

Ariel

**DICCIONARIO
FILOSÓFICO**

FERNANDO SAVATER

Índice

Portada

Dedicatoria

Citas

Introducción

A

C

D

E

F

H

I

J

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

Y

Cita

Créditos

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

Todo es más sencillo de lo que se puede pensar y a la vez más enrevesado de lo que se puede comprender.

GOETHE

Vengo de no sé dónde,
Soy no sé quién,
Muero no sé cuándo,
Voy a no sé dónde,
Me asombro de estar tan alegre.

MARTINUS VON BIBERAC

La filosofía es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir; como lo es correr, enamorarse, jugar al golf, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir.

J. ORTEGA Y GASSET

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

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 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 paradisiaco, su posterior exilio a lo largo del imperio de Roma y del feudalismo cristiano, su renacimiento cuando el humanismo renació en 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 de los 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 *muerte*. Tal podría ser la primera respuesta a la cuestión de en qué consiste la filosofía: recordar en qué ha consistido y dictaminar 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 se aprietan. La satisfacción que producen no es principalmente objetiva sino subjetiva, es decir, que tienen 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 inteligiblemente 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, podrá 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. I

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 numerosas 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 Herodoto, 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 a 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, Anaxímene, 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 el 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 disquisiciones 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 cier

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*... A un hijo obediente de familia patricia, al plebeyo que desconfía de cuanto viene de fuera, al *pur sang* forzoso 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 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 había ganado fama de llorón. De la *eutimología* 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, y 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. Esa 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 mítica e ideológica en lugar de aumentar su volumen gaseoso con nuevos embelecocos: 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 de representar en su época, a finales del siglo V a. 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

humedad que han recibido durante la solidificación del fango terráqueo. Los hombres brotan de ser 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 perplejidades 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 y quedará 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 carácter 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) 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 sus dioses blancos y los nubios negros por la misma razón que llevaría 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 una condena hacia el mundo corporal que nuestros sentidos nos muestran: la auténtica realidad, la 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 observable, 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 *por 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 de 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. Aún 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 trascendentales que atañen al infinito de lo existente y responden 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, 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 la 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 *darse 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 enmendarlo. Si verdaderamente verdaderamente 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 peor de los síntomas: nunca falta a quienes menos comprenden. Me parecería indigno y estúpido (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 propio Ortega quien señala para esta actitud un padrinzago 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 zumbado 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 popul

(¡toda novela es mejor que la película basada en ella!, ¡nunca veo la televisión, esa caja tonta!) y que poner los ojos en blanco indica que uno ha puesto ojo *en* el blanco. El filósofo serio (limitado o 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 el 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 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 —aún más exacta y radicalmente, de la *risa*— en el empeño filosófico no proviene sólo de sus contenidos intelectuales o de las bromas que los adorna 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 «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 los probos funcionarios (¿por qué edición cita usted?) y partidarios de la actitud edificante (casi siempre dramática: ¡no podemos 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 una 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

ciencia moderna haya transformado radicalmente la tarea filosófica, lo mismo que las bellas artes y no son lo mismo desde el invento de la fotografía... En último término, la broma suprema que titila fondo del saber filosófico y que estimula con su guiño duradero a todas las demás es aquélla propulsada por José Bergamín en uno de sus «cohetes» menos meramente pirotécnicos: «¿Qué más 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 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 y cómodo, desde luego: exige siempre mucha más entereza que los usuales o funciona sólo con 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 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 amor 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 mane 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 aquel pensamiento 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 fraternidad. El recuerdo de los esfuerzos filosóficos es lo que hoy nos *legítima* 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 vertemos nuestra sangre a modo de reclamación. 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, 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 Pavarotti y Plácido Domingo (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 *country* menos ecológico...

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

dijéramos), pues la conmemoración de tales ejemplos de filosofía en marcha —si se hace bien— es 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 como tan fastuosa y ya casi inverosímil. La recomendación kantiana de que no se debe enseñar filosofía por 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 *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 más 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 quienes 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 la 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 impiden: el inicio del pensamiento es suprimir lo que nos lo veda o nos lo estorba. De aquí que 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 sustituyen de inmediato a las recién derribadas, como suelen hacer tantos supuestos críticos insobornables de ideología vigente. A partir de los casos contrapuestos de Montaigne y Descartes, sabemos que ha 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 o 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 conocimiento sabido, 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 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 o 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. Segu-

este atisbo, la filosofía no es un producto perteneciente a tal o cual cultura, sino transcultural: viene fuera de mi cultura y despierta en mí la complicidad intelectual que siento por todo aquello que ha 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 *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 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 unifica 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. 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 y 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 descodifica. 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

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 o 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 curiosidad alfabetizadas...

Acerca de este diccionario

Este libro no es un «diccionario de filosofía» al modo del compuesto —y muy bien, por cierto— por Ferrater Mora, donde puedan hallarse tratados los principales temas de esta disciplina, sus autores más destacados, el sentido de sus vocablos característicos, la mejor bibliografía de que hoy puede disponerse, etc. Considero tan útil ese tipo de libro cuanto me tengo a mí por inútil para llevarlo a cabo. He estudiado poco en mi vida, de modo que mal podría facilitarle a los demás eficaces herramientas de estudio. Lo que he pretendido hacer más bien es un «diccionario filosófico», en la traza del que con gracia inimitable preparó hace más de doscientos años Voltaire. Soy vanidoso pero no imbécil: no me tomo ni mucho menos por Voltaire. Sin embargo le cito como precedente porque este diccionario comparte con el suyo algunos rasgos de composición, salvando naturalmente la crucial disparidad de talentos: la pretensión nada enciclopédica, el capricho personal al elegir temas y autores, la propensión a incluir dentro de un enunciado menos sugestivo digresiones que habrían merecido quizá lugar aparte, la intención no tanto de pasearse entre las ideas como de ir *contra* algo o *a favor* de algo, el humor, el gusto literario, el esfuerzo para que no se note el gusto literario (escribiendo bien pero nunca como los que están convencidos de haberlo logrado ya), el tono coloquial, etc. Voltaire iba a lo suyo y hacía filosofía sobre cualquier cosa, no sólo a partir de esos grandes temas que

ya tienen el marchamo de calidad filosófica reconocida por la academia. Aquí procuraremos pensar del mismo modo. Faltarán cuestiones y autores esenciales, pero en cambio hablaremos de otras y otros que rara vez suelen tener cabida en compilaciones filosóficas más *comme il faut*. Sigo también en esta línea a Montaigne, quien nos mostró que las preferencias gastronómicas, las funciones intestinales, la longitud del pene o la afición al vino son temas de reflexión tan propicios al verdadero pensador como otros más rimbombantes. Y no quiero olvidar aquella cita de Emerson de la que Nietzsche se apropió en *La Gaya Ciencia*: «Para el filósofo, todas las cosas son entrañables y sagradas, todos los eventos son útiles, todos los días santos, todos los hombres divinos».

Establecido por confesión propia que carezco de especiales conocimientos técnicos o eruditos por obvia constatación que no soy ningún Voltaire, ¿qué competencia puede autorizarme a acometer este diccionario? Gracián asegura que «hay perfecciones soles y hay perfecciones luces». No soy desde luego un sol y mis luces son discretas: más que de perfecciones, en mi caso habría que hablar de imperfecciones. Los libros de filosofía que he escrito, quizá ya demasiados, no contienen cruciales revelaciones metafísicas, de las que descreo y que para colmo por lo general me aburren. Conocer la textura última de lo real, el fundamento del ser, la causa definitiva e inapelable de lo que hay y de lo que no hay..., tareas a las que renuncio no por modestia sino por ironía. Los medios de que contamos los humanos —incluso los metafísicos más distinguidos— para realizar tan altas empresas son irremediablemente inadecuados, sobre todo el propio *lenguaje*, según señaló Anatole France: «Reflexionad: un metafísico no dispone para erigir el sistema del mundo más que del griego perfeccionado de los monos y los perros. Lo que llama especulación profunda y método trascendente consiste en disponer de un modo arbitrario las onomatopeyas que gritaban el hambre, el miedo y el amor en las selvas primitivas y a las cuales se han asociado poco a poco significaciones que se creen abstractas cuando únicamente son pálida transmisión de aquéllas» (*El jardín de Epicuro*). Consideración que incita a la modestia irónica, pues más allá de nuestro lenguaje no podemos avanzar filosóficamente ni tampoco más *adentro*, aunque el lenguaje siempre parezca impulsarnos fuera de sus propias fronteras y sepa proporcionarnos la profundidad en *trompe l'oeil* de nuevos vértigos semánticos.

Mis escritos filosóficos pertenecen al género de las *diatribas*. No me refiero al sentido actual de la palabra, que sirve para nombrar panfletos que acusan y denigran (aunque tampoco soy, ay, ajeno a ellos), sino al que recibía entre los filósofos cínicos del siglo III a. C. para designar obras accesibles a un público amplio, culto pero no forzosamente especializado, que versaban sobre temas *mundanos*, decir, no tanto sobre qué es el mundo sino sobre cómo arreglárnoslas en él y con él: cuestiones simples (aunque no sencillas) sobre placeres y dolores, formas de belleza, técnicas de convivencia, réplica a engaños perturbadores o tiránicos. El estilo efectivo, efectista si se quiere, pero siempre llano: a nadie se le desconcierta por no conocer la jerga, cuyo manejo tiene a veces cierto encanto distinguido pero que nunca —*nunca*— es lo que de veras importa. En una palabra, si algún mérito tienen mis libros anteriores y también éste (que en cierto sentido los recopila y quintaesencia), es el de servir de antídoto reflexivo contra la pedantería y la intimidación doctrinal. Si se me juzga, que sea a partir de tal baremo. No es éste pues un diccionario para ser *consultado* sino para ser *leído*. Y para servir de acicate y trampolín para leer a otros, porque todo lo que he escrito en mi vida no es más que una invitación a seguir leyendo.

Nota. Un asterisco indica aquellas palabras que poseen entrada propia y que el autor considera que complementan el artículo en que se encuentran.

A

ALEGRÍA. Se han encontrado muchos enterramientos neandertalenses, pero en ninguno de ellos habido rastro de abalorios ni de objetos de adorno corporal. Los primeros adornos personales debieron de aparecer un poco más tarde, hace sólo unos cuarenta mil años. Durante muchísimos siglos aquellos primigenios esbozos de humanidad, «nuestros primos lejanos» como diría lord Dunsany, no sintieron necesidad de embellecerse ni emperifollarse en modo alguno... a menos que se adornasen con joyas más frágiles, como hojas o flores, de cuyas guirnaldas no nos ha llegado testimonio. Yo me atrevería a suponer que fue precisamente así, pues no imagino a seres propiamente humanos —y los antropólogos me dicen que esos neandertalenses lo eran— carentes de exuberante coquetería, de vanidad autoafirmativa, de cierto pavoneo en el filo mismo de una naturaleza no demasiado amable y de los agobios cotidianos por retrasar la inevitable muerte. De esto sí que podemos estar al menos seguros: de que sabían con toda certeza que iban a morir: serían admisibles en último extremo hombres sin adornos ni cosmética, pero no desde luego sin conciencia de su destino mortal. Convencidos de la muerte, más o menos próxima, y luchando contra ella y contra todo lo demás —privaciones, desastres, pánicos ante lo desconocido—, tengo por razonablemente seguro que los neandertalenses se decoraban como podían, se pavoneaban y también se gastaban unos a otros pequeñas bromas. Ciertos antropoides ya *casi* logran todas estas cosas, sin barruntar la certeza de la muerte: aquellos primeros hombres puesto que lo eran, no pudieron dejar de hacerlas. Presumían ante la muerte y su necesidad (todas las auténticas necesidades son *mortales*) y mostraban por medio de los adornos una paradójica exaltación íntima. ¿Cómo llamaremos a esa exaltación? Júbilo vital, albricias por durar sin perecer, agradecimiento por estar todavía en el mundo, sintiendo miedo y carencias, esforzándose, conociendo la inminencia irrevocable de lo fatal... En una palabra y además francesa: *joie de vivre*. Los primitivos se adornaban, conjeturalmente primero con flores o restos de animales, ciertamente después con abalorios, pinturas e indumentarias, para exteriorizar el desafío de su *alegría*. Hasta que no supieron irrevocablemente que iban a morir, no fueron humanos; hasta que no fueron humanos, no conocieron la conmoción de la alegría vital y la necesidad de exhibirla, preservarla y aumentarla (con joyas, ritos, virtudes, empresas...). Y también, desde el primer día, debieron sentir el desasosiego eventual de perderla.

La alegría no es la conformidad alborozada con lo que ocurre en la vida, sino con el hecho de vivir. Así lo afirma uno de mis pensadores favoritos, Robert Louis Stevenson: «Hablando con propiedad, no es la vida lo que amamos sino el vivir». Quizá fue algo parecido lo que quería decir entender aquella deliciosamente absurda anciana rusa de la que habla Herzen en sus memorias, cuando comentaba: «Sí, hace mal tiempo, pero es mejor que haga mal tiempo a que no haga ninguno». Objeciones contra lo que a los humanos nos pasa durante la vida nunca han faltado, desde las épocas más remotas de las que tenemos noticia escrita. Uno de los textos más antiguos que se ha logrado descifrar es una relación mesopotámica hallada en una tumba y conocida a veces como *Canción del desesperado*, que quizá constituyó una suerte de testamento espiritual o de opinión definitiva sobre el mundo y sus maneras proferida por un inconformista. El autor deplora la brevedad, dolores y fatiga

de la existencia; denuncia la injusticia de los poderosos, la arrogancia brutal de los militares, codiciosa astucia de los mercaderes, la prevaricación de los jueces, la infidelidad de las mujeres, desobediencia de los hijos... Concluye, con amenazador alivio, que todo marcha tan rematadamente mal que el mundo se aproxima probablemente a su extinción final. Esta protesta milenaria se ha repetido desde entonces a lo largo de los siglos con invariable regularidad: de nada estamos mejor informados que de lo desastrosamente que han ido siempre las cosas. Cuando encontramos alguna mención de instituciones o personas bienaventuradas, siempre es para lamentar su pronta desaparición; de otro modo, si alguien glorifica las instituciones vigentes o ensalza a algún contemporáneo, podemos concluir sin temor a equivocarnos que cobra un sueldo por ello. La *insatisfacción* es la reacción más general, espontánea y desinteresada que han consignado los humanos respecto a lo que en cada momento histórico constituía su presente. Seguro que siempre han tenido buenas razones para ello. Las mismas que asistían a Borges cuando acotó, hablando de uno de sus antepasados: «Le tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos en que vivir». La verdad es que cuando se decide elogiar al mundo, poco podemos decir de inteligente o de sincero. Los intentos de aliviar tanto luto suelen resultar patéticamente frágiles y sobre todo frívolos. Merecen el desdén con que aquel severo señor de un chiste de Mingote recibía de su ingenua y rozagante esposa la noticia de que ya volvía a ser veintiuno de marzo: «¡Primavera, primavera!... ¡Con lo triste que es la vida!».

La alegría, sin embargo, permanece intacta. Y los hombres no nos ocupamos de otra cosa que exhibirla, reafirmarla, prolongarla y, llegado el caso, recuperarla. No se la puede, empero, conseguir ni forzar directamente, pues la alegría es el paradigma de esas recompensas cuyo mecanismo ha sido estudiado —entre otros— Jon Elster, subproductos de nuestra actividad que la acompañan directamente sin provenir nunca del deliberado propósito de obtenerlos: la alegría *sobreviene*, aunque se puede acertar a desbrozar su camino y aprender a defenderla contra sus peculiares roedores. Como todos los «¿por qué?» están en su contra, debemos llegar a la conclusión de que es *sin por qué*, como la rosa. Y también *sin para qué*: otras pasiones, como el odio o la tristeza, nos sirven para defendernos de los demás o para reclamar bienes perdidos, pero la alegría se contenta modestamente consigo misma y no es instrumento para conseguir cosa alguna. Deficiente condición y a la par invulnerable. ¿A qué puede deberse? Sorprende que los filósofos la hayan desdeñado con incuria tan despectiva. Uno de los pocos que se han ocupado de ella, Clément Rosset, la considera en cambio y hasta mejor informe «la cuestión más seria de la que nunca ha tenido que ocuparse la filosofía». Esa cuestión según Rosset, se plantea así: «O bien la alegría consiste en la ilusión efímera de haber acabado con el trágico de la existencia: en cuyo caso la alegría no es paradójica pero es ilusoria. O bien consiste en una aprobación de la existencia tenida por irremediabilmente trágica: en cuyo caso la alegría es paradójica pero no ilusoria». Y Rosset titula su comentario sobre este tema *La fuerza mayor*, porque la alegría se impone a todo lo demás... sin que sepamos cómo. Lo cual a quien reflexiona no deja de ocasionarle cierta *vergüenza*, motivo quizá por el que la alegría ha encontrado tan escasos valedores entre los filósofos, dejando aparte —eso sí— a los mejores: Demócrito, Epicuro, Spinoza, Nietzsche. El resto la han tenido por un trastorno pueril, una demostración de falta de profundidad, un episodio de aturdimiento del que la sabiduría nos aparta («quien añade conocimiento, añade dolor», declara el Eclesiastés), un pecado voluntario o involuntario contra la *gravitas* filosófica, un síntoma de minusvalía del talento: ¿acaso no ha explicado ya Aristóteles que el hombre de genio ha de ser melancólico? En cualquier caso, algo irrelevante desde el punto de vista teórico, porque carece de fundamento racional: por el contrario, tiene todas las razones en contra.

Según nos enseñan las disquisiciones de gran parte de los filósofos, pensar la realidad es *echar a falta*. Que a la realidad le falta algo, lo esencial, en eso están de acuerdo los pensadores más variados. A la realidad le falta estabilidad y firmeza: no dura, es transitoria, aparece y desaparece con vértigo fugaz; le falta también veracidad: es engañosa, se oculta, se manifiesta equívocamente, carece de legitimación ontológica, de razón de ser: está pero no sabemos por qué está y sabemos que podría no haber estado, puesto que eventualmente llega a borrarse. La realidad no tiene virtudes, diríamos que no tiene *corazón*: es cruel, despiadada, interesada en todos y cada uno de sus movimientos, carente de escrúpulos y de miramientos con los débiles, dolorosa cuando quita y taca cuando concede, brutalmente sincera: descortés. Lo peor de todo: la realidad no ofrece alternativas, obstina en su unilateralidad monótona, desoye arrepentimientos y enmiendas, permanece irreversible e intratable. Con esta realidad está claro que nadie en su sano juicio puede sentirse *contento*. Afortunadamente, nos dicen los filósofos, esta realidad *no es real*, no es lo auténticamente irrefutablemente real. En la farmacopea filosófica se vende todo lo que en la realidad echamos a falta: duración inalterable, imperturbabilidad, verdades eternas, racionalidad perfecta, fundamento ontológico, constante progreso hacia lo mejor, coincidencia *a priori* del bien, la verdad y la belleza, reparación póstuma de los daños, bondad natural, etc. Reforzado con todos estos complementos tónicos, más reales que la realidad misma porque corresponden perfectamente a lo que cualquier ser racional echa en falta en la realidad ordinaria, cruda, el orden cósmico queda satisfactoriamente establecido. ¡El viejo asunto de lo crudo y lo cocido! A la realidad le falta un hervor, un proceso teórico de cocción que los filósofos no le han regateado. Para el estómago delicado de ciertos pensadores, la realidad vulgar es como jamón de Jabugo, *demasiado* sabroso y salado: hay que convertirla en jamón de York. Cumplido ese proceso, se hace digerible y permite un contenido estilizado, sublime, aunque también desasosegado por la tenaz insuficiencia de las apariencias melancólico. De aquí el escándalo filosófico ante la alegría, porque ésta parece contentarse evidentemente con la realidad tal como se nos ofrece, excitante e indigestamente cruda, y no echar nada en falta (al contrario, sólo se queja de lo que sobra). ¿Cómo puede incurrir en tan ciega *vulgaridad*? Por lo visto, se las arregla para sacar de lo real más de lo que ésta —teóricamente insuficiente— nos brinda. Clément Rosset describe así tal satisfacción enigmática: «Se dice que la mujer más bella del mundo no puede dar más que lo que tiene, entendiéndolo por ello que es vano esperar de la realidad más de lo que puede dar. Sentencia seguramente justa, pero sólo hasta cierto punto; pues se ve contradicha por la alegría, la cual realiza cotidianamente esta hazaña aparentemente imposible: no es que pida a la realidad más de lo que ésta puede ofrecer, sino que obtiene de ella más de lo que podía razonablemente esperar» (*La fuerza mayor*).

Esta capacidad inexplicable para obtener de la vida una especie de *suplemento subjetivo* que hace notoriamente deseable ha solido siempre ganarse las invectivas de quienes, por causa teórica o fisiológica, no pueden disfrutar de semejante beneficio, tan reconstituyente como gratuito. La acusación contra la alegría es de *impiedad*, en el doble sentido de la palabra. Es impía, primeramente porque no rinde veneración a ninguno de los remedios religiosos o laicos que se ofrecen para reparar lo que le «falta» a la realidad, según antes hemos visto. Ni a la trascendencia, ni a la eternidad, ni a las verdades inmutables, ni a la impasibilidad del sabio, ni a lo imperecedero, ni a la resurrección de los muertos, ni al juicio final que hará triunfar la justicia. Todos los complementos que apoyan y subvencionan las «carencias» de la realidad, cuando está presente la alegría ya no hacen falta... porque nada es echado en falta. Dicho sea de paso, hay que suponer que en la invención de las religiones

intervenido no sólo —como es sabido— el miedo a la muerte y el deseo de paliarlo, sino también un cierto intento de justificar la alegría, de hacerla *presentable* y compatible con las consuetudinarias tragedias de este mundo: estamos alegres —parecen decir los creyentes— no porque aprobemos esta vida a la que tanto falta, sino porque creemos en otra a la que ya no le falta nada. Junto a un mayoritario *cantus firmus* lúgubre y renunciativo, las religiones suelen guardar un rescoldo eufórico que avivan en determinadas ocasiones ceremoniales: hasta tal punto es cierto que en este mundo nada puede instaurarse de perdurable y atractivo para los humanos sin contar con la alegría, pues sólo ella merece ser llamada *divina*. Claro que esas coartadas religiosas del júbilo vital casi siempre suelen estar seriamente viciadas; recuerdo a un cura del Opus Dei que daba charlas televisivas durante el franquismo y cuyo lema era «siempre alegres para hacer felices... a los demás». Vaya por Dios.

Pero también se tacha de impiedad a la alegría en el sentido de que demuestra falta de piedad y compasión por los sufrimientos de nuestros congéneres (Schopenhauer diría que de todos los seres vivos). Estos fiscales suponen que la alegría, para ser lícita, ha de venir justificada por la celebración de acontecimientos favorables concretos: si éstos faltan o si sobreabundan las desdichas, se convierte en una burla siniestra del dolor ajeno. Pero resulta que lo característico de la alegría (lo que la hace distinta y más intensa que la satisfacción que sentimos al ver cumplido cualquiera de nuestros episódicos anhelos, egoístas o altruistas) es que se manifiesta *a pesar de todos los pesares*, propios y ajenos. No porque los ignore, sino porque los vence; mejor, porque en su raíz misma no tiene nada que ver con ellos: porque los *desconoce* aunque los conozca demasiado bien. Los pesares provienen de aquello que en la vida sucede y la alegría de aquello que la vida es, del hecho de vivir. Supongo que esto se refiere Severino cuando afirma «el dolor —este dolor mío y tuyo— lo supera eternamente la alegría, es decir, la esencia oculta de los mortales» (*El parricidio fallido*). Añadamos, para tranquilidad de los acusadores, que los alegres no tienen por qué ser menos *movilizables* que los tristes a la hora de intentar enmendar los desafueros y catástrofes. También ellos pueden ser llamados a filas para mejorar el mundo, como todos los demás: no son objetores ni insumisos (al menos, no necesariamente) ante el servicio obligatorio que la común condición humana nos impone. A ese mismo servicio aportan, como un himno triunfal que precede a todo triunfo y acompaña también a cualquier fracaso, el rumor de su gozo. Pero no esperan a que todo vaya bien y a que las reformas funcionen convenientemente para experimentar un júbilo que no depende de ellas: si hubiera que legitimar la alegría de cada vida con éxitos obtenidos contra la necesidad y el dolor, sería imposible darle el visto bueno a ninguna, pues todas las biografías concluyen más o menos a la misma insalvable distancia de la indulgencia plenaria proporcionada por el cumplimiento de los grandes ideales.

Y aquí radica, precisamente, la paradoja *ética* de la alegría. Los moralistas que no la comprenden suponen que ha de ser el premio de la virtud, el objetivo logrado por medio del ejercicio ingrato y difícil del deber: desconfían de ella cuando se presenta demasiado pronto porque se quedan sin nada con lo que *sobornar*. Ni siquiera el severo Kant renunció a obtenerla de modo perdurable, pero, como es evidente que no suele acompañar a los logros morales conseguidos en este valle de lágrimas, aplazó hasta una vida futura cuya inevitabilidad consideró probada por tan imperiosa exigencia. Otros maestros de ética, sin embargo, vieron el asunto de modo más convincente o menos instrumental. Muchos pusieron la alegría al final del camino moral, como su recompensa, sino *al comienzo*, como su inexcusable origen. La alegría no corona ni subvenciona a la virtud, sino que la crea como uno de sus modos de perpetuación. Las indicaciones morales de Demócrito, por ejemplo, se centran siempre en forma más adecuada de conservar la *eutimía*, el ánimo cordial, equilibrado y risueño. Quienes no

logran demuestran escaso talento: «Los tontos viven sin experimentar la alegría de vivir» (Diel Krantz, 68 B-200). Para Spinoza, sentir que aumenta racionalmente nuestra alegría es el mejor síntoma moral y juntamente el contenido más preciso que podemos darle a la palabra «virtud», tanto veces referida supersticiosamente a lágrimas y autoflagelaciones. Nietzsche, por su parte, liga necesariamente la alegría a la auténtica bondad y, aunque no la considera como índice fiable de la más alta sabiduría, asegura que la sabiduría misma no puede aspirar a mejor conquista: «La persona que tiene mucha alegría es necesariamente buena: pero tal vez no sea la más lista, aunque consiga precisamente aquello que la más lista trata de conseguir con toda su listeza». Hay en la alegría una gratuidad que la distingue de los logros de la reflexión y aun de la perspicacia vital, pero ni la una ni la otra pueden obtener nada mejor: la alegría no está al final de nuestras búsquedas, a menudo la precede o se desentiende de ellas, pero en cambio ninguna de nuestras búsquedas intelectuales puede desentenderse de la alegría ni desembocar en punto más alto. Según Nietzsche, es imaginable que haya alegría sin ciencia profunda, pero la ciencia más profunda ha de ser alegre, *Gaya Ciencia*. Y desde luego la bondad o la virtud no pueden ser sino técnicas de comportamiento para confirmar, prolongar o recuperar la plenitud eufórica que los momentos de alegría nos han revelado. Para el puritanismo moral, la alegría es un medio de reforzar el esfuerzo de la virtud; para la *Gaya Ciencia*, la virtud verdadera es el medio de conservar y ampliar la alegría.

¿Puede definirse la alegría? Spinoza lo intentó dentro de su peculiar estilo geométrico caracterizándola como «una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección», dado que aumenta o favorece nuestra capacidad de obrar, lo cual quiere decir que nos ayuda a ser mejor que como nos corresponde. Quizá sea una definición demasiado operativa, demasiado sistemáticamente «funcional». Yo prefiero destacar en la alegría ante todo su disposición incondicionalmente afirmativa: es un asentimiento más o menos intenso a nuestro asentamiento o implantación en eso que llamamos vida o mundo. Y, como digo, incondicional: la alegría tiene pretextos, estímulos, lubricantes, anestésicos, *cortocircuitos...*, pero nunca causas suficientes ni requisitos imprescriptibles. Nada en la vida es causa necesaria de alegría para nadie; nada en la vida ni en la muerte es obstáculo definitivo para la alegría. Como dice el proverbio chino, ningún hombre puede impedir que el pájaro oscuro de la tristeza vuele sobre su cabeza, pero lo que sí puede impedir es que anide en su cabellera. Fue Spinoza quien nos animó observando que, *ceteris paribus*, el impulso eufórico es capaz de vencer con su ingravidez a la gravedad triste que se le opone en tantos casos. Incluso lo aparentemente menos indicado sabe llegado el caso reavivar el espontáneo gozo, como queda patente en aquel soneto de vejez de Miguel Ángel (donde aprendemos también algo, de paso, sobre lo jubiloso de la melancolía genial):

*La mia allegrez' e la maniconia
g'l mio riposo son questi disagi.*

(Mi alegría es la melancolía
y mi reposo son estas molestias.)

Sobreañadido al hecho mismo de vivir, de poder seguir funcionando, lo cual puede hacerse sin conciencia reflexiva, lo más que podemos obtener de la existencia es precisamente eso: *ganas de decir «sí»*. Si entendemos un poco la entraña del deseo humano, nunca cambiaremos la alegría por ningún

- [No Mission Is Impossible: The Death-Defying Missions of the Israeli Special Forces for free](#)
- [read online A Matter of Souls pdf, azw \(kindle\)](#)
- [Sidney Sheldon's Angel of the Dark online](#)
- [read The Mystical Qabalah pdf, azw \(kindle\)](#)
- [download Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination: Nineteenth-Century Visions of a Greater Britain here](#)

- <http://www.gateaerospaceforum.com/?library/No-Mission-Is-Impossible--The-Death-Defying-Missions-of-the-Israeli-Special-Forces.pdf>
- <http://www.khoi.dk/?books/A-Matter-of-Souls.pdf>
- <http://www.mmastyles.com/books/Sidney-Sheldon-s-Angel-of-the-Dark.pdf>
- <http://test1.batsinbelfries.com/ebooks/Coastal-Command-s-Air-War-Against-the-German-U-Boats.pdf>
- <http://toko-gumilar.com/books/Get-Out-of-My-Life--but-First-Could-You-Drive-Me---Cheryl-to-the-Mall--A-Parent-s-Guide-to-the-New-Teenager--Revi>