amar a otro hombre y un consecuente sentido de superioridad, un estar más allá de todo que le ha permitido superar la tensión que le había causado la relación con el hombre que ella consideraba por encima de

26 Carta del 9/7/1925 en H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere*, cit., p. 26 [trad. cast. cit., p. 38].

27 Carta del 2/8/1925 in *Idem*, p. 30 [trad. cast. cit., p. 42].

28 Es éste también el juicio de su mayor biógrafa: “La relación con Heidegger había puesto fin repentinamente, y de modo inquietante, a su juventud y a su inocencia” (E. Young-Breuhl, cit., p. 80-81).

29 Carta del 9/2/1950 en H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere*, cit., p. 54.

30 Carta del 10/2/1925 en *Idem*, p. 55 [trad. cast. cit., p. 73].

cualquier otro hombre. Podemos imaginar que la tensión habrá conocido una ulterior profundización si Arendt se hubiera preguntado qué le había dado ella a Heidegger en su relación. La cínica respuesta del simple don físico habría sido humillante para ella. En la relación directa con él, su amor es romántico, es el amor de una joven estudiante por su maestro, y aun a distancia de 50 años le escribía: “Nadie lee ni ha leído nunca como tú”.³¹ Obviamente halagada debió haberse sentido cuando Heidegger le dijo que ella había sido “la ‘pasión de su vida’, la inspiradora de su trabajo”³²; pero Arendt sabía muy bien lo mentiroso que podía llegar a ser Heidegger, y en efecto confiesa a una amiga suya que para sentir placer encontrándose con Heidegger “habría sido necesario un coraje animal del que yo no dispongo”. Sin embargo, a su segundo marido, Heinrich Blücher, confiesa que, durante su primer encuentro luego del nazismo y la guerra, “por vez primera, me parece, nos hemos hablado”.³³ En realidad, el coloquio había girado acerca de una tensión que no era sólo verbal, como ella misma declara a Heidegger: “Cuando el camarero pronunció tu nombre [...] fue como si de pronto se detuviera el tiempo. [...] la presión del impulso [...] tuvo la clemencia de preservarme de cometer la única infidelidad realmente imperdonable y de hacerme indigna de mi vida. Pero una cosa debes saber (ya que no nos tratamos demasiado ni con excesiva franqueza): si lo hubiera hecho, habría sido por orgullo, es decir, por una estupidez pura y simple y loca.

31 Carta del 26/7/1974, en *Idem*, p. 194 [trad. cast. cit., p. 230].

32 Citas extraídas de una carta a su amiga Hilde Fränkel del 10/2/1950, en E. Young-Breuhl, cit., p. 288. A Fränkel le describe también algunos detalles del encuentro: “[Heidegger] comenzó a recitar una especie de tragedia de cuyos primeros dos actos yo también, presumiblemente, tomé parte. Él no se dio cuenta en absoluto de que todo se remonta a 25 años atrás, que no me vio desde hace más de 17 años”. Ettinger deja entrever que un juicio público positivo de Arendt sobre Heidegger habría amortiguado las acusaciones de antisemitismo que en la posguerra le habían sido dirigidas (cfr. E. Ettinger, cit., p. 69). Para ayudar a Heidegger en la recuperación de su figura pública luego de su adhesión al nazismo, Arendt sólo en 1958 se pronunció públicamente a favor de su maestro Karl Jaspers. Todo lo cual le quitó por un período las simpatías de Heidegger (Cfr. E. Young-Breuhl, cit., p. 346).

33 *Ibidem*.

No por ciertos motivos”.³⁴ Bellas palabras, una espléndida confesión que pocos hombres quisieran recibir. Es más una cachetada que una caricia. El acto habría sido de deslealtad en relación con su segundo marido. El orgullo es aún el de la joven estudiante, la impulsividad es ya la de la mujer.

Heidegger no parece darse cuenta de la confesión de Arendt y ni siquiera de la escena de celos de la mujer en relación con Arendt, retoma el rol dominante en el vínculo, indicando el campo en el marco del cual su relación puede retomarse: el trabajo filosófico. “Hannah, tenemos que recuperar un cuarto de siglo de nuestras vidas; por otra parte, me gustaría saber más cosas de tu camino y actividad actuales”.³⁵ Desde ese momento el contenido de su relación se encontrará siempre dictado por los ritmos de la filosofía: salvo por un período de casi diez años, -y durante siete de estos diez años no se encontraron-,³⁶ se escribieron sólo cuatro veces: tres cartas de él y una de ella. Esta segunda ruptura fue querida por Heidegger y por motivos de disenso filosófico: primero, la publicación del libro que la volvería famosa en todo el mundo, *Los orígenes del totalitarismo*, luego, la publicación de la obra maestra de Arendt, *La condición humana*. En Heidegger había surgido una forma de celos o de amargo disenso hacia Arendt. Y sin embargo, al comienzo de esta segunda separación, Arendt sentía una fortísima atracción hacia Heidegger y le escribía a su segundo marido: “La verdad es que me encuentro en el punto en que estaba hace treinta años, y por alguna razón no logro cambiar las cosas. Lee: estoy siguiendo la misma lógica a partir de la cual todo ha comenzado”.³⁷ La atracción debía parecerle tan tormentosa como para necesitar hablarle de ella a su segundo marido, en el cual estaba segura de encontrar comprensión y sostén. Pero es importante

34 Carta del 9/2/1950 en H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere*, cit., p. 53 [trad. cast. cit., p.71]. Y sin embargo en 1948 Arendt había llegado a saber de una relación del marido con otra mujer, pero no había dado peso alguno a este suceso.

35 Carta del 15/2/1950 en *Idem*, p. 57 [trad. cast. cit., p. 77].

36 En 1961 Heidegger no sólo no aceptó una invitación a un encuentro con Arendt y el marido, sino que le impidió a Eugen Fink que la viera (cfr. H. Arendt e K. Jaspers, *Carteggio*, cit., pp. 194-195).

37 Carta de Arendt a Blücher del 14/11/1955 cit. en E. Ettinger, cit., p. 92.

leer las palabras con las que Arendt acompañaba el envío de *La condición humana* a Heidegger: “Verás que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros -quiero decir *entre*, no me refiero ni a mí ni a ti-, te habría preguntado si podía dedicártelo; surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos. Tal como están las cosas, me pareció imposible; pero de alguna manera he querido comunicarte al menos el simple hecho”.³⁸ Por parte de Heidegger, ninguna respuesta. Aún más significativas son las palabras de la dedicatoria que no fue adjuntada al libro y que probablemente Heidegger jamás leyó: “Re vita Activa:/ la dedicatoria de este libro ha quedado vacía./ quería dedicártelo,/ al confidente,/ al que me mantuve fiel/ y no me mantuve,/ ambas cosas por amor”.³⁹ De este modo, Heidegger negó el reconocimiento que ella le reclamaba en nombre del amor que los había unido: sucede que resultaba imposible para él reconocer a la mujer, a la judía, la capacidad de describir el ser social del hombre moderno que se constituye en torno a la esfera de la acción, y no sólo de la contemplación y de la reflexión. Era la negación misma de la filosofía de Heidegger. Arendt encontró otra explicación, más clara y profunda: “Yo sé cuán insoportable es para él que mi nombre aparezca en público, que yo escriba libros, etc. Durante toda la vida yo prácticamente lo he molestado, comportándome siempre como si todo esto no existiera, y como si por así decirlo no fuera capaz ni siquiera de contar hasta tres, excepto cuando se trataba de interpretar sus mismas cosas: entonces para él era siempre muy agradable que se viera que yo sabía contar hasta tres, y a veces hasta cuatro. Pero de golpe la molestia comenzó a enojarme, y hete aquí que he recibido un golpe en la nariz”.⁴⁰ Para Arendt faltaba una de las razones más importantes del

38 Carta del 28/10/1960, en H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere*, cit, p. 114 [trad. cast. cit., p. 140].

39 En *Idem*, pp. 237-238 [trad. cast. cit., p. 310].

40 Carta a Jaspers del 1/11/1961 cit. en E. Young-Breuhl, cit., p. 351. Precisamente por este carácter de negación sustancial del reconocimiento no puedo estar de acuerdo con Ursula Ludz, que habla de un “reconocimiento [...] de su trabajo” (Cfr. U. Ludz, “Postfazione” in H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere*, cit, p. 289 [trad. cast. cit., ‘Postfacio de la editora’, p. 395-396]) por parte de Heidegger a Arendt, sólo porque

vínculo, el reconocimiento intelectual. Quizás en ese momento, si bien el filósofo Heidegger mantuvo intacto su valor ante sus ojos, el hombre finalmente se mostró en toda su efectiva dimensión.

Para Heidegger, la reanudación de la relación era en cierto modo la clave de un nuevo vínculo con la esposa,⁴¹ que según él habría aceptado el amor entre ellos “como un regalo del destino”.⁴² Arendt acepta este rol de cemento de la relación entre Heidegger y su mujer, Elfriede, la cual, en su primer encuentro luego de la guerra, le reprocha a Arendt la relación, haciendo referencia a su ser judía. Arendt encuentra para él palabras inesperadamente nobles: frente al reproche de la mujer, se declara presa de “un repentino sentimiento de solidaridad con ella; y desde una profunda simpatía también surgida de manera repentina. Podría añadir, siendo objetiva, que desde luego no sólo callé por discreción, sino también por orgullo. Pero también por amor a ti, para no hacer nada más difícil de lo que debe ser”.⁴³ Todavía orgullo, pero también amor por él y luego solidaridad por la mujer traicionada, *simpatía*, del griego *sumpátheia*, “conformidad de sentimiento”, “afecto recíproco”, “sentir o sufrir junto a”, pero también “compasión”, diría

le ha mandado un libro suyo con la dedicatoria “Para Hannah Arendt, con cordiales saludos”. El reconocimiento exige un diálogo y no la contemplación fascinada del “Custodio del Ser”. De hecho, en las cartas los dos interlocutores o bien hablan de las obras de Heidegger o bien de otras obras, pero jamás Heidegger habla de las obras de Arendt. Quizás Ludz habla de un reconocimiento que le habría gustado encontrar entre las cartas de Heidegger a Arendt. En realidad, una sola vez Heidegger habla de una obra de Arendt, y escribe lapidariamente: “Tu segundo volumen de *Vita activa* será tan importante como complejo” (cfr. *Idem*, p. 162 [trad. cast. cit., p. 194]). Nada más.

41 “Mi amor por mi mujer sólo ha vuelto a encontrar ahora el camino a lo claro y despierto, lo debo a su fidelidad y a su confianza [...] Necesito su amor que ha soporado todo en silencio durante los años y que ha seguido dispuesto a crecer. Necesito tu amor que, guardado en secreto en sus primeros brotes, extrae lo suyo de su profundidad” (Carta del 19/3/1950 en H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere*, cit. p. 64 [trad. cast. cit., p. 85]). A su vez, Arendt siempre se lamentó de la constante presencia de la mujer en sus coloquios, que de este modo le parecían insatisfactorios (Cfr. E. Young-Breuhl, cit., p. 500).

42 Carta del 8/2/1950 en *Idem*, p. 52 [trad. cast. cit., p. 70].

43 Carta del 9/2/1950, en *Idem*, cit., p. 54 [trad. cast. cit., p. 72].

co-sentir. La relación recíproca -en alemán *Gemeinschaft*, que significa también “comunidad”- entre las dos mujeres, aun siendo rivales, es más fuerte que el objeto del amor disputado por ambas. Pero el objeto del amor, Heidegger, cuenta con una extraordinaria capacidad de comprensión: “cuando decía ‘compañero’ [*Gefährte*], me refería a aquello que tú dices. Significa: estar también juntos en cada peligro [*Gefahr*]”.⁴⁴ Sólo en la comunicación íntima con Heidegger, Arendt declara su “simpatía”, porque frente a otros Arendt tendrá siempre un juicio distinto respecto de la esposa Elfriede.⁴⁵

Por amor a Heidegger, Arendt compartió su trabajo, estuvo dispuesta a no hacer pública la distancia que comenzaba a dividirlos, a aceptar pasar por heideggeriana en una época en que era mejor no serlo.⁴⁶ Y, sin embargo, el trabajo había sido lo que los había separado en 1926, cuando ella había decidido ir a Friburgo: “debía olvidarte y te olvidaré cada vez que tome el camino del trabajo último y concentrado [...] Y alejarse de todo lo humano y romper todas las relaciones es, en cuanto a la creación, lo más grandioso que conozco entre las experiencias humanas; en cuanto a las situaciones concretas, es lo más infame que a uno puede ocurrirle [...] Y tu decisión [de ir a Friburgo], respondo con un ‘no’ cuando pienso en mí mismo y con un ‘sí’ cuando pienso en mí en el

44 Carta del 12/4/1950 en *Idem*, cit., p. 68 [trad. cast. cit., p. 90].

45 A propósito del asunto familiar de Heidegger, Arendt le escribía al marido: “Toda la historia es verdaderamente una tragedia [...] Cuando pienso que debe volver a caer forzosamente en este ambiente ni bien su productividad se detiene, me sobreviene el vértigo” en E. Young-Breuhl, cit., p. 350. Arendt atribuía a la esposa la responsabilidad de la adhesión de Heidegger al nazismo. Su biógrafa llega a arriesgar: “Quizás buscaba ser para él la esposa que su verdadera mujer no lo era y que jamás habría podido ser, o la amante que no tenía; o ambas cosas” (cfr. *Idem*, p. 352).

46 La primera verdadera y sustancial crítica a Heidegger aparece en *La vida del espíritu*, obra que quedó prácticamente inconclusa. Arendt habla de un giro y de una “nueva perspectiva” en el pensamiento de Heidegger, que surge en 1946, como consecuencia de la derrota del nazismo y que es, a su vez, derivada de un nuevo “estado de ánimo”. La Voluntad de potencia del Heidegger de preguerra deja lugar a la “*Gelassenheit*, a la serenidad del ‘dejar-ser’ junto con la paradójica ‘Voluntad de no-Voluntad’” (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 515).

aislamiento del trabajo”.⁴⁷ Él piensa sólo en su trabajo filosófico, no en el trabajo filosófico de ella. El trabajo filosófico de Arendt será, a su vez, exactamente opuesto del de Heidegger: una inmersión en la vida humana, un continuo cotejo con los hombres, su vida cotidiana, sus necesidades, sus sueños, sus expectativas y sus emociones, pero también una inmersión en sus relaciones recíprocas, en lo que constituye la *verdadera comunidad humana*. Un trabajo filosófico por fuera de esta humanidad y comunidad es simplemente un trabajo filosófico *inhumano*⁴⁸; en esta característica del pensamiento heideggeriano volvemos a encontrar las razones de su adhesión al nazismo, que fue comprendida por él como un instrumento para convertirse en el *Führer* de la filosofía alemana, en el fondo, un ulterior reconocimiento académico. Y, según el juicio de Arendt sobre su actividad de rector de la universidad de Friburgo, con la consecuente expulsión de profesores y estudiantes judíos, incluso la de su maestro Husserl, había que considerarlo como un “potencial asesino”.⁴⁹ Y, sin embargo, en una carta a Arendt, Heidegger intenta aclarar las razones de su antisemitismo, prácticamente negándolo o banalizando. Le garantiza que el antisemitismo “menos aun puede afectar a la relación contigo” y agrega que “el hecho de que me haya retirado hace bastante tiempo se debe en primer lugar a que me he topado con una incompre-

47 Carta del 10/1/1926 en H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere*, cit., pp. 38-39 [trad. cast. cit., pp. 51-53]. Y aún en la carta del 7/12/1927 afirma: “En este momento sólo me queda el camino de desviar el anhelo de ti y de tu profunda alegría y dirigirlo hacia el arrebatado del trabajo.” (*Idem*, p. 43 [trad. cast. cit., p. 57]).

48 Por este motivo fundamental entiendo que se pueden recrear las relaciones entre Arendt y Heidegger sólo en el plano del trabajo filosófico académico y no sobre el plano filosófico más auténtico, es decir, el de la *pólis* y de la *Gemeinschaft*. Son por ello muy interesantes, aunque sólo académicamente, los ensayos de Francesco Ristetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini de la filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti, 1998 y Sante Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Milano, Jaca Book, 2001. Transita por fuera del trabajo filosófico académico el ensayo de Richard J. Bernstein, “Provocazione e appropriazione: in risposta a Martin Heidegger” en *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 226-248. También el ensayo de Kristeva afronta la cuestión del vínculo entre Arendt y Heidegger por fuera del plano del trabajo filosófico académico (cfr. J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, tr. it. M. Guerra, Roma, Donzelli, 2005).

49 Carta a Jaspers del 9/7/1946 en H. Arendt e K. Jaspers, *Carteggio*, cit., p. 62.

sión desoladora con todo mi trabajo”.⁵⁰ Creo que éste es el momento de mayor reconocimiento que Heidegger concede a Arendt, a la mujer y a la judía, que sólo ella lo puede comprender, ella que le había escrito las siguientes palabras, sabiendo de su perturbación ante la noticia de que ella se había comprometido: “no me olvides, y no olvides hasta qué punto y con qué profundidad sé que nuestro amor es la bendición de mi vida. Nada puede alterar este saber, ni siquiera el día de hoy, en que he encontrado un hogar y una pertenencia para mi desasosiego”.⁵¹ El 26 de septiembre de 1929, exactamente el día del cuadragésimo cumpleaños de Heidegger, Arendt se casaba con Günther Stern.

50 Carta del invierno de 1932-1933 en H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere*, cit, p. 50 [trad. cast. cit., p. 64].

51 Carta del 1929 en *Idem*, p. 48 [trad. cast. cit., p. 62].



EDITORIAL

COLECCIONES

Libros Digitales

Autores Hoy

Psicoanálisis, Sociedad y Cultura

Fichas para el Siglo XXI