

## Sobre el futuro de la Filosofía, o de la importancia de identificar al enemigo\*

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ\*\*

**Resumen:** Este trabajo representa una búsqueda del rasgo negativo esencial que habría venido caracterizando a la actividad filosófica en nuestra cultura: una lucha sin tregua contra la estupidez humana, entendida en sentido profundo como fracaso de la inteligencia, un fracaso que sería sinónimo y compendio de maldad y de fealdad. Al mismo tiempo se atreve a pronosticar un futuro optimista para la filosofía, a pesar de todas las apariencias, por lo menos en la medida en que al estúpido le resultaría imposible ser humanamente feliz.

**Palabras clave:** filosofía, estupidez, inteligencia sentiente, maldad, fealdad.

**Abstract:** This paper means a search for the main negative feature that would have distinguished all philosophical practice in our culture from the very beginning: a fight to the death against human stupidity, understood in a profound sense as intelligence failure that would be the same as evil and ugliness. As a result it also dares to advance, despite all appearances, a hopeful forecast for philosophy, at least to the extent of not being possible for the stupid man to be humanely happy.

**Key words:** philosophy, stupidity, feeling intelligence, evil, ugliness.

1. El adjetivo latino *stupidus* aúna los dos significados de ‘aturdido’ y ‘necio’, de manera que podríamos suponer que quien es insensible sería, por eso mismo, incapaz de comprender. ‘Estúpido’ es el que hace cosas que delatan falta de inteligencia, pero quiero dejar sentado que se trataría propiamente de una falta de *inteligencia sentiente*. Y, también, que el estúpido es el torpe o lento en comprender, pero en el sentido de un comprender que comprende valorando o que comprende al valorar. La insensibilidad característica del estúpido sería ante todo una ceguera ante el valor. De manera que el torpe en *comprender-V*, por aturdido o insensible, es la persona contra quien en español dirigimos el insulto ‘estúpido’. Con lo que, por supuesto, la estaríamos valorando negativamente.

En el segundo capítulo del Libro Primero de la *Metafísica*, al caracterizar la sabiduría, Aristóteles reúne también estos dos sentidos del *pasm*o y la *ignorancia*, cuando considera la situación en la que los humanos, desde siempre, se han visto llevados a filosofar. Serían innumerables las cosas que nos dejan boquiabiertos en la vida de todos los días, verdadera-

---

\* Este trabajo ha sido elaborado en los ratos de asueto que me ha dejado el Proyecto de Investigación DGICYT HUM2007-60464.

\*\* Departamento de Filosofía IV. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía. 28040 Madrid. marian@filos.ucm.es

mente sumidos en el desconcierto, sobre todo las que tienen que ver con las personas y sus manías, y esta extrañeza tendría una naturaleza profundamente aversiva, para decirlo como los psicólogos. O sea, los humanos huimos de ella *buscándole su sentido a las cosas* (incluso a los astros, y al mismo Todo<sup>1</sup>). Filosofar es huir del pasmo y de la ignorancia, aspirando a otro estado mucho mejor en donde lo único que nos podría extrañar es, bien al contrario, que las cosas no fueran precisamente como son. Filosofar es huir de la estupidez buscando un estado más alto que el humano, que es estúpido, demasiado estúpido. Es decir, buscando un estado en el que estaríamos absolutamente compenetrados con lo que verdaderamente hay, en tanto formando parte de la necesidad de lo que hay. Por eso decía Aristóteles en este mismo capítulo que la sabiduría, como tal, es propia de dioses.

Pero es preciso hacer aquí una matización muy importante: en nuestra época sería crucial saber resistir las seducciones de la antisabiduría; *la antisabiduría que habría roto ese lazo originario de sensibilidad y comprensión*. Y es que la imagen del mundo triunfante, nacida de la ciencia galileana, nos ha acostumbrado a pensar que el tránsito de la necedad al conocimiento se ha de cumplir como disolución progresiva del misterio de la vida. Pero la obsesión de buscarle explicación a todo, obsesión en cuya omnipresencia constatamos que nosotros somos evidentemente los herederos de esa imagen del mundo, bien pudiera ser otra gran estupidez, y en esa medida no ser estúpido hoy tal vez vendría a equivaler a estar decidido a preservar ese misterio. (A la manera del gran artista que fue, por poner un ejemplo de pintura filosófica, Kandinsky<sup>2</sup>). Hasta la clarificación filosófica de talante crítico habría de ponerse al servicio de este objetivo tan urgente, mostrándonos lo absurdo de tanta empresa explicativa en apariencia respetable. Preservar el misterio de la vida no sería, en absoluto, promover el regreso desde la sabiduría a la ignorancia, sino caer filosóficamente en la cuenta de que la antisabiduría es estúpida porque es *fría*, es decir, es estúpida en la medida en que nos oculta la vida, como las cenizas que tapan algún resto improbable de brasas<sup>3</sup>. En la medida, por lo tanto, en que no es sabiduría sino justamente su contrario.

Pero vayamos directamente a nuestro asunto. Schopenhauer pretendió sumar al Judeo-cristianismo, al que en el fondo despreciaba, a su causa pesimista radical, prescindiendo naturalmente de Cristo y mostrándonos la evidente identificación bíblica del mundo y el mal. Basta con abrir el periódico, basta con tener memoria, basta con no ser idiotas, ni canallas,

1 *Metafísica* 982b, 15-17.

2 «Il faut nous dépendre décidément de nos réflexes d'hommes appartenant au monde de la science, cesser de croire que le mystère est provisoire et que la tâche du savoir est le dissoudre progressivement au fur et à mesure de son progrès. L'art préserve le mystère et n'a d'autre tâche que de nous conduire à lui comme à ce qui importe seul: à l'essence de notre vie invisible. Que la peinture abstraite inventée par Kandinsky ait pris conscience de cette situation et ainsi de la mission dévolue à l'art, concerne en vérité toute forme d'art et d'abord toute peinture. *Toute peinture est abstraite*» (Michel Henry: «Kandinsky: le mystère des dernières œuvres», en *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, P.U.F., 2004, pp. 219-230, p. 225).

3 «Die Weisheit ist etwas Kaltes, und insofern Dummes. (Der Glaube dagegen, eine Leidenschaft.) Man könnte auch sagen: Die Weisheit *verhehlt* Dir nur das Leben. (Die Weisheit ist wie kalte, graue Asche, die die Glut verdeckt.)» (1946, p. 56). «Die Weisheit ist grau». «Das Leben aber und die Religion sind farbenreich.» (1947, p. 62). (Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*. Hrsg. von G. H. von Wright, unter Mitarbeit von H. Nyman. Trans. by P. Winch. Oxford, Basil Blackwell, 1980). Pero habría que recordar aquí la *gaya ciencia* nietzscheana para poder desenmascarar tal sabiduría como antisabiduría.

para despedirse de todo optimismo<sup>4</sup>. La lucha del santo en este valle de lágrimas ha sido siempre la lucha contra el pecado, o el darle la espalda a Dios, el paradójico distanciamiento u olvido del Ser. Pues bien, aunque lo negativo de la vida haya sido nombrado por los filósofos de muy diferentes maneras — la alienación, el resentimiento, la mala fe, la nada —, habría algo contra lo que siempre habrían luchado los filósofos, su enemigo por antonomasia, *la estupidez*. Andan muchos preocupados por el tedioso asunto de para qué sirve la filosofía; suponiendo, lo que sin duda es mucho suponer, que esta pregunta signifique algo diferente de si el producto filosófico se podría vender. Los médicos curan (en la historia muchas veces más han matado, observaba Aranguren), pero los filósofos, ¿qué sacrifican de sí mismos los filósofos a la comunidad?, ¿qué les justificaría públicamente y ante sus mismos ojos? (para no ser una escandalosa excepción en la hoy indiscutible sociolatría).

La del filósofo sería una lucha a brazo partido contra la insondable, e irremediable, estupidez del mundo, en orden a lo cual tiene que combatir en primer lugar contra la suya propia. Porque el filósofo quiere hacerles posible a los humanos, o menos difícil, una *vida sensata*, la única vida relativamente feliz. Me parece recordar, y si no me lo estoy inventando, que en una ocasión Deleuze escribió algo como lo siguiente: «¿Y todavía preguntan para qué sirve la filosofía? ¡Con lo lejos que se atreve a llegar hoy la estupidez!». La filosofía, más necesaria hoy que en el pasado, pero, tal vez desgraciadamente, menos que en el futuro previsible. Y digo desgraciadamente porque filosofamos porque somos estúpidos, en el sentido de que huimos de la estupidez como huimos de nosotros mismos. ¿Y adónde se puede ir que no haya llegado ya el imperio de la opinión?

2. Una cuestión verdaderamente crucial para nuestro propósito en este escrito es la de si podría el estúpido ser feliz: porque si lo pudiese ser, entonces habría que decir que la filosofía no tiene futuro o «no sirve para nada». Según un pensador actual experto en el tema, que el estúpido sea feliz no es posible en absoluto, porque la felicidad la generaría, en lo personal, la «inteligencia triunfante», del mismo modo que la justicia sería el fruto de la inteligencia social<sup>5</sup>. Claro que todo depende del significado de la felicidad, aunque es evidente que, como felicidad humana, iría más allá de lo meramente porcino, que decía Stuart Mill, hasta la idea de un *bienestar creativo*. Así que el adolescente conectado hora tras hora a la telebasura, o el *hooligan* ahído de cerveza en el éxtasis futbolístico (pero no queremos negar que tanto en los anuncios televisivos como en el fútbol pueda haber algún valor estético), no serían de verdad felices, o humanamente felices (Sócrates decía que la diferencia entre un atleta victorioso y un filósofo es que el atleta *parece* hacer feliz a la ciudad, mientras que el filósofo la hace feliz<sup>6</sup>). Y tampoco estamos diciendo que ser estúpido sea exactamente lo mismo que ser tonto: la cosa es muchísimo más complicada que eso, porque la estupidez no es el fracaso de la llamada inteligencia computacional—esto no tendría mucho sentido porque cada uno es como es. Sino más bien el fracaso de la inteligencia ejecutiva. La cuestión no dependería, entonces, de las cartas que nos hayan correspondido en la partida de

4 Cfr. *El mundo como voluntad y representación*. IV, § 59, p. 423 de la edición de R. R. Aramayo en Madrid, Círculo de Lectores/F.C.E. de España, 2003.

5 Cfr. José Antonio Marina, *La inteligencia fracasada. Teoría y práctica de la estupidez*. Barcelona, Anagrama, 2004.

6 *Apología* 36d.

la vida, sino de lo que hagamos con ellas<sup>7</sup> (aunque yo no creo que la ciencia psicológica sepa explicar hoy cómo es de verdad posible la inteligencia ejecutiva). Por otra parte, la inteligencia creadora triunfante tampoco aseguraría necesariamente la felicidad personal sin el previo triunfo de la justicia, porque ¿quién va a poder ser feliz en un mundo tan injusto como el nuestro, tan estúpido también en lo colectivo? Como ha sido siempre el mundo, sin duda, aunque no haría falta llegar a los extremos de Schopenhauer.

En lo que sí quiero creer, y no sólo porque tal vez sea ése mi deseo más profundo, sino sobre todo porque no tengo otro remedio: en el fondo, siempre he estado convencido de ello, es en que la inteligencia creadora resultaría una condición necesaria para la felicidad, en el sentido no porcino de esta palabra. El verdadero problema para la filosofía sería que en los tiempos que corren la felicidad va entendiéndose en mayor medida que nunca precisamente en ese sentido porcino, y aun a veces es como si diera la impresión de que ya ni siquiera se puede entender que haya algún otro sentido diferente — «no es posible servir a Dios y al Dinero», luego servimos al Dinero.

El mismísimo Nietzsche no era ya capaz de entender, de una manera que no fuese la que le imponía su espectacular óptica invertida, lo que él llamaba *la ecuación socrática* (razón = virtud = felicidad). Para él, como sabemos, se trataba de la ecuación más extravagante y más antigriega que haya contemplado el mundo, un síntoma mayúsculo de *degeneración*, de la decadente anarquía de los instintos<sup>8</sup>. Nietzsche sin duda también ejercitaba el razonamiento, pero un razonamiento de orden superior al de la mera lógica «humana»: por ejemplo, cuando quería demostrarnos la inexistencia de Dios diciendo, «Si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo no ser Dios! — *por consiguiente* no hay dioses»<sup>9</sup>, no se trataba de un simple delirio, contra todo lo que pueda parecer, sino de la lógica pavorosa, implacable y superior de la *envidia*. (Envidia de Dios, lo que dicen que le pasa al diablo: hay que recordar que en el fondo fue la envidia lo que acabó matando a Sócrates, y también a Jesús).

Aunque bien es verdad que resulta demasiado grandilocuente la afirmación de que se necesita inteligencia creadora para ser feliz. Tal vez una declaración que sería resultado de esa efusión sentimental bienpensante tan característica de ciertas escuelas de Psicología auto-denominada positiva, las que no están desde luego dispuestas a conceder que, entonces, sólo serían de verdad felices tres o cuatro personas, así que vienen a concluir que la solución sería demandar los servicios de un psicoterapeuta, incluso otros dirían de un asesor filosófico, para hacer de todos nosotros genios creadores felicísimos, seguramente genios de las cosas pequeñas, como los tatuajes de arte y ensayo, o el encaje de bolillos. Por eso volvemos en este punto a Sócrates, para preguntarnos otra vez si el estúpido podría ser feliz. Para volver con la pregunta, renovada ahora en una perspectiva clásica antes que tempestivamente psicológica, de si la *sensatez* tendría alguna utilidad para la ciudad<sup>10</sup>. Es sensato, a lo mejor, quien se conoce a sí mismo (sería la *sensatez* una cierta ciencia o saber de sí mismo), de suerte que semejante autoconocimiento equivale a, o se traduce en, la posibilidad de dis-

7 El símil es de José Antonio Marina en *op. cit.*

8 Cfr. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*. »Das Problem des Sokrates«, 4, p. 69. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Band 6. Hrsg. von Colli und Montinari. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1967-1977.

9 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, II, «Auf den glückseligen Inseln», p. 110, 10-12. Edición citada, vol. 4.

10 Una de las cuestiones centrales del *Cármides* platónico. Seguiré la traducción de Emilio Lledó en Madrid, Gre-dos, 1990, 326-368 pp. Platón, *Diálogos*, I.

tinguir claramente *lo que se sabe* de *lo que no se sabe*, y de distinguirlo así también en los otros. Y una posibilidad semejante de distinción sería todo el encauzamiento práctico, por así decir, de la sensatez. Porque sensato es ante todo el que no dice más de lo que sabe, y lo dice sabiendo lo que dice, ya que no cree saber más de lo que de verdad sabe; mientras que el estúpido habla de lo que no tiene idea porque cree ser más de lo que en realidad es. El no saber de sí que sería constitutivo del estúpido lo lleva, lógicamente, a meterse de continuo en lo que no sabe. Porque, al creerse más de lo que es, cree saber más cosas de las que de verdad sabe, engañándose así por partida doble.

Y de este modo la sensatez tendría ventajas esenciales para la vida. Si no nos extralimitamos no nos equivocaremos con facilidad, intentando conocer las cosas sólo *hasta donde sea posible para nosotros conocerlas*. Así que sólo evitando la confusión obraríamos con rectitud y seríamos felices. Por ejemplo, es un hecho irrefutable que el sensato no puede comprender al estúpido, pero sólo porque la estupidez, en sí misma, es absolutamente incomprendible. Ahora bien, la propia estupidez del sensato—todos seríamos estúpidos en algún grado, nadie es del todo sensato—se imagina entonces que lo que de verdad ocurre es que el estúpido no lo es tanto, o no lo es en absoluto, porque es imposible o incomprendible que lo sea. Sino que lo que pasa es que está siempre maniobrando a favor de sus intereses, y pasando por encima de cualquier barrera moral. Se imagina el sensato, en resumidas cuentas, que el estúpido desencadena las catástrofes que desencadena por pura maldad *consciente* y premeditada, que el estúpido es en realidad un sabio malvado que se hace el tonto para aprovecharse del engaño, con lo que el sensato se indigna y se desespera estúpidamente. Porque lo único que el sensato podría de verdad decir es que el estúpido causa las catástrofes que causa por pura estupidez, simplemente. Se trataría su estupidez de un *factum brutum*, al margen de toda inteligibilidad. Con ello desaparece toda razón para enfadarse, o desesperar de la vida (y ¿no habrá llevado alguna vez la inaudita estupidez de alguien al suicidio de algún sensato desesperado, es decir, de algún sensato un tanto estúpido?). Sócrates acabará asegurándole a Cármides que, cuanto más sensato se es, más feliz ha de considerarse uno, y que si él mismo no lo ha sabido demostrar adecuadamente es porque es «un tonto—nosotros tal vez diríamos un estúpido—que no puede hacer caminar su discurso»<sup>11</sup>.

Y el modo infalible que tiene el filósofo de deshacerse por completo de todo resto de estupidez—de llegar a la pureza filosófica—es la ficción de que *sólo sé que no sé nada*<sup>12</sup>. Esto sería la absoluta sensatez, la idea de la sensatez en sí. El caso es que siempre se sabe algo, y justo por eso uno es, en mayor o menor medida, estúpido, porque entonces, casi sin que se pueda evitar, cree saber por lo menos un poco más de lo que realmente sabe. *La filosofía sería por consiguiente el movimiento que tiende ansiosamente al saber pero que nunca puede consumarse en el saber definitivo, so pena de su propia destrucción*. Como la caza, que termina cuando cobramos la pieza. El movimiento de la filosofía, como movimiento de la vida, disuelve la rigidez de la estupidez, o deshace el sopor que trae consigo todo saber plenamente poseído. Al que todo lo sabe, y lo sabe sin sombra de duda, sólo le queda dormirse satisfecho, y en verdad hay quienes piensan que una larga noche sin sueños sería la

11 *Cármides*, 176, pp. 367-368.

12 Comento a partir de aquí lugares de la *Apología de Sócrates*, siguiendo la traducción de J. Calonge en Madrid, Gredos, 1990, 137-187 pp. Platón, *Diálogos*, I.

verdadera felicidad, la nada como felicidad. Pero eso desde luego no lo piensa el que es de verdad sensato, pues la sensatez es por el contrario algo intenso y que mantiene la lucha, incluso lo más intenso que quepa imaginar. *La vida sensata: la inteligencia creadora como forma más elevada y enérgica de la vida.*

Por eso el filósofo resulta molesto y es incluso peligroso—es «dinamita», decía Nietzsche en un tiempo en el que había muchas menos probabilidades que hoy de que, simplemente, fuera ignorado. Porque no nos deja dormir a pierna suelta, cada uno a buen recaudo, encerrado en sus dos o tres convicciones de andar por casa; y además amenaza con echar el cierre a todo nuestro teatrillo de autopresentación social. Por eso el servicio social del filósofo consiste en movilizar la existencia humana haciendo de despertador de los ciudadanos, al exponer su falta de sensatez, lo lamentable de su estupidez, poniéndolos de esta manera en evidencia. Ese «tábano» inmisericorde que no nos deja conciliar el sueño, y que espantamos a manotazos, siempre correría el peligro de perecer aplastado, incluso en épocas tan a prueba de despertadores y de insectos inoportunos como la nuestra. Pero no importa, porque temer a la muerte, en cualquiera de sus formas (entre las que se incluye el olvido, el «no salir en la foto»), sería otra gran estupidez, sería pretender saber mucho más de lo que en realidad se sabe. Si el tránsito de la perplejidad al conocimiento, en definitiva, destruye la estupidez, la solidificación del conocimiento en consabida trivialidad nos amenaza, como vimos, con una estupidez tan espesa como la del punto de partida.

Sócrates se hacía odioso porque ponía al interlocutor en el brete de tener que demostrar en público que no era estúpido, es decir, que todavía vivía, que estaba aún despierto. Examinar a los demás tiene como condición, sin duda, poder examinarse a sí mismo. Pero una vida sin examen no es digna de un humano, en el preciso sentido de que sería *muy poca vida*, no la vida enaltecida en la que estamos instalados como humanos: se vive mucho más *la segunda vez*, cuando se considera o repasa lo vivido, porque la primera era sólo semi-consciente. Y la vida no es sueño, sino todo lo contrario.

Se podía ver que Sócrates no representaba un papel, no fingía, en el hecho de que era muy pobre. Por eso podía enseñar con conocimiento de causa, sin sonrojarse, que la vida inteligente no es la del dinero y la fama (y no es inteligente, sobre todo, porque no es vida *verdadera*). Por eso podía enseñar con conocimiento de causa que la vida buena era la del «cuidado del alma y de la verdad», o sea, la vida feliz. Quien lleva esa vida, a diferencia del rico y del poderoso, nada tiene que temer, ni en esta vida ni en la otra, si es que la hubiere<sup>13</sup>. Es propio del filósofo sin duda un cierto ascetismo, porque se necesita disciplina para que el pensamiento aflore, en persecución de la anhelada sabiduría, esa paz que en el fondo no queremos porque sabemos que o es sólo provisional o sería demasiado parecida a la muerte.

3. ¿No es acaso *malo* el estúpido? ¿No serían a lo mejor lo mismo, *exactamente lo mismo*, mal y estupidez? ¿O es sólo ésta una interpretación insensata? Tal vez podríamos mostrar que no es una interpretación insensata si consiguiéramos relacionar íntimamente la sensatez socrática con la racionalidad práctica kantiana. El insensato estaría enredado en contradicciones o en conflictos prácticos de los que la moral le exige salir, y de los que él quiere en realidad salir en la medida en que no es estúpido del todo. Y es el caso que se

13 *Apología* 41c, p. 185.

le puede hacer responsable de su situación, porque ha sido él quien se ha metido en ella. *Ahora bien, para Kant la inmoralidad es la contradicción, bien en el concepto, bien en la voluntad*<sup>14</sup>. La maldad implicaría tanto irracionalidad en el agente como irracionalidad en la acción, pero en el «kantismo concesivo» de J. David Velleman podría el agente tener razones para no hacer el bien, sin dejar por ello de ser irracional o malvado, porque es responsable de tener esas razones y no otras—es en parte responsable de ser la clase de persona que es. Consideremos el ejemplo que el mismo Velleman considera, y que procede de Cohen y que es tratado también en la réplica de Korsgaard a éste, el caso del mafioso. El mafioso extorsiona y asesina a la gente porque tiene razones para ello, es de suponer que la lealtad a la Familia y la defensa de los intereses de la Familia. Pero, al tener esas razones, su identidad práctica de mafioso entra en conflicto abierto con su identidad básica de ser humano o persona, la identidad fundamental que tomaría voz en el Imperativo Categórico, de modo que está abocado a una contradicción radical que le convierte automáticamente en agente irracional y malo<sup>15</sup>. También desde luego en agente desgraciado o infeliz, porque nadie se siente bien en los conflictos prácticos profundos. Conocerse a sí mismo, ser sensato, sería el único medio de librarse de esta infelicidad, y en ocasiones además de la cárcel. Lo malo es que a muchos parece importarles un bledo la irracionalidad del conflicto práctico como tal, aunque sí les importa la cárcel. Pero el conflicto sí que duele, creo que a todos y siempre, lo que ocurre es que muy a menudo se silencia el dolor con diversos *estupefacientes* (nadie puede aguantar la vida sin lenitivos, declaró una vez Freud).

La estupidez sería entonces, también, el nombre del fracaso moral. Es constitutivo del estúpido que su conducta en relación con los que están arriba sea la de un servilismo que puede llegar a la absoluta abyección, pero en relación con los de abajo la de una peculiar crueldad con ribetes de paternalismo. Así vive el estúpido el mundo social, incapaz de amistad como es.

4. ¿No hay algo repulsivo, francamente *feo*, en esa mirada tan característica de la estupidez? ¿Algo cansado, derrotado, alienado, desorientado, vacío? ¿No es la estupidez, también, un rotundo fracaso estético?

En un apunte de 1930, Wittgenstein deja constancia de la impresión que le causara Ramsey cuando, recién llegado él a Cambridge, lo volvió a ver después de cuatro años: pensó que no iba a poder soportarlo. Y es que Ramsey, según el filósofo vienés, tenía «un espíritu feo»<sup>16</sup>, lo que no es lo mismo que tener «un alma fea» (con lo que al parecer se quería decir que Ramsey era capaz de disfrutar de la música pero era incapaz de entusiasmo auténtico, o, lo que es lo mismo, de auténtico *respeto*). Siendo como era muy agudo en la crítica, *todo lo acababa encontrando Ramsey obvio y trivial*. Y además enseguida, muy poco tiempo después de que le hubiera interesado.

Pero justo cuando todo resulta ser obvio y trivial entonces termina aflorando la estupidez inevitablemente: «La mejor situación para mí es la del entusiasmo porque, al menos en parte,

14 Cfr. J. David Velleman, «Willing the Law», en *Self to Self. Selected Essays*. Cambridge University Press, 2006, 284-312 pp, p. 284.

15 Velleman, *loc. cit.*, p. 305.

16 *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936-1937*. Trad. Isidoro Reguera. Valencia, Pre-Textos, 2000, 25-26 pp.

consume & neutraliza las ideas ridículas»<sup>17</sup>. El entusiasmo purifica al filósofo, es más, sería el estado propiamente filosófico (resulta una contradicción en el adjetivo un estúpido entusiasmado). Como tal, es el entusiasmo un modo de ver, es toda una «filosofía», un punto de vista, *pero sería la perspectiva correcta*<sup>18</sup>. El entusiasmo eterniza lo que ve, desvincula al objeto de su entorno causal, liberándonos del funcionalismo que conecta todo con todo (el funcionalismo que es la perspectiva criminal según Weininger<sup>19</sup>). Al entusiasmo nos llevaría desde luego también el arte; es entusiasmada y entusiasmante la consideración estética de las cosas, pero también la de la hermana del arte que es la filosofía. Sabemos que, al menos en una ocasión, Wittgenstein reconocería que la única filosofía posible y digna de ese nombre sería la que se concibiera a sí misma como obra de arte, como composición poética. Y también que él había aspirado en realidad a esa práctica filosófica de carácter artístico, pero, por incapacidad, no lo había conseguido del todo<sup>20</sup>.

Hoy la meta de la filosofía debería ser despertar la admiración en nosotros, medio dormidos como estamos en la civilización tecnocientífica. Despertarnos al entusiasmo, y hacer posible el auténtico respeto, el silencio que preserva el misterio de la vida. Como siempre, el enemigo de la filosofía es la estupidez, nunca tan potente como en nuestros días, jamás tan ofensiva y osada, tan obscena, incomprensible, inmoral y fea. Sin estupidez contra la que luchar no tendría ningún sentido la filosofía, y en esta medida paradójica tenemos fe en la filosofía y esperanza en su futuro, pues nos gusta el mundo sobre todo porque hay tanto que corregir en él. Pero si la estupidez se hiciera omnipotente e inmovible, si no es en absoluto consciente de su carencia, si ya no puede dudar ni por un momento de sí misma, si se imagina que es feliz y que no hay nada diferente de su «felicidad» que podamos pensar como felicidad, es decir, *si se hace estupidez absoluta*; entonces le podría haber llegado el final al filosofar. Habríamos ido a parar todos a la felicidad porcina, a ese lamentable bienestar contra el que habló Zaratustra.

Por último, todos sabemos que la estupidez tiene una vertiente que resulta demasiado siniestra como para conservar la calma al hablar de ella, su vertiente política, allí donde se suceden las matanzas y las vidas humanas son destrozadas. Nada hemos dicho de ella, tal vez recordando los setenta años largos que llegó a vivir Sócrates, por entonces una edad venerable, gracias a esa voz interior que le prohibía una y otra vez meterse en política. (Sócrates reconocía tener que obedecer al que es mejor—pero es una enorme tragedia tener que obedecer al estúpido). Además, sin duda falta en este escrito que aquí concluyo lo esencial, qué tiene que ver el filósofo con la verdad, o con el atrevimiento de decir lo que todos ven (aquí también se localiza el asunto del peligro mortal, que sería desde luego el mismo asunto de la política). Pero para tratar de la verdad hubiera sido preciso meterse de lleno en *una* filosofía como si fuera *la* filosofía. Y no lo hemos querido hacer del todo, por esta vez.

17 *Loc. cit.*, p. 29.

18 Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, 1930, pp. 4-5.

19 *Cfr.* Otto Weininger, *Sobre las últimas cosas*. Trad., intr. y notas J. M. Ariso. Madrid, Antonio Machado, 2008.

20 Wittgenstein, *loc. cit.*, 1933-1934, p. 24: «Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefasst zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*. Daraus muss sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft, oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht».