

FILOSOFÍA, POLÍTICA Y RELIGIÓN³⁷

En la Introducción a su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, Richard Rorty distingue dos formas de historicismo filosófico, es decir, dos formas de sustentar que no existe una cosa tal como “naturaleza humana” o como “el nivel más profundo del yo”, sino que el proceso de socialización o la historia constituye todo lo que debe ser entendido. Unos historicistas, como Heidegger o Foucault, consideran que ese proceso de socialización contradice nuestra manera de ser más propia y que, para alcanzar nuestro ser auténtico, debemos luchar contra él. Otros, por el contrario, como Dewey y Habermas, tienden a ver el deseo de autorrealización privada como infectado de irracionalidad y esteticismo. En otras palabras, si unos y otros concuerdan en que el sentido y el destino todo del hombre se juega en su historia, los primeros se proponen luchar, mediante sus reflexiones filosóficas, contra la aceptación y el sometimiento a esa misma historia,

³⁷ Charla dictada en noviembre de 1994.

promoviendo no solo la crítica contra sus presupuestos, que suelen darse por sentados, sino una verdadera rebelión que salvaguarde nuestra autenticidad. Los segundos, en cambio, tal vez más optimistas, reconocen una racionalidad histórica y sospechan de esa rebelión, al verla como un exceso de individualismo marcado por la desconfianza ante lo universal de la razón.

No voy a entrar a discutir esta interesante dicotomía, y menos aún la propuesta “conciliatoria” de Rorty, que en realidad no pretende conciliar ambas posturas, sino justificar la necesidad de mantenerlas, a pesar de, o tal vez mejor, precisamente por su misma incompatibilidad. El radical escepticismo de Rorty, como fundamento de un sano liberalismo de la tolerancia, apunta sin duda a un viejo problema de la teoría política: ¿es necesario ser escéptico para poder ser liberal?, ¿no exige acaso la tolerancia positiva, es decir, el aprecio por la divergencia y el pluralismo, una concepción profundamente relativista con respecto a la verdad?

En las líneas que siguen, mi interés se va a centrar en un aspecto particular del problema, que plantea la cuestión en términos diferentes, pero que apuntan en la misma dirección: ¿hasta qué punto puede la filosofía orientar el comportamiento humano?, ¿se puede, acaso, esperar de ella que ofrezca pautas para organizar la convivencia?

Al plantear la pregunta en esta forma, el problema consiste en que la filosofía, entendida como un esfuerzo para ir hasta el fondo último de los problemas que acucian al ser humano, implica tanto una radicalidad en el preguntar, como una manera particular de hacerlo que obedece a condiciones nada simples. En otras palabras, hacer filosofía exige una actitud peculiar, que no parece ni posible ni deseable para la inmensa mayoría. El ideal filosófico, como el ideal de algunas religiones, no puede considerarse como un “mandato” aplicable a todos los seres humanos, sino como un “consejo” para un número muy contado de ellos. La vieja distinción entre “mandatos y consejos”, elaborada en el seno de la moral católica para comprender el ideal monástico en cuanto distinto pero compatible con el ideal secular, puede tal vez ayudarnos a plantear el problema que se genera para la filosofía, al exigir ésta una actitud que resulta incompatible, cuando no contradictoria, con el comportamiento cotidiano del hombre común.

Recordemos, en todo caso, que Lutero enfiló sus armas contra esta

distinción católica, por considerarla una forma de pelagianismo, ya que implicaba otorgarles a las acciones humanas un valor salvífico. Los monjes, con sus penitencias y oraciones, pretendían hacerse más y mejores merecedores del cielo que el resto de los mortales.

Ahora bien, si la filosofía exige romper con nuestra actitud natural frente al mundo, es porque la voluntad de comprender se afirma por encima de la necesidad de vivir. Es cierto que muchos pensadores, entre quienes sobresale Nietzsche, han estigmatizado esa voluntad de saber, desenmascarándola como un odio a la vida y como una rebelión de los débiles frente a las duras y hasta crueles condiciones que impone esa misma vida. Pero en ello pareciera que se comete una inconsistencia autorreferencial, ya que se desenmascara la voluntad de saber precisamente en virtud de esa misma voluntad de saber: porque yo estoy dispuesto a obtener claridad hasta las últimas consecuencias, descubro que esa voluntad de claridad es ella misma un enmascaramiento. Podríamos tal vez decir que la crítica no se dirige contra la voluntad de saber, que es en el fondo voluntad de poder, sino contra el pretendido enmascaramiento de la realidad mediante la confianza en la razón como portadora de orden y de sentido, pero cuyo propósito real consiste en homogeneizar las diferencias, en igualar por lo bajo, en generalizar lo que es siempre único e irrepetible.

En todo caso, ya sea que confiemos o que desconfiemos en nuestra razón, que la consideremos como el nivel supremo de lo vivo o que la reduzcamos a un entendimiento generalizador e igualitarista, si nos proponemos alcanzar la total claridad sobre el sentido o el sinsentido de la realidad como tal, nos tenemos que apartar inevitablemente del camino trillado de la actitud natural ante el mundo y ante la vida. Se entiende así por qué dos pensamientos tan divergentes como los de Spinoza y Nietzsche presentan, sin embargo, grandes similitudes: sea que se entienda la voluntad de saber como una apuesta por la razón para llegar a la claridad plena, sea que se la entienda como una crítica a esa misma razón en cuanto encubridora del sinsentido último de toda realidad, uno y otro pensador comparten el convencimiento de que esa voluntad de saber nos aparta irremediabilmente del vulgo, es decir, del hombre común, y de que ese hombre del común tiene vedado el camino a la claridad última.

Podemos entonces volver a preguntar una vez más: si la filosofía es una voluntad de saber que rompe inevitablemente con las condiciones de vida del hombre ordinario, ¿puede esa filosofía ofrecer criterios de orientación para ese mismo hombre?, ¿no exige acaso la reflexión filosófica una tal ruptura con lo cotidiano que la vuelve inaccesible para quien no está dispuesto a asumir esa ruptura?, ¿cómo, entonces, pretender que ella pueda servir para orientar al hombre en su vida cotidiana?

Tal vez alguien pudiera buscar una solución al problema distinguiendo entre el camino que debe transitar el filósofo para buscar la iluminación, por un lado, y lo que de esa iluminación pudiera resultar utilizable para iluminar a su vez la vida de quienes no han transitado ese camino, por el otro. Sería el mismo caso que presenta la religión. También allí existen espíritus iluminados que están por encima de los demás y que, desde esa cima, buscan esparcir su luz sobre quienes no han podido o no han querido ascender hasta allá. Esta manera de resolver el problema pareciera desprenderse de algunos escritos filosóficos que buscan incidir en la política y en el comportamiento humano a partir de las consecuencias a las que han llegado, después de arduas investigaciones y reflexiones. Y es también lo que muchos esperan de los filósofos y de la filosofía: ¿cuándo van a permitirnos participar de las conclusiones a las que han llegado en sus difíciles elucubraciones?, ¿no sería posible que, a la manera de la tecnología con respecto a la ciencia, buscaran los filósofos “aplicar” lo que su profunda sabiduría y su esforzada reflexión los ha llevado a concluir?, ¿no podrían dejarnos caer algunas migajas de esa opulenta mesa?

Este problema, por lo demás, no es nuevo en la historia de la filosofía, y no lo es hasta el punto de que la filosofía misma nació en gran parte como una respuesta a la necesidad de responder la acuciante pregunta: ¿qué debo hacer? Danilo Cruz Vélez ha mostrado muy bien cómo el pensamiento de Platón buscaba responder a una preocupación por el destino político de su amada Atenas (1989, p. 15 y ss.), y Kant retoma a su manera esta misma cuestión, cuando señala los límites de la razón cognoscitiva frente a las exigencias de la razón práctica. Tal vez haya sido Spinoza quien con mayor simplicidad y claridad avizoró el problema: su metafísica es una *Ética*, su preparación para la misma es una “reforma del entendimiento”, mientras que su relación con el mundo cotidiano es un “tratado político” y

otro “teológico-político”. Pero también, a nuestro parecer, ha sido Spinoza quien nos ofrece la más clara respuesta al mismo, aunque ésta tal vez no corresponda a los gustos “democráticos” de hoy, ya que se propone integrar, diferenciando, una aristocracia intelectual con una democracia política. Con ello, si bien es cierto que describe con bastante exactitud lo que en realidad se hace, se atreve también a expresarlo en una forma que para muchos resulta difícil de aceptar. Veámoslo.

Spinoza considera necesario, para el correcto ejercicio de la filosofía, distinguir desde un comienzo con toda claridad al *filósofo* que se decide a buscar la sabiduría, poniendo entre paréntesis todo aquello que se presenta como aparentemente valioso, del vulgo, a quien las necesidades de la vida no dan tiempo ni condiciones para emprender semejante tarea. La primera consecuencia de ello es que la comunicación entre ambos se rompe, y por ello se apresura, en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, a establecer unas reglas de conducta de un sabor que cabría calificar de ‘elitista’, la primera de las cuales reza así:

1. Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Porque al obrar así podemos sacar no poca ganancia, con tal de que, en cuanto sea posible, le concedamos lo que le complace. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrá benévolamente a escuchar la verdad. (1988, p. 17)³⁸.

Esto significa que el filósofo como tal poco tiene que ver con ese vulgo, no propiamente porque lo desprecie, como el poeta Horacio (*odio profanum vulgus* et arceo: odio al vulgo profano y lo rechazo)³⁹, sino porque la comunicación con él se vuelve poco menos que imposible, ya que en realidad hablan lenguajes diferentes. La filosofía es vista así como un arduo camino de libertad que muy pocos están en condiciones de recorrer. En los escritos de Nietzsche podríamos encontrar muchos textos con este mismo tenor “aristocrático”, expresados con la radiante violencia que suele imponerle a sus palabras.

38 Citaré las obras de Spinoza siguiendo las convenciones establecidas por la revista *Studia Spinozana*. Pueden encontrarse en *Praxis Filosófica*, Cali, Universidad del Valle, Nueva serie 3, octubre 1992, pp. 125 y ss.

39 Odas III, I, 1. Sobre la tranquilidad.

Habermas ha tildado esta postura de “prejuicio parmenídeo”, según el cual los más no tienen acceso al ser. Pero más que un prejuicio, es en realidad una simple constatación. Negarla sería, entre otras cosas, quitarle todo sentido al esfuerzo de quienes han optado por comprender a cualquier precio. Ahora bien, si esto es así, ¿qué se puede esperar de la filosofía para el “vulgo”? Recordemos que el concepto no está tomado en Spinoza con un sentido despectivo, sino que tiene la acepción de “hombre corriente”. Directamente nada, diría Spinoza, o tal vez muy poco. Pero ello no impide que los filósofos, como tales, se interesen por los problemas concretos de la sociedad y tomen parte en la búsqueda de soluciones para los mismos.

Nadie podría negar que las reflexiones de los filósofos han tenido y siguen teniendo con frecuencia gran resonancia en las discusiones sobre los más diversos temas: en la política y en la ética, en la historia y en las ciencias, en el arte y en la religión. Pero pretender por ello que la filosofía asuma la tarea de orientar la vida en sociedad, significa atribuirle una responsabilidad por la cual no está en condiciones de responder. Tradicionalmente ha sido la religión la que ha desempeñado bien o mal esa tarea y, pese a las apariencias, es ella la que continúa hoy en día desempeñándola en gran medida. Pretender sustituirla con el argumento de que estamos llegando a una sociedad secularizada, resulta una arrogancia que la filosofía debería tener la suficiente lucidez para no cometerla.

Es claro que el hecho de que la religión tenga que seguir siendo hoy la encargada de ofrecerles a los seres humanos del común los criterios para su comportamiento, tiene para esa misma religión consecuencias que no siempre le resultan agradables. En primer lugar, porque ello significa tener que orientar su misión de modo que no interfiera con la libertad de pensamiento. Resulta entonces necesario continuar en forma incansable la lucha para que las religiones se mantengan dentro de sus objetivos morales, y no pretendan obtener una peligrosa hegemonía, que termina siendo el terreno abonado para la intolerancia. En este sentido se orientaron los propósitos de la Ilustración, que buscaban acabar con el dogmatismo religioso y descubrir el núcleo moral de las grandes religiones. Un inolvidable modelo es la obra de teatro *Nathan el Sabio*, del poeta alemán Gotthold Ephraim Lessing, y su conocida parábola del anillo.

Pero además, es necesario que el pluralismo religioso mantenga un equilibrio entre las múltiples ofertas, para evitar que se imponga una sola y única visión de lo religioso. Más que luchar contra la religión, tarea condenada al fracaso, lo que debe alcanzarse es una efectiva tolerancia que permita la coexistencia de diversas maneras de vivir la experiencia de lo divino. Si miramos la historia de la democracia, podremos constatar cuánto les debe ésta a las diversas iglesias bajo las que se organizó la corriente anabaptista dentro de la Reforma protestante⁴⁰, es decir, a aquellos grupos cristianos que en Colombia solemos llamar con el nombre genérico de “evangélicos”.

Esta defensa de la religión no pretende minusvalorar los esfuerzos que han hecho y que continúan haciendo tantos intelectuales de muy diversa proveniencia para analizar los problemas de la convivencia dentro de una sociedad moderna. El propósito es muy otro. Por una parte, disuadir a la filosofía de querer sustituir a la religión, recordándole sus verdaderos propósitos; por otra, defender el derecho de esa misma filosofía a plantear sus propios problemas y a llevar, hasta sus últimas consecuencias, los resultados de sus razonamientos conceptuales, sin tener que estar al servicio de la política. Por último, reconocerle a la religión su papel insustituible en la sociedad, así como la necesidad de que lo desempeñe sin transgredir el inalienable derecho a la libertad de pensamiento.

40 Ver a este propósito el escrito de Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* (1979).

