

16 COPIAS

FI01 - 107

FERNANDO SAVATER

DICCIONARIO

FILOSÓFICO

PLANETA

*En recuerdo del Señor Indio
y de Pirulo: después de todo*

Este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin el
previo permiso escrito del editor. Todos los derechos reservados

© Fernando Savater, 1995
© Editorial Planeta, S. A., 1997
Córcega, 273-279, 08008 Barcelona (España)
Diseño colección de Estudio Propaganda
Ilustración cubierta: foto © Anna Löscher
Primera edición: marzo de 1995
Segunda edición: abril de 1995
Tercera edición: noviembre de 1995
Cuarta edición: mayo de 1997
Depósito Legal: B. 24.808-1997
ISBN 84-08-01423-4
Composición: Foto Informática, S. A.
Impresión: Liberduplex, S. L.
Encuadernación: Cervantes Encuadernación, S. L.
Printed in Spain · Impreso en España

Porque no sirve para nada, no está aún caduca la filosofía.

T. W. ADORNO

Groucho: Vamos, Ravelli, ande un poco más rápido.

Chico: ¿Y para qué tanta prisa, jefe? No vamos a ninguna parte.

Groucho: En ese caso, corramos y acabemos de una vez con esto.

Los hermanos MARX

Introducción

A) LO QUE TENGO POR FILOSOFÍA

Intentar decir otra vez (¿de una vez por todas?) qué es filosofía resulta un empeño capaz de desalentar de antemano al más animoso. No por imposible, sino por el cúmulo de posibilidades que se nos ofrecen y pugnan unas con otras, a codazos. Si creemos, con Nietzsche, que aquello que tiene historia no puede tener definición, optaremos por contestar repitiendo la trayectoria cronológica de esa peculiar tarea humana: su origen griego, que es como decir paradisíaco, su posterior exilio a lo largo del imperio de Roma y del feudalismo cristiano, su renacimiento cuando el humanismo renació, su trayecto en compañía y frente a la ciencia moderna, su empeño de reforma social, los grandes sistemas y la reacción voluntariosamente antisistemática que suscitaron, el desgajamiento sucesivo en saberes particulares de lo que en principio formó parte de un todo, el cuestionamiento social y psicológico de la transparencia racional, la perplejidad contemporánea acompañada de fatuidad académica... hasta llegar finalmente al postergamiento actual y a una quejumbrosa pero tenaz supervivencia que muchos, con

no menor tenacidad, califican ritualmente de *muerde*. Tal podría ser la primera respuesta a la cuestión de en qué consiste la filosofía: recordar en qué ha consistido y determinar si aún es tenuemente viable o se trata ya de un asunto archivado.

¿Y si intentamos la definición en lugar de la historia? También aquí deberemos recurrir a pautas canónicas. La filosofía es un modo de conocimiento caracterizado por la universalidad de su objeto: no versa sobre tal o cual aspecto de la realidad, sino sobre la realidad en su conjunto. Se compone de cierto tipo de preguntas más que de un recetario de respuestas. Esas preguntas se distinguen por su máxima generalidad, tal como ha sido indicado, y también por otros dos rasgos imprescindibles: nunca son estrictamente prácticas y no pueden ser respondidas satisfactoriamente por los especialistas de las diversas ciencias particulares. Las respuestas filosóficas a tales preguntas carecen de valor predictivo, en el sentido en que lo tienen las aseveraciones científicas contrastadas: es difícil señalar un solo hecho o conjunto de hechos que las confirmen irrefutablemente o que las invaliden por completo. Por decirlo de un modo popular, las respuestas filosóficas abarcan siempre más de lo que aprietan. La satisfacción que producen no es principalmente objetiva sino subjetiva, es decir que tiene un ingrediente básicamente psicológico: las verifica no tanto el tipo de mundo en que uno vive como el tipo de hombre que uno es (y, por tanto, la concepción del mundo con la que uno se siente más a gusto intelectualmente hablando). Lo cual no equivale a decir que sean afirmaciones meramente caprichosas o poéticas ni que se sustraigan a la controversia racional. Pretenden ser esfuerzos racionales por ir más allá de lo que los razonamientos científicos particulares pueden alcanzar. En cierto modo son *visiones de conjunto*, pero que ni pueden ni quieren renunciar a responder inteligible-

mente a las objeciones particulares que se les plantean: en tal sentido me parece que es válida la definición de Julián Marías de la filosofía como «visión responsable». Por último, podría completarse este intento descriptivo del empeño filosófico señalando que buena parte de sus preguntas y respuestas tratan de cómo debe encararse la vida humana, tanto individual como socialmente. De aquí que sea lícito hablar de una cierta filosofía *práctica*, (no en cuanto brinda instrucciones concretas para conseguir tal o cual objetivo particular o resolver este o aquel problema determinado de los que se plantean al vivir humano,) sino como reflexión sobre actitudes globales ante la gestión de la vida humana en cuanto tal.

Me parece evidente que tanto la contestación histórica a la pregunta sobre qué sea la filosofía como el esfuerzo definitorio alternativo (o complementario, a pesar de Nietzsche) admiten numerosísimas tachaduras y no menos añadidos o precisiones. Aunque a grandes rasgos hay cierto acuerdo sobre el pasado de la filosofía, esta concordia disminuye según nos vamos acercando a la valoración de su presente y se hace hasta impensable cuando de lo que se trata es de vislumbrar su futuro. Creo, por tanto, que lo mejor es intentar ahora una consideración personal, juntamente histórica y conceptual, de lo que yo tengo por filosofía, sin pretender que mi planteamiento sea válido para la mayoría de los filósofos actuales ni mucho menos el único válido. Este punto de vista, por insignificante que sea juzgado desde parámetros más exigentes, tiene sin duda un obvio interés para el lector de este diccionario, pues ha presidido su redacción y la tarea intelectual toda de quien lo ha escrito. Sobre otros criterios que han intervenido en la composición de la obra, su carácter propio, su ambición y —sobre todo— su modestia, tendré ocasión de hablar en la segunda parte de esta misma introducción.

Cuenta el viejo Heródoto, casi siempre de grata y cordial rememoración, que cuando el rey Creso recibió al viajero Solón en Sardes le dirigió la siguiente bienvenida: «Huésped ateniense, llegaron muchos dichos a nosotros sobre ti, acerca de tu sabiduría y de tu andar de acá para allá, y de que *filosofando* recorriste tantas tierras por ver cosas.» Reconozco que me gusta esta imagen de la tarea filosófica como intrínsecamente ligada al vagabundeo y a la curiosidad cosmopolita más que la clásica escena originaria pitagórica, según la cual el mundo es como un estadio al que unos van a competir, otros a comerciar, otros a presenciar las pruebas y animar a los participantes, mientras que unos pocos —los filósofos— asisten para contemplarlo todo y a todos los demás. Debe destacarse la importancia del viaje en la configuración intelectual de los primeros filósofos (es decir, los más antiguos de aquellos que todas las nóminas incluyen como tales): sabemos que el propio Pitágoras viajó mucho y también se nos cuenta que fueron grandes viajeros Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Jenófanes de Colofón y Demócrito. Aristóteles llegó a Atenas desde la macedónica Estagira y parece que Pirrón, que llegó a ser luego uno de los maestros más respetados de la escuela escéptica, realizó un viaje a la India en compañía de un discípulo de Demócrito y allí conoció a los *gimnosofistas*, los sabios desnudos del hinduismo (de los cuales ya habían traído noticias quienes regresaron de las campañas orientales de Alejandro) cuya imperturbabilidad desafiante precedió y sin duda inspiró al histrionismo de Diógenes. Viajeros, exiliados, vagabundos, expedicionarios... o habitantes de ciudades fronterizas, como los jonios, acostumbrados a convivir con persas, *helenos* y egipcios. Desde luego, la filosofía no la inventó gente que no se movía de casa ni sentía curiosidad por los extraños. Pío Baroja aseguró en cierta ocasión que el nacionalismo es una enfermedad que se quita viajando:

por lo visto la filosofía es una enfermedad que se *contrae* viajando o conociendo a viajeros... De modo que las adquisiciones en que a veces aún se incurre sobre si existen filosofías *nacionales* (si hay una filosofía española, alemana o italiana que sea esencialmente tal y no simplemente el nombre que recibe el conjunto de las obras filosóficas hechas por ciudadanos de cada uno de esos países) siempre me han resultado particularmente insulsas. La filosofía es una actividad inventada por griegos viajeros, por griegos *planetarios* (recordemos que «planeta» en griego significa «vagabundo») y por tanto, en cierto sentido, toda filosofía es griega y, en otro, nunca puede dejar de ser cosmopolita.

Insisto en el carácter de viajeros o exiliados, en suma *desarraigados*, de los primeros filósofos, porque me parece el más relevante para comprender en qué consiste la filosofía y también el más digno de ser recordado hoy por razones de oportunidad moral y política. El filósofo es el forastero por antonomasia, ese «extranjero desconocido» llegado de tal o cual lugar que aparece en algunos diálogos platónicos y también en varias tragedias. Como viene de fuera, no se siente ligado más que prudencialmente por las creencias tradicionales y la autoridad establecida: tampoco pertenece a los clanes en litigio ni tiene negocios familiares que atender. Mira las rutinas con ojo crítico, pues para él aún no lo son. Le interesa la política, pero frecuentemente (¡Aristóteles!) ni siquiera tiene derechos de ciudadanía en la *polis* donde habita. Trae noticias de fuera y compara las razones del lugar con otras que escuchó muy lejos. Se da cuenta de que los hombres y las mujeres de todas partes se parecen básicamente más entre sí de lo que las peculiaridades locales traslucen a primera vista: la naturaleza humana es común, leyes y costumbres varían. De vez en cuando ironiza con mayor o menor descaro contra el orgullo patriótico, como aquel

que se burló de quienes se vanagloriaban de haber nacido en Atenas, señalando que tal mérito lo compartían con muchos caracoles y varias clases de hongos. Hay algo de mestizo casi siempre en los primeros filósofos, suelen resultar todos un tanto *atezados*... Al hijo obediente de familia patricia, al plebeyo que desconfía de cuanto viene de fuera, al *pur sang* forzado o voluntario... nunca se le suele ocurrir nada nuevo. Ese filósofo con memoria pero sin raíces, que ha roto amarras, nunca expresa una perplejidad nacional o una pregunta de índole colectiva, sino el asombro y la desazón de quien se encuentra solo frente al abigarramiento extenso del mundo, asediado por mitos, leyes, supersticiones y conocimientos prácticos de diversa índole.

Parece que fue Demócrito el primero en caracterizar al amigo de la sabiduría como «cosmopolita», ciudadano del mundo que por tanto nunca es del todo o primordialmente «ciudadano» de ninguna parte. Es significativo que también se recuerde tradicionalmente a Demócrito como el filósofo que ríe, quizá por contraposición a Heráclito, príncipe de Éfeso, que por razones oscuras (como suelen serlo todas en el caso de Heráclito) se habla ganado fama de llorón. De la *eutimía* democrítea hablaremos más adelante, en la voz de este diccionario que se ocupa de la alegría. Pero cabe ya destacar que Demócrito fue un pensador de corte decididamente abierto, utilitarista, antirreligioso y propugnador de una metafísica no sólo materialista (no es esto lo que más cuenta, ya que el materialismo es una *idea* o conjunto de ellas, como el idealismo, como cualquier otra filosofía), sino ante todo notablemente *económica* en cuanto al número de principios cosmológicos. Esta voluntad de dar cuenta de lo más posible con auxilio del menor número de ideas hace que Demócrito pertenezca a la estirpe de filósofos que intentan simplificar y desembrollar la maraña mítico-ideológica en lugar de au-

mentar su volumen gaseoso con nuevos embelecros: la estirpe de los que manejan la filosofía como instrumento para resguardarse de la proliferación agobiante de doctrinas, pero sin renunciar a una cierta comprensión de la realidad, estirpe que es también la de Epicuro, la de Lucrecio, la de Montaigne y que luego prosigue Spinoza. Para comprender lo que este primigenio naturalismo filosófico debió representar en su época, a finales del siglo V a. de J.C., no hay más que comparar las narraciones que nos ofrecen las mitologías y religiones de cualquier cultura respecto al origen del hombre y de la sociedad con la transcripción de las ideas democríteas que nos brinda siglos más tarde el historiador Diodoro Sículo. No se habla de dioses, monstruos ni héroes: la tierra es una masa de barro húmedo que el sol endurece y hace fermentar; en ese caldo de cultivo aparecen los embriones de todos los seres vivos, que se transforman paulatinamente según el grado de calor o humedad que han recibido durante la solidificación del fango terráqueo. Los hombres brotan de seres vivos inferiores, como cualquier otra especie animal; al comienzo, su existencia fue «pobre, tosca, brutal y breve», según aseguraría famosamente Hobbes en coincidencia con Demócrito más de dos milenios después. Al viejo atomista griego no se le escapa el origen convencional del lenguaje ni la accidental diversidad de las lenguas que hablaban y hablan las diversas tribus humanas. Poco a poco los hombres aprenden a vivir en cavernas, descubren el fuego, inventan y acatan las primeras pautas sociales. Pero esos logros no son dones divinos ni la asombrosa conquista de algún héroe fundador, sino el doloroso fruto de la experiencia colectiva enfrentada a un mundo adverso: «Nada aprende el hombre salvo por necesidad. La necesidad es la guía que le conduce y encuentra en él un alumno naturalmente bien dotado, puesto que dispone de sus manos, del lenguaje y de su inteligencia natural.»

Estas lecciones vigorosamente desmitificadoras fueron prolongadas en el terreno más estrictamente político por Protágoras, Antifón y los demás sofistas, que insistieron en el convencionalismo de las normas y costumbres sociales, recalcando que es el hombre la medida de todas las cosas (es decir, que la consideración del mundo siempre se fragua a escala de la subjetividad humana) y que las leyendas religiosas de ultratumba no tienen otro fin que reforzar la obediencia de los timoratos a las autoridades establecidas. También los sofistas solían ser viajeros que deambulaban entre las ciudades que mejor podían acogerlos y remunerarlos: comparaban la diversidad de las leyes con la unanimidad de la naturaleza humana y aventuraban conclusiones de alarmante impiedad. Además estudiaban los mecanismos de la persuasión y del lenguaje, enseñando a los ciudadanos de comunidades igualitarias y discursivas a valerse por sí mismos en la esfera pública. Pero su memoria ha llegado hasta nosotros denostada, pues contaron con el antagonismo formidable de Platón. Este maestro de prodigiosa sutileza detestaba el naturalismo sonriente de Demócrito, al que prácticamente nunca menciona, y condenó con tan excelsa habilidad intelectual como frecuente mala fe el relativismo humanista de los sofistas. Como bien señala Jean-François Revel en su *Historia de la filosofía occidental*, «mientras que, en la tesis que opone la Naturaleza a la Ley, los sofistas habían visto sin duda la raíz de una fraternidad humana y de una racionalización de la política, Platón, para desacreditarles, finge ver por su parte una justificación de la fuerza pura. Parecía así defender la Justicia, mientras que defendía de hecho la ciudad tradicional, antiigualitaria, intolerante, belicosa y xenófoba». En la obra de Platón se reúnen elementos del pasado, como la mentalidad religiosa o una recuperación *sui generis* de los mitos, con avances formidables en el desarrollo del análisis racional de las perple-

tidades intelectuales. Sus ideas políticas son aterradoras, pero las expresó de una manera tan fascinante que nuestra tradición intelectual nunca se ha atrevido a desdeñarlas. El ambiente de sus diálogos, donde se mezcla la ligereza costumbrista con una tensión mental suprema, ha quedado ya para siempre como el auténtico *clima* en el que respira la filosofía. Pero quizá con no menos consecuencias negativas que positivas en el desarrollo posterior del pensamiento occidental.

La figura de Platón me da paso para mencionar dos cuestiones importantes referentes a lo que tengo por filosofía: su relación con la religión y con el humor. La filosofía se opone desde sus orígenes a las creencias religiosas tradicionales y busca explicaciones alternativas, de corte naturalista, a las leyendas sobrenaturales que versaban sobre el origen y fundamento de la realidad. No sólo en el mundo físico sino también en el social: la justificación del poder, de las leyes, de los tabúes y de las costumbres que brindan los filósofos no apela a dioses ni a genealogías heroicas sino a fuerzas políticas en conflicto y a la necesidad de utilizar el temor para disuadir a los díscolos de conductas perturbadoras. El carácter *convencional*, no sagrado, de las pautas que rigen las sociedades (y que, por tanto, pueden ser desafiadas por quienes no aceptan y denuncian ese convencionalismo) es una aportación subversiva de primera hora del pensamiento filosófico. La propia existencia de los dioses era negada o considerada irrelevante para el transcurso de los acontecimientos humanos (tal como sostuvo Epicuro). Somos los humanos quienes fabricamos dioses a nuestra imagen y semejanza, no al revés: esta sensatísima opinión, que en la modernidad fue defendida con elocuente lucidez por Feuerbach, ya había sido adelantada por Jenófanes de Colofón, quien señaló que los griegos suponen a sus dioses blancos y los nubios negros por la misma razón que lle-

varía a los leones a concebir dioses con melena y a los burros a imaginar los suyos con largas orejas. En buena medida, el esfuerzo filosófico nace precisamente para contrarrestar el dominio perturbador que los temores del más allá infligen a los más crédulos, así como la desazón que produce a la persona inteligente el enmarañamiento contradictorio de supersticiones mitológicas tomadas al pie de la letra. La creencia religiosa se caracteriza por su pretensión de ser *indiscutible*, no sometida a controversia ni a modificación ulterior, cimentada en algo situado más allá de la comprensión humana y cuya revelación proviene del pasado venerable: los primeros filósofos discuten descaradamente entre sí y hasta consigo mismos, sostienen la capacidad característicamente humana de llegar a conclusiones válidas sobre cualquier tema, opinan que un particular razonante puede descubrir hoy la verdad que han ignorado las generaciones anteriores.

Incluso los filósofos que invocan a la divinidad o reconstruyen mitos para argumentar sus doctrinas, como es el caso de Platón, lo hacen de manera claramente distinta a la tradición religiosa vigente: no son creyentes, sino *teólogos*. Sin embargo, creo que es no sólo posible sino también pertinente intentar señalar lo que distingue la función estrictamente filosófica de los usos teológicos de la filosofía. Esta diferencia queda subrayada por el claro antagonismo de grandes filósofos que fueron también teólogos, como Platón o Aristóteles, contra los filósofos ateológicos como Demócrito o los sofistas. En primer lugar, los teólogos suelen demostrar una desconfianza teñida de desagrado y aun condena hacia el mundo corporal que nuestros sentidos nos muestran: la auténtica realidad, la de primera clase, no está sometida a mutaciones, dolorosos afanes y perecimiento, como la que evidentemente nos rodea. La inteligencia humana no está emparentada con los mecanismos transitorios de la materialidad obser-

vable, sino que es garantía de nuestra filiación con un orden inmutable en el que estriba la razón última de la desventurada provincia que habitamos. Por ello, la contemplación de lo real es más alta ocupación que cualquier intervención sobre la realidad contemplada: el elemento que contempla es de rango superior a lo contemplado. En segundo lugar, como complemento y reforzamiento del punto anterior, los teólogos sostienen que existe un plan definido, un sentido, una *finalidad* última hacia la que se orientan los seres naturales y deben ser orientadas las instituciones sociales. Los filósofos, por el contrario, no creen en ningún plan final, sino en el azar y en el trenzado eventual de las necesidades. Existe un cierto orden universal, pero a los filósofos les preocupa el *cómo* del funcionamiento y despliegue de ese orden, y a los teólogos el *para qué* y *a partir de quién*.

A lo largo de los siglos, con muy apasionantes avatares (algunos patéticamente estériles, como la mayor parte del medievo cristiano), la dialéctica entre filosofía y teología se ha ido devanando no como simple enfrentamiento entre dos tendencias con representantes bien definidos, sino como ambigüedad intelectual básica en el interior del pensamiento de algunos grandes razonadores. Sería absurdo, por tanto, que yo dijera aquí que filosofía y teología han sido o son incompatibles, aunque en modo alguno quiero ocultar que mi propio pensamiento está decididamente del lado de los filósofos ateológicos y que considero que la modernidad filosófica extrae sus mejores resultados del rechazo decidido de toda teología. Aun más, ni siquiera me atrevería a decir que la vocación filosófica sea incompatible con la religión como tal, en cuanto conjunto articulado de creencias o vivencias transracionales que atrañen al infinito de lo existente y respon-

den al enigma quizá gratuito de su global sentido. En el fondo, tanto religión como filosofía coinciden en buscar una doctrina que sirva como lenitivo al agobio perplejo de la vida consciente. Lo demás es ciencia, técnica, saberes instrumentales. Puede que Octavio Paz haya señalado mejor que nadie, con elegante concisión, la misión de esas dos vías tan a menudo contrapuestas: «El bálsamo que cicatriza la herida del tiempo se llama religión; el saber que nos lleva a convivir con nuestra herida se llama filosofía» (*La llama doble*). Lo que no creo que sea lícito es trampear con ambas ni intentar que la filosofía sea una especie de religión que haya cambiado la sotana por el *clergyman* o que vaya de paisano pero con el escapulario bajo la camisa (recordemos que Kierkegaard habló del pensador como un «agente secreto de la religión»). Una misma persona puede ser religiosa y también practicar la filosofía: pero la filosofía en cuanto tal *no* es religiosa. En cualquier caso, con lo que la filosofía está mortalmente reñida en cuanto tarea intelectual es con la fe, con lo irracional, con la superstición, con las iglesias en cuanto instituciones monopolizadoras de verdades indiscutibles, con la obediencia intelectual absoluta, con la obediencia intelectual a lo Absoluto. La actitud filosófica es incompatible con lo inefable, con aquello cuyo prestigio consiste en renunciar a la voz, con el esoterismo místico: Ortega subraya (en *¿Qué es filosofía?*) que «frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces». El filósofo empieza a serlo cuando procura *darse cuenta* de lo real en su conjunto; pero no lo es del todo hasta que *da cuenta* de ello a los hombres dispuestos a escucharle y a dialogar con él, sin remilgos ni cofradías. La filosofía se sabe permanentemente abierta al error y tiene por tanto racional propósito de enmienda: dudosamente veraz, el filósofo es al menos indudablemente sincero en cuanto que habla en nombre propio («me escucháis a mí, no al Logos») y se

obliga a ser responsable, es decir: a responder con razones. La figura más opuesta al filósofo porque es la más lejana a la sinceridad es la del clérigo, que habla en nombre de lo Inefable y ofrece como último argumento la sumisión al Enigma.

El otro asunto a destacar es la relación entre filosofía y humor. Hace un cuarto de siglo, cuando comencé a escribir, puse mi obra bajo la tutela de un lema de Bernard Shaw: «toda tarea intelectual es humorística». De modo que, si se me señala que mis esfuerzos teóricos han sido y son *risibles*, no podré tomármelo demasiado a mal. Sobre todo en cuestión de filosofía, el espíritu de seriedad (la voz adusta, la prosopopeya de lo sublime, el género académicamente intimidatorio, la autotransfiguración desdeñosa como mesías de la formalidad en un mundo de trivialidades) me ha parecido siempre el peor de los síntomas: nunca falta a quienes menos comprenden. Me parecería indigno y estúpido (lo uno por lo otro) renunciar a «la atmósfera jovial y deportiva que debe respirar toda filosofía si quiere ser en serio filosofía y no pedantería», tal como solicita Ortega en su obra antes citada. Pero es el propio Ortega quien señala para esta actitud un padrino más alto y menos renunciante: «Platón en sus últimas obras, una y otra vez, se complace en jugar del vocablo con las dos palabras que en griego suenan casi lo mismo, *paideia* —cultura— y *paidia* —chiquillada, juego, broma, jovialidad.» Mención perspicaz, pero que ya presentía cualquiera que se hubiese familiarizado con el tono zumbón de Sócrates y con su manera desconcertantemente sonriente de inducir al debate sobre los temas más cruciales. Por cierto que en el consentir en ese juego equívoco pero significativo entre *paideia* y *paidia* (la una siempre revierte en la otra o aspira a ella) estriba la diferencia entre la persona realmente culta y el *mid-cult*, el semiculto: este segundo es más enfático, más desdeñoso

de lo popular (¡toda novela es mejor que la película basada en ella!, ¡nunca veo la televisión, esa caja tonta!) y cree que poner los ojos en blanco indica que uno ha puesto ojo *en* el blanco. El filósofo serio (limitado de entendederas, por tanto) desconfía de todo *entretenimiento*, puesto que ignora que cualquier forma de sabiduría no puede ser sino entretenimiento trascendental. Esta desconfianza delatora se le nota en su remilgo a la hora de apelar en su argumentación a manifestaciones artísticas: bien está Paul Klee o Musil, pero pocos se atreven a la encomiable ligereza de avvicinar en una misma página una cita de Hegel con otra de Karl May —como hace Ernst Bloch— o recurrir al testimonio implacablemente jocoso de Tintín o Jacques Tati, como suele hacer Clément Rosset. La divisa del que piensa poco o mal suele ser: «¿qué pensarán de mí?» Nada menos respetable en un filósofo que un patente afán de respetabilidad.

Desde luego que la presencia del humor —aun más exacta y radicalmente, de la *risa*— en el empeño filosófico no proviene sólo de sus contenidos intelectuales o de las bromas que los adornan, sino ante todo del estilo mismo literario que le sirve como expresión privilegiada (no olvidemos que la filosofía, desde hace ya muchos siglos, es un género literario... si es que alguna vez fue realmente otra cosa). Comentando en *Sobre Nietzsche* el oráculo nietzscheano «escribe con tu sangre», Georges Bataille alivia su retórica truculenta pero agrava su exigencia estilística señalando que induce a «escribir del mismo modo que uno ríe». Así es: el filósofo, sobre todo el filósofo moderno, actual, creo yo que debería escribir poseído por una perdición y hasta un escándalo semejantes a los de la risa. De manera *contagiosa*, también. Con fruición, descaro y ligereza (¡Voltaire!). Para tranquilidad de probos funcionarios (¡por qué edición cita usted?) y partidarios de la actitud edificante (casi siempre dramática: ¡no po-

demos seguir así, la verdadera vida está ausente!), muy pocos o ninguno de los filósofos profesionales que figuran en nómina escriben de este modo improbable y arriesgado. Algunos de quienes lo practican pertenecen más bien al ensayo literario o a rangos aún más difíciles de clasificar, como las obras de Cioran o como *La tumba sin sosiego* de Cyril Connolly (modélico por sus citas, ritmo, entrega espiritual, etc.).

Otros síntomas habituales de ausencia de humor en filosofía: uno, ya en desuso, es la obstinación sistemática (nos previene Adorno de que «la filosofía que se plantease todavía como total, en cuanto sistema, llegaría, sí, a ser un sistema, pero de delirio»), y otro, aún frecuente y que le sustituye, consiste en empeñarse en la cientificidad de la filosofía o en rechazarla por carencia de ella. O ciencia o nada, se obstinan, no viendo que precisamente su plena identificación con la ciencia es lo que anularía irremediablemente a la filosofía (me refiero sobre todo a la filosofía moderna, permanentemente acompañada y enfrentada con una ciencia dotada de métodos propios). Esta obstinación es un error de gusto (falta de humor, ya está dicho) semejante al de quienes creen que la confesión escrita de un criminal es preferible a *Crimen y castigo* o que el *dossier* completo de un caso de adulterio efectivo es más digno de consideración que *Madame Bovary*. Se les escapa a éstos que Dostoiewski y Flaubert rechazan la transcripción mimética de lo sucedido y públicamente comprobado porque su aspiración literaria es plenamente *realista*, no por fantástico capricho. Conviene recordar a los forenses que se obstinan en certificar la defunción de la filosofía a manos de la ciencia un diagnóstico más atinado emitido por Georg Simmel: «Es tan poco probable que la empiria total sustituya a la filosofía como interpretación,

matización e insistencia individualizada sobre lo real, como que la perfección de la reproducción mecánica haga inútiles las manifestaciones de las bellas artes» (*Filosofía del dinero*). Lo cual no quita, naturalmente, que la coexistencia con la ciencia moderna haya transformado radicalmente la tarea filosófica, lo mismo que las bellas artes ya no son lo mismo desde el invento de la fotografía... En último término, la broma suprema que titila al fondo del saber filosófico y que estimula con su guiño duradero a todas las demás es aquella propulsada por José Bergamín en uno de sus «cohetes» menos meramente pirotécnicos: «¿Qué más te da no saber a qué carta quedarte, si después de todo no te vas a quedar?»

Hagamos por recapitular. La tradición filosófica es la querencia de un conocimiento global y laico acerca de lo real, no tanto para situar en su lugar debido a todos los restantes saberes, sino para acomodar al sujeto que la practica *a través* de todos ellos y entre la vida y la muerte. Incómodo acomodo, desde luego: exige siempre mucha más entereza que los usuales o funciona sólo como lánguido parpadeo. Tres características básicas señalan a las convicciones filosóficas: provienen de intuiciones explicables a partir de razonamientos basados en la observación y la experiencia intersubjetiva, no se transmiten por simple impregnación cultural o a través de ritos colectivos sino más bien de persona a persona (es decir, por medio de un indeleble esfuerzo individual), y tienden a simplificar o contrarrestar la frondosidad mitológica que socialmente compartimos en lugar de aumentarla. Señalaré como A, B y C estas tres características para comentarlas ahora con algún detenimiento.

Lo que A indica es la vinculación necesaria que se da entre la actividad filosófica y la razón, entendiendo ésta en el sentido más amplio e imaginativo posible. Me refiero por «razón» a la capacidad lógica de argumentar a

partir de causas naturales, pasando por la vía paulatina de prueba y error desde lo más conocido a lo aún ignoto, partiendo del postulado básico de que el universo todo es homogéneo y simétrico (es decir, que las leyes que permiten explicar su funcionamiento son válidas en todas sus partes y que en él no hay zonas que escapen a la causalidad, por ejemplo, o donde actúen fuerzas contrarias a todas las restantes del mundo), de que la fe en revelaciones sobrenaturales o en una autoridad tradicional que no puede ser discutida no es válida como punto de partida de ningún planteamiento, y de que lo bueno o malo para los seres humanos debe ser establecido a partir de coordenadas tomadas de su existencia terrena y no de cualquier proyecto vital ultramundano. Sin duda, las intuiciones explicables de la filosofía trascienden y a menudo comprometen los hallazgos de la ciencia moderna, pero no son válidos si los descartan totalmente o pretenden provenir de una fuente de conocimiento ontológicamente superior a la suya. Pese al *dictum* unamuniano de que la filosofía «se acuesta más del lado de la poesía que del de la ciencia» (Montaigne, más tajante, opinó que la filosofía es «una poesía sofisticada»), tanto ciencia como poesía deben estar en el lecho filosófico y si la doncella no quiere permanecer místicamente virgen debe dejarse fecundar alternativamente por ambas. Por supuesto, la razón de la que estamos hablando no es meramente objetiva sino también (por mor de su plena racionalidad) subjetiva y para ella lo simbólico, lo emotivo, lo instintivo, etc., merecen tanta atención como la ley de la gravedad o la entropía. De lo que se trata no es de racionalizar más de la cuenta la filosofía, sino de descartar los bautismos filosóficos de la irracionalidad. A fin de cuentas, en lo que aquí estamos insistiendo es en el perfil obligatoriamente *ilustrado* de toda filosofía digna de ese nombre, que un gran filósofo ilustrado como Nietzsche (a pesar de quienes

se empeñan en «antiilustrarlo» cuadro o descuadre) defendió con esta advertencia: «Los escritores que, sirviéndose de la razón, escriban *contra* la razón, vean de no causarse asco a sí mismos.»

En segundo lugar, B se refiere a la transmisión de la filosofía, no por medio de ceremonias culturales ni ritos colectivos, sino desde la relación y sobre todo el esfuerzo personales. Quizá éste sea el momento también de referirme a la orquestación *académica* de la filosofía, aludida ya de manera especialmente tangencial y proterva cuando hemos hablado de la cuestión del humor. La actividad filosófica actual prolonga una tradición cuya propia memoria forma ya parte importante del ámbito de su reflexión. Sería no simplemente pretencioso sino ante todo ridículo e ineficaz intentar filosofar sobre cualquier tema, olvidando o desdeñando la constancia de lo ya pensado sobre él o de aquello pensado que puede relacionarse con él. No sólo porque lo pensado sirve de apoyo para avanzar el propio pensamiento: es que el sujeto mismo que filosofa, en su gesto de impiedad y autonomía, convoca a los que le precedieron como su auténtica fratría. El recuerdo de los esfuerzos filosóficos es lo que hoy nos *legitima* para filosofar. Conservarlo, transmitirlo y comentarlo es una tarea en modo alguno ociosa, es más: imprescindible. Ahora bien, como enseñó Ulises, las sombras de los muertos no acuden para informarnos hasta que previamente verteremos nuestra sangre a modo de reclamo. Conocer el nombre de los sabios y el número de la página en que afirmaron su saber es la forma más ínfima de conocimiento y nada tiene que ver, desde luego, con lo que merece ser llamado «sabiduría». Tampoco los sabios mismos y sus ideas (por mucho que se les conmemore con finura y espíritu crítico) pueden convertirse en el exclusivo temario de una filosofía a la bizantina, acomplejada ante las ciencias experimentales y temerosa de ser confundida con

las vaguedades edificantes de la religión. Temo que en buena medida sean estas actividades las únicas que hoy gozan de respetabilidad académica. La filosofía se ha convertido en nuestras aulas en mera *filología*: a ratos griega o latina, lo que es un mal menor, pero en muchos casos sólo en filología alemana. Pensar directamente sobre algún tema (sin excluir desde luego lo ya pensado, pero incluyéndolo en un movimiento intelectual propio) equivale a sentar plaza de ingenuo, de irresponsable simplificador. La muerte, la libertad, nuestras tentaciones y nuestros riesgos, son ya simples motivos sobre los que exponer guías bibliográficas o realizar comentarios de texto. Hasta el punto que ocurre con la filosofía algo parecido a lo que pasa con la *ópera*: consiste en interpretar con virtuosismo viejas tonadas, añadiendo de vez en cuando todo lo más algunas cadencias propias. En este ejercicio, naturalmente, hay Pavarottis y Plácidos Domingos (sin que falte, seamos políticamente correctos, más de una Victoria de los Ángeles), lo cual hace muy gratamente valiosas estas interpretaciones, aunque en la mayoría de los casos debamos contentarnos con sopranos y tenores de relleno, que poco o nada añaden al placer de las grabaciones históricas ya por todos conocidas (en ciertos casos lo único que les da relevancia es la actual sofisticación de las técnicas fonográficas, por lo cual logran una mayor aunque más gélida perfección de sonido... o de intelección). Pero faltan las nuevas composiciones que incorporen al esquema clásico las armonías y disonancias de los tiempos actuales; faltan los aventureros espontáneos que intenten cantar el aria consabida aun sin acordarse bien de la letra, al calor del vino y la cordialidad de la boda; hasta faltan, diría yo, cantantes callejeros y aficionados al buen *rock* y al *country* menos ecológico...

El resumen de mi consideración sobre la filosofía académica se lo dejo a Montaigne, el pensador menos doc-

total que imaginarse pueda, a quien la afición a las citas nunca le obstaculizó su propio pensar: «*Tout fourmille de commentaires; d'auteurs il en est grande cherté*» (Pululan por doquiera los comentarios pero de autores hay una gran carestía). La dificultad de enseñar filosofía es que esta disciplina consiste más en una actitud intelectual que en un conjunto bien establecido de conocimientos, cada uno de los cuales podría ser separado sin disminución de su fuerza asertiva del nombre de su descubridor. Por eso la vía pedagógica más evidente, irremediable casi, pasa por el estudio de cada una de las grandes *figuras* del tarot filosófico (sus Arcanos Mayores, como si dijéramos), pues la conmemoración de tales ejemplos de filosofía en marcha —si se hace bien— es lo más estimulante para el alumno y el terreno más seguro para el profesor. Queda dicho que nada tengo contra esta rutina docente, que peor o mejor he practicado durante muchos años. Y sin embargo... Ninguna ceremonia universitaria puede hacerle a uno filósofo, en el supuesto que se apetezca ser cosa tan fastuosa y ya casi inverosímil. La recomendación kantiana de que no se debe enseñar filosofía pero sí a filosofar condensa en un lema la dificultad pero no la resuelve. Lo distintivo del filósofo no es arengar a las masas ni siquiera adoctrinar a grupos de estudio, sino comunicar lo individualmente pensado a un interlocutor también único e irrepetible. Lo dejó claro el Sócrates platónico en la *Apología*: «Yo siempre me dirijo solamente al individuo.» ¡Mucho tienen que haberse pervertido los criterios para que, siglos después, algo llamado *Discursos a la nación alemana* pudiera ser tomado por una obra filosófica! Por tanto, creo que para iniciarse en la filosofía el procedimiento más provechoso será también el más clásico: el método de persona a persona, consistente en buscarse a un filósofo auténtico y *observarle* con la atención más próxima que resulte tolerable, hasta que se nos despierte el

hábito razonante. Y luego sacudírselo de encima, desde luego, con la mayor energía posible. El mejor maestro filosófico es el que enseña como el comisario Maigret al joven inspector Leroy, en *El perro canelo* de Simenon. Leroy estudia aplicadamente el sistema indagador de Maigret: «Todavía no acabo de comprender sus métodos, comisario, pero creo que empiezo a adivinarlos.» Maigret chupa su pipa y lanza una bocanada de humo: «¡Vaya suerte tiene usted, amigo mío! Sobre todo en lo que se refiere a este caso, en el que mi método ha sido justamente no tenerlo. Si quiere un buen consejo, si aspira a algún ascenso, no me tome de modelo ni intente deducir teorías de lo que me ve hacer.» Pero el joven inspector se obstina en el pie de la letra: «Sin embargo, veo que ahora examina usted las pruebas, después de...» Y Maigret, docente pero decente, zanja la cuestión: «¡Exactamente, después! ¡Después de todo! En otras palabras, he abordado la investigación al revés; sin embargo tal vez aborde la próxima al derecho. Es cuestión de atmósfera, de rostros... Al llegar aquí, me tropecé con un rostro que me sedujo y ya no lo abandoné.» Fin de la lección.

En tercer lugar, la característica C pretende recordar la vocación *preventiva* y hasta *terapéutica* de lo más estimable del empeño filosófico. Desde su comienzo, la filosofía debe abrirse paso en un contexto en el que *ya* abundan las explicaciones, los dogmas, las invocaciones legitimadoras a partir de lo invisible, las tradiciones que la colectividad considera impío poner en cuestión. El establecimiento ideológico es originario y reviste, pervierte o devalúa los humildes datos que los sentidos nos ofrecen acerca de la realidad. Lo que conmueve y alarma al filósofo no es la ausencia de interpretaciones, sino su abundancia, su perentoriedad, la ominosa serenidad que prometen a quien obedezca a sus mensajes a menudo incompatibles y casi siempre inverificables. No es una voz

que se alza en el silencio, la filosofía, sino un intento escéptico de *recogimiento* intelectual en el estruendo de las palabras establecidas. Para acabar con las órdenes, con el miedo que las sustenta, para mitigar las coacciones de la jefatura, el sacerdotado y la credulidad popular. De ahí que comience no tanto con humildad de búsqueda sino con la audacia subversiva del rechazo rebelde, tal como ha captado muy bien María Zambrano: «La pregunta inicial de la filosofía: “¿Qué son las cosas?”, suena todavía en nuestros oídos con ese aire de brusquedad y hasta de impaciencia, como si dijera: “basta de dioses y de historias, volvamos o empecemos a no saber”» (*El hombre y lo divino*). Pues la filosofía busca saber pero ante todo llama «saber» a la posibilidad racional de *independizarse* de los supuestos saberes colectivos que se le pretenden imponer. Hemos dicho que la filosofía es, primero, darse cuenta para luego poder dar cuenta de la globalidad de lo real (aunque sólo sean las *dudas* globales que suscita la realidad). Pero la tarea de darse cuenta empieza por eliminar los obstáculos que nos la impiden: el inicio del pensamiento es suprimir lo que nos lo veda o nos lo estorba. De aquí que la incredulidad sea el inicio de toda filosofía, como muy bien aseguró Diderot en su último mensaje. También es filosófica la confianza en que lo verdadero se mostrará por sí mismo, al apartar lo falso. Por tanto es mala señal —filosóficamente hablando— la premura en edificar certezas que sustituyan de inmediato a las recién derribadas, como suelen hacer tantos supuestos críticos insobornables de la ideología vigente. A partir de los casos contrapuestos de Montaigne y Descartes, sabemos que hay quien duda para emanciparse de convicciones asfixiantes (literalmente para *desahogarse*) y otros cuyo escepticismo es preámbulo justificador de las más enclaustradas afirmaciones religiosas o científicas.

Digamos que la función terapéutica de las reflexiones

filosóficas tiene dos fórmulas, una económica y defensiva, la otra especulativa e indagadora. Los filósofos que aplican la primera de ellas (Epicuro es un ejemplo clásico y Clément Rosset entre los actuales) piensan para liberarse de errores y terrores: quieren cuanto antes sentirse dispensados del esfuerzo filosófico y retornar sin trabas a la inmediatez de la realidad, la vida, la amistad o el arte. Los otros filósofos piensan para disipar los embelecocos comunes que obstruyen el razonamiento libre y así poder proseguir la tarea, científica y lúdica a la par, que les impone su afán de mayores refinamientos intelectuales: en Grecia lo hizo memorablemente Aristóteles, y autores tan dispares como Hegel y Nietzsche fueron supremos jugadores de esta liga en la modernidad. Todo es válido, menos la sumisión a la rutina o a la palabrería pretenciosa. Constantemente deambula el filósofo de la novedad a la memoria, del acontecimiento a la idea, sobre todo en momentos como el actual, en el que los descubrimientos intelectuales suelen tener perfiles *instantáneos*. Se distingue hoy al filósofo (frente al sociólogo, al epistemólogo, al teórico de la política, al historiador de la cultura, etc.) por su renuencia a admitir que asistamos cada semana a la «boda del siglo»: quiero decir que no reverencia a cada paso mutaciones esenciales en la humanidad o que éstas le estimulan teóricamente no sólo por lo que cambian sino también por lo permanente sobre lo que se inscriben. Claro está que al filósofo le interesan *las cosas que pasan*, pero también (¿principalmente?) le interesan *las que no pasan*. Los demás hablan con fruición o desánimo, con mayor o menor acierto, de lo que pasa; el filósofo se distingue de ellos, cuando de veras lo es, porque habla siempre de lo que pasa junto a lo que no pasa: la dureza de lo que dura. De aquí su carácter intempestivo, bien subrayado por Nietzsche, y también la impresión de cosa sabida, inmemorial, que desazona a quienes se acercan a

la filosofía —como a los restantes saberes— en busca de algo insólito y por tanto transitorio. Por ello, a mi juicio, sigue siendo la filosofía afición intelectual insustituible. Así lo leí hace ya muchos años en Adorno, en la época sesentayochista y bulliciosa de mis estudios universitarios, y nunca he tenido ocasión ni deseo de olvidarlo: «Si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía, que se extiende, como si fuese impotente intento del pensamiento permanecer dueño de sí mismo y convencer de error a la mitología tramada y a la parpadeante acomodación resignada a su medida. Propio de ella sería, mientras no se la declarase prohibida como en la Atenas cristianizada de la antigüedad tardía, crear asilo para la libertad» (*Justificación de la filosofía*).

Transitemos de lo que no pasa a lo que pasa: ¿existe hoy algún papel históricamente específico para quien todavía se entretiene o se arriesga con el ejercicio filosófico? A mi juicio así es y el diccionario que el lector tiene en sus manos responde en principal medida a ese convencimiento. Para desentrañar esta tarea actual debemos volver por último al carácter vagabundo y cosmopolita, desarraigado, que parecía tener la filosofía para Crespo en su diálogo con Solón, allá en Sardes. Según este atisbo, la filosofía no es un producto perteneciente a tal o cual cultura, sino transcultural: viene de fuera de mi cultura y despierta en mí la complicidad intelectual que siento por todo aquello que hay más allá de ella. La filosofía me permite confirmar que no sólo pertenezco a lo concreto y limitado (creencias de mi entorno, tradiciones solariegas, rituales de integración social que he sufrido, explicaciones de los brujos de mi tribu...), sino que mi pertenencia, a partir de lo conocido y *en conflicto impío con ello*, se extiende hasta lo desconocido, hacia el infinito. Un infinito, esto es lo más importante, que ninguna de las autoridades

establecidas que conozco tiene derecho a administrar en mi lugar. Por descontado, la filosofía es un comportamiento inquisitivo que nace dentro de una cultura determinada, la helénica que se daba en Jonia unos seis siglos antes del comienzo de nuestra era (aunque personalmente creo que fue el nacimiento de la filosofía lo que marca el verdadero origen de la era a la que pertenecemos). Y aún considero que este advenimiento tiene circunstancias históricas tan específicas (en lo político, sobre todo) que sólo por un abuso lingüístico puede hablarse de una filosofía india o china... antes de que determinados indios y chinos modernos, tras haber conocido a los filósofos griegos, decidieran conscientemente filosofar (y muy bien por cierto, en muchos casos) en la traza por ellos abierta. Sin embargo, este nacimiento dentro de una cultura concreta no le priva a la filosofía de su carácter específicamente transcultural, incluso no le impide constituir una cierta *rebelión* contra su cultura originaria y, por extensión, una incitación a cada cual a rebelarse contra la suya... o por lo menos a curiosear peligrosamente en las demás. Eso parece ser lo que le interesaba a Crespo de la tarea de Solón.

Y es que la cultura dentro de la que nacieron los primeros filósofos, en el límite fecundo que une y separa occidente de oriente, no es como las demás. Por favor, no pretendo hablar con desparpajo sabihondo de la «cultura occidental» como hacen tantos pedantes, sea para ensalzarla o denostarla. Pero lo que en Jonia apareció en el siglo VI a. de J.C., intelectualmente hablando (y dudo que haya una forma de hablar que no sea intelectual), no fue otro producto cultural sino el esbozo de la *civilización*. Se impone distinguir entre «civilización» y «culturas», en el sentido en que yo estoy ahora manejando estas palabras que a veces reciben acepciones diferentes y casi sinónimas. Las culturas son locales, realizan las posibilidades humanas de un modo más o menos completo pero cerrado,

distinguen entre un «ellos» y un «nosotros» colectivos, se estructuran a partir de lo irrevocable y plenamente significativo de las diferencias, establecen un código y distinguen entre quien puede asumirlo —por pertenecer nativa o adoptivamente a él— y quien está excluido. La cultura, en una palabra, es una forma de establecer límites y hacerlos fructificar. La civilización (se conjuga en singular, frente a la pluralidad de las culturas) no territorializa sino que desterritorializa; no codifica sino que des-codifica. Su pretensión es universalizar [véase la voz UNIVERSALIDAD de este diccionario] y para ello reforzar la individualidad de destino de cada cual, que es precisamente lo que todos compartimos... más allá de nuestras diferencias culturales: los afanes de la carne, la capacidad de hablar y soñar, lo ilimitado del deseo, la conciencia de la muerte y el esfuerzo desasosegado por acomodarse a ella. La civilización es el esfuerzo por dar relevancia intelectual a todo lo que los humanos tenemos en común, es decir por primar aquello en lo que nos parecemos a pesar (y a través de) lo que nuestras culturas dejan traslucir. Es el intento de hacer fructífero lo ilimitado.

Sin duda, la civilización no anula la pertenencia cultural de cada uno pero, a partir de ésta, propone otra más amplia, que ninguna autoridad territorial puede gestionar... mientras todas las autoridades no sean más que territoriales. Brotada en un contexto cultural determinado, el empeño civilizador los ha ido poco a poco contagiando a todos. Y también asimilando lo que en cada uno de ellos apunta hacia el reforzamiento de su proyecto universal. A partir de su origen, aún demasiado localista, la propia idea de civilización se ha ido civilizando... al ampliarse. Nadie queda excluido por pertenencias anteriores de ella, lo mismo que cualquiera puede aprovechar los descubrimientos científicos y los avances técnicos, sea cual fuere la nacionalidad de su autor. Ciertamente esta idea

de civilización, revolucionaria desde su origen y por tanto a veces despiadada, ha dado lugar también a terribles perversiones y a letales anticuerpos. Pero sigue insistiendo en sus exigencias sin fronteras, aún puras promesas, no sabemos si ideales o meras ilusiones. De todo ello se irá hablando en las páginas que siguen, mejor o peor. Quede por ahora establecido aquí, como una especie de lema o quintaesencia de lo que tengo yo por filosofía: *es tarea actual y prioritaria del filósofo tomar intelectualmente partido por la civilización humana única frente a lo que en cada una de las diversas culturas se opone a ella*. En el momento histórico que vivimos a finales del siglo XX, con los viejos fantasmas (nacionalismo, racismo, intolerancia religiosa, hambre y miseria, exterminios étnicos...) incólumes o reanimados, no me parece actitud irrelevante, ni fácil, ni carente si es sincera de esforzados compromisos. Requiere entrega, coraje, paciencia y tacto teórico: rasgos que siempre distinguieron a lo único que sin desmerecimiento sentencioso ni presunción académica ha podido llamarse *sabiduría* en nuestra condición ignorante y arrebatada.

El filósofo renacentista Francis Bacon (a cuya memoria dedicó Kant su *Crítica de la razón pura*) acuñó una curiosa imagen en su batalla contra Aristóteles, Platón y otros maestros del pasado: dijo que las antiguas filosofías habían sido como animales domésticos criados en la seguridad clausurada del corral, pero que la filosofía del porvenir sería como un animal salvaje y libre, que corre sin respetar cercados ni fronteras a campo a través y busca donde puede su sustento. Aunque provenga de un contexto argumental distinto al que aquí venimos desarrollando, esa visión asilvestrada del filósofo es la última que quisiera dejar al lector antes de comenzar nuestra común deriva por curiosidades alfabetizadas...