

La filosofía como preparación para la muerte
Metánoia, escepticismo y fundamentalismo¹

Gonzalo Gamio Gehri²

Pontificia Universidad Católica del Perú

A la libertad la acompaña un elemento de inseguridad si la misma no ha de degenerar en una mera afirmación; la propia libertad jamás está dada y siempre está amenazada. Pero lo absolutamente cierto como tal es siempre la no-libertad.

Th. W. ADORNO

Es conocido el pasaje del *Fedón* en el que Sócrates asevera que “los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en el morir (*hoi horthōs philosophountes apothnēskēin meletōsin*)” (67e4). Enseguida añade que los filósofos “son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos”. Una de las formas de interpretar esta tesis consiste en identificar la actividad filosófica con la clase de indagación racional que procura elevarnos por encima de las preocupaciones y los vínculos relativos al mundo ordinario, para remitirnos al ámbito de *eide*, que deja atrás las ataduras del cuerpo. La filosofía ensaya en nosotros la separación del alma y el cuerpo, prefigurando la experiencia de la muerte, la separación definitiva de ambos. Cicerón y Michel de Montaigne, por su parte, defendieron esta tesis y recurrieron a ella para mostrar cómo el filósofo conquistaba la imperturbabilidad de alma al enfrentar la vejez y luego el inexorable final de la existencia. “Nunca

¹ Una primera versión – más breve – de este ensayo fue elaborada para ser publicada en *Studia Limensia* N° 2.

Las conversaciones con Augusto Hortal, Juan Antonio Guerrero, Luis Bacigalupo, Miguel García-Baró, Raúl Gutierrez, César Inca Mendoza y Vicente Santuc han sido decisivas para la composición de este trabajo. Estoy profundamente agradecido con ellos.

² Gonzalo Gamio Gehri es Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y es candidato al título de Doctor por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, España) donde ha obtenido también el Diploma de Estudios Avanzados (DEA del Doctorado en Filosofía). Actualmente está preparando su Tesis Doctoral sobre la filosofía práctica de Charles Taylor. Es profesor de Ética y Cultura de Paz en la Pontificia Universidad Católica del Perú, es profesor de Filosofía Política y del Seminario de Aristóteles en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya; enseña ética y filosofía moderna en el ISET “Juan XXIII” y filosofía de la religión, ética y filosofía contemporánea en el Instituto Juan Landázuri Ricketts. Es, asimismo, miembro investigador del Instituto de Ética y Desarrollo y miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, y ha sido miembro del Grupo de Trabajo de Filosofía de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Es coautor del libro *Democracia, sociedad civil y solidaridad. Ensayos sobre filosofía política y ética social* (en colaboración con Vicente Santuc y Francisco Chamberlain) y es autor de artículos sobre filosofía práctica y teoría política en diversas revistas especializadas.

sabemos dónde la muerte nos espera”, señala Montaigne, “esperémosla en todas partes. La premeditación de la muerte es la premeditación de la libertad. Quien ha aprendido a morir supera cualquier servidumbre. El saber morir nos libera de todo asimiento o coacción. No hay mal posible en la vida para aquel que ha comprendido que la privación de la misma no es un mal”.³ Como en la obra del insigne Montaigne, la estrecha relación - teórica y práctica - entre la filosofía, la muerte y la libertad reaparece con singular fuerza en diferentes períodos de la historia del pensamiento.

Muchas veces olvidamos – o soslayamos – el carácter *activo* de la filosofía, el talante eminentemente crítico, incluso terapéutico, que la caracteriza. Preferimos apreciarla como una disciplina teórica más o menos relevante en el *currículum* universitario, o como una especialidad extraña en los departamentos de ciencias humanas en tiempos en los que se proclama, con un precipitado y monocorde entusiasmo, la “alianza entre la empresa y la Universidad”. Incluso para algunos la filosofía constituye exclusivamente un recurso conceptual, una domesticada herramienta para la consolidación de las teorías científicas, las doctrinas teológicas y los programas políticos: los textos de filosofía devienen así en los autodenominados manuales de “recta enseñanza” o en panfletos ideológicos de escasa relevancia intelectual. Estos modos de concebir la filosofía – especialmente la última – no sólo distorsionan su objetivo originario, sino que contribuyen a su fatal desaparición. El lenguaje filosófico se convierte así en una lengua muerta. Se pierde con ello la función *pública* de la filosofía (de reconocido origen socrático), presente tanto en el ámbito universitario como en el espacio común, el mundo de las prácticas y las instituciones sociales.

Creo, no obstante, que re-cordar⁴ algunos sentidos posibles de la tesis platónica nos permite recuperar – actualizar – esa antigua pretensión filosófica: reivindicar la impronta socrática, el tábano, el duro trabajo del concepto. Se trata de recoger tanto la sugerencia planteada por Montaigne de “esperar la muerte por todas partes” como traer a la conciencia el itinerario “negativo” del camino de la experiencia filosófica, común a la dialéctica platónica y a la hegeliana. Me propongo examinar el quehacer filosófico desde una actitud que podría llamarse con propiedad “escepticismo metodológico”, una disposición en absoluto novedosa, inseparable del pensamiento crítico, presente tanto en la práctica socrática del diálogo como al espíritu desenmascarador del giro postmetafísico de la filosofía contemporánea⁵. Esta disposición nueva consiste en la interpelación radical (esto es, exploratoria de las *raíces* de nuestro aparente “saber”) de las presuposiciones que conforman nuestra visión no examinada de la vida, nuestro “sentido común” y las “certezas” que sostienen los sistemas ideológicos que orientan nuestra vida. Platón consideraba que la especificidad del *biós theoretikós* exigía

³ Montaigne, Michel de “Que filosofar es prepararse a morir” en *Ensayos* Buenos Aires, EDAF 1999 pp. 60 – 61.

⁴ Literalmente, “volver a pasar por el corazón”.

⁵ Mi tesis, en ese sentido, se sirve libremente de la metáfora platónica, pero no se compromete con metafísica alguna, en el sentido tradicional del término.

la disposición incondicional a cambiar nuestra perspectiva en caso de que la indagación racional hiciese patente la carencia de argumentos de nuestras concepciones acerca de lo real o del buen vivir⁶. “Ejercitarse en el morir” equivale aquí a aceptar la muerte (el desmontaje) de nuestras creencias infundadas o arbitrarias. En otras palabras, estar presto a afrontar – si es razonable hacerlo – a la experiencia de la *metánoia*.

“*Metánoia*” significa literalmente “cambio en el modo de pensar (y de sentir)”, cambio referente a la perspectiva que configura nuestra “mente” (*noús*). La capacidad de modificar el punto de vista o superar (ir más allá, *metá*) determinados pre-juicios a través del autoexamen y el libre encuentro de los argumentos; es en ese sentido que Platón usa el verbo *metánoo* en el *Eutidemo*⁷. Ese es el *telos* de la filosofía, el considerar reflexivamente nuestras creencias y valores ordinarios. Sacudirnos de una posición meramente dogmática, renuente al planteamiento de problemas que pongan en cuestión nuestras seguridades en torno a la verdad y el sentido de la vida. Descolocar la propia conciencia, reconstruir el mapa de nuestro espacio vital generalmente es una experiencia dolorosa, pues implica dejar en suspenso aquello que sostenía la organización misma de nuestra realidad y nuestra actitud frente a las cosas. Por ello Hegel se refiere a la actividad filosófica – la lógica misma de la *metánoia* – como “el camino de la desesperación”⁸.

La preocupación por la *metánoia* no es exclusiva de las fuentes filosóficas del pensamiento occidental. Podemos encontrarla con una fuerza similar en la tradición profética, presente tanto en el Antiguo Testamento como en los Evangelios. Así, puede leerse en la versión original de Mateo 3, 2 que Juan el Bautista clama en el desierto “*metanoëite*”, es decir, “¡cambia tu pensamiento (y tu corazón)!”, preparando con esta exigencia los tiempos de crisis que se avecinan. Tiempos de cuestionamiento y de libertad. Es una verdadera lástima que la Vulgata haya traducido “*metanoëite*” por “*paenitentiam agite*”, en otras palabras – en español actual – “¡haced penitencia!”. Con ello, la práctica de la crítica proyectada respecto del orden establecido presente en la *metánoia* se pierde de modo irremediable en la traducción latina del texto en cuestión⁹.

⁶ Soy consciente que esta entrada platónica al problema de la racionalidad crítica podría suscitar algún desconcierto entre los lectores suscriptores de una concepción “libertaria”, de inspiración popperiana, que identifica precipitadamente a Platón precisamente con una concepción metafísicamente densa y cerrada políticamente de la racionalidad. Es fácil constatar la manera en que Popper ha simplificado la obra platónica, y su sentido autorreflexivo, así como sus desarrollos políticos. La perspectiva “liberal” que defenderé aquí – clara y libremente inspirada en el Platón más “socrático”, en Berlin, en y en el joven Hegel – no se remite al individualismo de Popper ni a su escuela (que ha engendrado, gracias a autores como Hayek y otros, su propio fundamentalismo atomista). *Cfr.* Popper, Karl R. La sociedad abierta y sus enemigos Buenos Aires, Paidós 1967.

⁷ Véase Platón, *Eutidemo* 279c.

⁸ Hegel, G.W.F. Fenomenología del espíritu México, FCE 1987 p. 54. Me he ocupado del desarrollo conceptual del proyecto fenomenológico hegeliano en Gamio, Gonzalo "Hacia el *Reino de las sombras*. Experiencia y saber absoluto en la Fenomenología hegeliana" en: *ESTUDIOS DE FILOSOFÍA* N° 3 Lima, PUCP, 1997; pp. 28-41.

⁹ Por lo menos desde la concepción religiosa contemporánea de la penitencia. Es cierto que originariamente *paenitentia* recoge también el sentido de “cambio” y “conversión” que encontramos en *metánoia*. Sin embargo, *paenitentia* se transformó rápidamente – también en su traducción en los idiomas

1.- La filosofía frente al espíritu de la ortodoxia

Consideremos por un momento nuestros modos elementales de experiencia y juicio en el ámbito del actuar cotidiano. Nuestras formas ordinarias de relacionarnos con el mundo circundante (la percepción, el juicio, la comunicación gestual o verbal, etc.) están siempre mediadas por creencias y compromisos con creencias sobre lo real, creencias y compromisos que no siempre examinamos a pesar de su frecuente densidad teórica; ellos constituyen en buena medida el *léxico* que subyace a nuestra comprensión del mundo y nuestra actuación en él.¹⁰ El conjunto de suposiciones que guían nuestro sentido básico de ubicación en la realidad es lo que cotidianamente llamamos nuestro “sentido común”. Este sistema de creencias está vinculado a la relación somática y social con el mundo vivido. Se forja en el seno de una comunidad y se enmarca en el horizonte del intercambio de opiniones y el cuestionamiento de sus ‘cimientos’. La apropiación y formulación del sentido común implica, en un cierto nivel, la búsqueda de justificación de su sentido¹¹. En determinados contextos, la revisión de los léxicos constituye una práctica común. La filosofía hace su ingreso cuando procuramos “desocultar” (*aletheín*), “sacar a la luz” aquellas suposiciones que sostienen este horizonte pre-conceptual.

Pero este movimiento reflexivo implica un cambio de actitud frente a las propias creencias y al entorno¹². La filosofía se ocupa de lo *invisible*, vale decir, de aquellos modos de plantear problemas o interpretar nuestra experiencia que permanecen ocultos o inexplorados en las formas establecidas y generalmente admitidas de saber. El ejercicio del pensamiento supone una cierta superación de la “actitud natural”- que se abandona al mundo en tanto lo da simplemente por sentado – en la disposición crítica, para la cual no existe nada obvio, nada que deba sobreentenderse sin más y aceptarse como evidente. Esta nueva figura comprensiva no deja de “extrañarse” (*thaumatzein*) de aquello que para el sentido común es un dato inmediatamente verdadero. Lo que cotidianamente nos resulta familiar se convierte en “extraño” para nosotros. De esta manera, la emergencia de la filosofía suscita irremediamente fisuras en el ámbito de nuestras “certezas” ordinarias. La filosofía “rompe” con la consideración dogmática de nuestras creencias.

Sin embargo, nuestro sistema de creencias cuenta con “capas” más sutiles, que van más allá del conjunto de suposiciones implícitas en nuestros actos perceptivos y comunicativos. Contamos con imágenes

modernos - en un sinónimo de *mortificación* (sea del cuerpo o del alma).

¹⁰ Utilizo libremente la expresión de Richard Rorty. *Cfr.* Rorty, Richard [Ironía, contingencia y solidaridad](#) Barcelona, Paidós 1989.

¹¹ He desarrollado este argumento en Gamio, Gonzalo “La comprensión como práctica social” en: Villar, Alicia y Miguel García Baró (eds.) [Pensar la solidaridad](#) Madrid, Universidad Pontificia de Comillas 2004 pp. 441 – 464.

¹² Es preciso señalar que esta actitud crítica – reflexiva sobre el horizonte pone en cuestión diferentes aspectos del mismo, pero no está en capacidad – desde un punto de vista fenomenológico - dado el carácter encarnado y finito del agente, examinar *simultáneamente* la totalidad del horizonte. El trabajo de la crítica es temporal y progresivo.

densas acerca de la estructura del cosmos, la condición humana y los valores y normas que habrían de dirigir el curso de nuestras vidas. Estos sistemas de creencias no describen algún aspecto puntual de la realidad o el mundo social, sino presentan un retrato completo de la existencia e involucran la vida como un todo. Las cosmovisiones culturales, las religiones y muchas ideologías políticas son buenos ejemplos de lo que quiero decir con esto. Estas narrativas generales contribuyen a dar forma, por así decirlo, al “mapa” que señala las coordenadas en las que nuestra identidad se despliega. Es el espacio de los fines de la vida – de su “sentido” –, de los más caros anhelos y también de los temores que inquietan el corazón y el pensamiento. Es claramente un espacio social de significaciones sociales, dado que las acciones y el curso de la vida de un agente constituyen un tejido intersubjetivo – histórico, así como los lenguajes en los que se expresa la *ipseidad* son resultado de transacciones colectivas¹³. La sustancia de este horizonte hermenéutico es el ejercicio de la interlocución.

Todos los individuos estamos inscritos en estos sistemas de creencias y trasfondos de interacción lingüística, estos se hacen patentes incluso en nuestras formas más básicas de contacto social¹⁴. Es preciso, no obstante, distinguir dos actitudes posibles frente a dichos horizontes. Podemos considerar reflexivamente estos lenguajes, de modo que estos puedan ser puestos en cuestión y ser reformulados sensiblemente, en el sentido mencionado de la *metánoia*; este modo de aproximarnos críticamente a nuestro sistema de creencias se extiende al conjunto de prácticas sociales e instituciones que las sostienen. Asumir la tarea crítica racional respecto de nuestros valores e interpretaciones de la vida implica siempre entablar un *diálogo* con las instituciones que pretenden representarlos ante nuestras comunidades vitales. A su manera, la filosofía, las ciencias humanas, el arte y la literatura han apuntado siempre a impulsar ese trabajo de ejercicio crítico y cambio conceptual: ellas hacen eco de la advertencia socrática según la cual “una vida carente de examen no es una vida digna para un hombre”¹⁵. Esta actitud crítica y autocrítica no tendría *necesariamente* que ser ajena al pensamiento religioso o político¹⁶. Pero es posible también, desarrollar una actitud existencial e institucional reacia a la reflexión y al cuestionamiento. Se trata del fundamentalismo, o más precisamente, del *espíritu de la ortodoxia*¹⁷.

Esta actitud se identifica con la propensión – especialmente institucional – a declarar la propia interpretación sobre determinados valores y creencias o cierto cuerpo de opinión como el *único* “correcto”

¹³ Sobre este punto conviene revisar los principales textos de la tradición fenomenológico – hermenéutica sobre el tema de los horizontes identitarios. Cfr. Husserl, Edmund La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental Barcelona, Crítica 1991; Taylor, Charles Fuentes del yo Barcelona Paidós 1996 en especial los capítulos 3 y 12; Gadamer, Hans-Georg Verdad y método Salamanca Sígueme 1979; Ricoeur, Paul El si mismo como otro Madrid, Siglo veintiuno 1996.

¹⁴ Véase Bordieu, Pierre El sentido práctico Madrid, Taurus 1991.

¹⁵ *Apol.* 38a5.

¹⁶ Me he ocupado de este tema en el caso de la crítica religiosa del *ethos* religioso en Gamio, Gonzalo “Ética y eclipse de Dios” en: *Sal Terrae* N° 91, Julio – Agosto 2003 pp. 559 – 575.

¹⁷ Tomo esta expresión del agudo y ya clásico trabajo de Jean Grenier Sobre el espíritu de la ortodoxia Caracas, monte Ávila 1969.

(*orthē dóxa*), frente a la diversidad de perspectivas sobre el sentido de la realidad y la vida buena. Cuando se proclama que un sistema de creencias *representa* la verdad, esa toma de posición implica considerar a las otras formas de comprender los mismos problemas como no verdaderas o no propiamente “correctas”. En esa línea, la ortodoxia es una concepción monista que concibe el *factum* de las diferencias culturales o el pluralismo en materia de religión, cultura moral o política como un rasgo de inmadurez o corrupción del espíritu humano, pues debería esperarse la suscripción universal de un único saber y de una única verdad. “Antes que nada, pues”, señala Jean Grenier, “una ortodoxia es una doctrina de la exclusión”¹⁸.

El espíritu de ortodoxia apuesta por la inmovilidad conceptual. La búsqueda de la verdad o del bien tiene que circunscribirse estrictamente a los márgenes establecidos por su sistema de creencias y léxico último, tanto como a sus textos canónicos y autoridades tradicionales. Considera, extrañamente, que el juicio de la institución o sus autoridades es simplemente inapelable. Fuera de esas fronteras institucionales, esta perspectiva asegura que no estamos realmente libres del error o de la confusión. Rehuye en ese sentido las preguntas que escapan al “catálogo de la fe y la militancia”. Es preciso destacar que esta posición no puede identificarse sin más con el punto de vista del creyente - por ejemplo, una actitud cuestionadora como la de Job en la práctica desafía a cualquier visión ortodoxa acerca de la justicia divina y la presencia del mal en la tierra¹⁹ - sino más bien con un credo endurecido por pretensiones ideológicas y sociales que no se agotan en la lógica misma de la creencia²⁰. Ante todo estas pretensiones conciernen a los vínculos entre el credo y el ejercicio del poder y la discriminación: “un creyente acude a todos los hombres para que compartan su fe; un ortodoxo recusa a todos los hombres que no comparten su fe”²¹. En sus formas más feroces, el espíritu de ortodoxia ha llevado esta intolerancia básica a la represión violenta: los campos de concentración, los *gulag*, la Inquisición y las diferentes formas religiosas y seculares de persecución ideológica son prueba de ello. El punto de partida de esta actitud radica en el anhelo ortodoxo de ahogar conscientemente toda interpelación que pueda conmover sus cimientos teóricos o a cuestionar el origen de su poder. Como indica lúcidamente Gianni Vattimo, “la violencia [está] implícita en toda ultimidad, en todo primer principio que *acalle* cualquier nueva pregunta”²².

Este rechazo explícito de la *metánoia* hace que el espíritu de ortodoxia encuentre en la filosofía a su adversario natural. El filósofo no teme a la muerte de sus pre-juicios, no retrocede ante la redefinición de su mundo conceptual; la ortodoxia aspira a la permanencia de sus creencias, a la cristalización de su doctrina. La filosofía cultiva el

¹⁸ Grenier, Jean “¿Qué es una ortodoxia?” en: *Sobre el espíritu de la ortodoxia op.cit.*, p. 15.

¹⁹ Por ejemplo, véase Job 21. Para un excelente estudio sobre el tema revítese Gutiérrez, Gustavo *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* Lima, CEP 1986.

²⁰ Véase al respecto Arens, Eduardo “¿Cuál verdad? Apuntes sobre el fundamentalismo?” en: *Páginas* 188 Agosto 2004 pp. 36 – 47.

²¹ Grenier, Jean *op.cit.*, *loc.cit.*

²²

Vattimo, Gianni *Creer que se cree* Barcelona, Paidós 1998 p. 77.

disentimiento y la discrepancia, porque considera que la valoración del disenso es un síntoma de humanidad y de racionalidad en el más alto sentido, el de la constitución de una vida libre y abierta a las diferencias. La ortodoxia encuentra en la discrepancia solamente la inminencia del error y la herejía. La búsqueda de la racionalidad y la buena vida a través del diálogo le resulta al fundamentalismo una concesión gratuita al juicio común de los no iniciados. Para el ortodoxo, la racionalidad *no es* consenso. Por ello huye del interrogar radical del pensamiento crítico y sólo aprecia el trabajo filosófico cuando éste ha sido violentado y domesticado – en realidad destruido, ‘desnaturalizado’ – con el pesado yugo y los arneses de la ideología.

2.- Saber y control. Los cantos de sirena del poder

Cuando al espíritu de la ortodoxia se le formula la pregunta ética fundamental - ¿Qué dirección ha de seguir la vida? - se le antoja que la respuesta es fácil de ser encontrada. Para los fundamentalistas, ya tenemos a nuestra disposición, en las inagotables arcas de nuestro “propio” *ethos*, los valores, los preceptos eternos que todo ser humano en sentido pleno *debería* observar. La búsqueda de tales valores es una búsqueda menor, en tanto sabemos en donde encontrar lo que buscamos: ellos están, por así decirlo, habitando nuestra propia casa. Si existe actualmente una “crisis de valores” no es porque ellos sean problemáticos o porque no esté claro cómo podamos formularlos; la crisis consiste en que no se *viven*. Tenemos a nuestra disposición la “verdad” sobre las cuestiones prácticas, de lo que se trata, en todo caso, es de ejercitar esa verdad. Eso es lo que piensa el ortodoxo. Estrictamente, la ética que cuenta básicamente es la *ética aplicada*.

Quién considera críticamente el problema de la orientación en la vida reconoce ante todo su complejidad ¿Es posible enunciar una lista única de “valores”? El hecho que otras formas de vida u otras culturas propongan listas alternativas de “valores” ¿mella en alguna medida la pretendida universalidad de la mía? ¿Existe una jerarquía *a priori* de valores? En todo caso, la experiencia de verme forzado a *dar razón* de mis propios fines y mis concepciones del bien ante quienes no necesariamente las comparten es una práctica ordinaria, tan común que lleva a hacernos preguntas de fondo sobre los alcances de nuestro imaginario moral, y la necesidad de reformarlo y ampliarlo. Como he señalado, la textura de la acción es la de un tejido de relaciones. Es bastante común que las consecuencias de mis actos (o las consecuencias de los actos de otros) afecten a otras personas (o me afecten a mí). Es frecuente que nos veamos involucrados en debates éticos cotidianos con quienes no comparten – parcial o completamente – nuestra particular comprensión de la vida. Este rendir o pedir cuentas respecto del sentido de las acciones nos arranca positivamente del *locus* fundamentalista. La acción misma de dialogar, argumentar y escuchar las razones del otro nos impulsa a revisar nuestro propio acervo de creencias y, en ocasiones, a estar dispuestos a cambiar de punto de vista.

El contacto con quienes proceden de un *ethos* diferente llama la atención sobre la particularidad de nuestros valores, sobre la historia de argumentos, relatos y construcciones sociales en la que se enmarcan. Ello no tiene porqué llevarnos, en realidad, a relativizar la intensidad de nuestra adhesión a ellos si lo que nos compromete con ellos son las *buenas razones* que los sostienen. Sin embargo, esta experiencia sí nos previene acerca de la posibilidad de que la realidad de nuestras consideraciones éticas *podría ser de otra manera* sin que eso signifique renunciar al ejercicio de la racionalidad práctica; el espíritu de ortodoxia, ciertamente, no concibe que esto pueda ser así.. El fundamentalista no reconoce que su posición doctrinaria representa el punto de vista de esta o aquella *forma de vida*: considera la suya una concepción 'objetiva' de los bienes. La verdad de la que es depositaria su comunidad o institución es inmutable, los valores que defiende son supuestamente inmortales, insensibles a la voracidad del tiempo e invulnerables a la crítica. Su relación con la muerte es completamente distinta a la planteada por la filosofía. Nietzsche ha mostrado cuán alienante puede ser esa pretensión totalitaria, que él denominaba "egipticismo": asegurar la validez 'eterna' de una teoría, desencarnar una doctrina – en lo relativo a su historicidad y temporalidad - equivale a "momificarla"²³. Se la inmuniza a la acción del tiempo privándola de su contexto, pero con ello se le despoja de toda vida, de toda encarnación humana concreta, siempre finita. El ánimo de unguir de eterna absolutez nuestras imágenes de la vida esconde realmente – de acuerdo con el autor de *La Gaya Ciencia* – nuestro más elemental temor a morir.

Las doctrinas "ortodoxas" edifican en torno a sí un sistema de instituciones dirigido a iniciar a sus nuevos miembros, transmitir y conservar su propio saber. Este sistema constituye un soporte esencial para la defensa de su núcleo ideológico. La verdad necesita de vigilantes que guarden su pureza de la contaminación proveniente de creencias externas y los efectos corrosivos de la crítica. Se hace imperativo atender a los designios de las autoridades representativas de la sociedad ortodoxa. "Uno debe conformarse con la opinión, ya sea de la mayoría, o de un jefe, y una vez que esta mayoría o este jefe se han pronunciado, seguirlos so pena de verse excluido de la sociedad"²⁴. La existencia de 'funcionarios de la verdad' - resuenan aquí los nombres de Orwell, Huxley y Foucault – hace patente la estrecha relación existente entre saber ortodoxo y control social. La posesión monopólica de la verdad genera sobre los miembros de las instituciones (*tutelares*) una influencia inobjetable sobre sus modos de diseñar sus "mapas identitarios" y, por tanto, sus proyectos vitales.

La "posesión" de la verdad llama a la concentración del poder. Esta actitud, volcada hacia el corazón de las instituciones y llevada hacia su extremo más agresivo (no del todo infrecuente) – pensemos en los estremecedores análisis de *Vigilar y castigar* y en el Gran Hermano orwelliano - desarrolla una obsesión por el *panoptismo*, la mirada

²³ Cfr. Nietzsche, Friedrich *El ocaso de los ídolos* Buenos Aires, Siglo XX 1979.

²⁴ Grenier, Jean *op.cit.*, p. 16.

universal y controladora sobre cada resquicio de la vida de los miembros del colectivo²⁵; este sistema de vigilancia se despliega, por supuesto, en nombre del “propio bien” de las mentes y las almas de los suscriptores de la Verdad, para los que no debe existir secretos. De este modo, el poder se hace presente e impone sus condiciones en todas las esferas de la vida. El obvio peligro de esta situación –de suyo delirante y represora – es la corrupción y la vocación violenta que cultiva casi espontáneamente; “el poder corrompe”, señalaba Lord Acton, “y el poder absoluto corrompe absolutamente”²⁶. Los fundamentalismos religiosos de ayer y hoy, el nazismo y el estalinismo han abrigado la idea de construir una “comunidad homogénea”, un sistema social y político vigilante, cerrado y totalitario – concebido a la manera de un organismo vivo – organizado desde el ideario ortodoxo²⁷. Quienes disienten o llevan una vida diferente a la del militante o fiel deben ser “convertidos” o “corregidos”, “conducidos a la senda *correcta*”: la heterodoxia, en el seno de las tradiciones más duras, es concebida como un severo (aunque no irreversible) desorden del alma. De este modo, los gestores y promotores del *ordo* impiden el acceso a otras formas – “heréticas” - de saber, que cuestionen el sistema de verdades y pudiesen revelar su carácter violento y mutilador; “es cosa inherente al mecanismo de la dominación” – asevera Th. W. Adorno – “el prohibir el conocimiento del dolor que ella causa”²⁸. La *Jihad* y el Santo Oficio han sido concebidos como medidas para extirpar el error en el nivel de las creencias y los valores - como se elimina un cáncer - y para proteger a la comunidad ortodoxa del abominable virus de la diversidad²⁹.

Esa peligrosa tentación reaparece una y otra vez, tanto en la historia como en nuestra imaginación ética. Quizá la utopía fundamentalista más poderosa podamos encontrarla magistralmente descrita en la novela de Huxley, *Un mundo feliz*. El escritor británico retrata allí la pesadilla de un mundo social diseñado a partir del *pensamiento único*, un mundo programado en nombre de los principios de la ciencia natural, en donde no existen más la pobreza, la vejez y la enfermedad, pero en donde – a cambio de ello – los hombres han renunciado a la libertad y a la posibilidad de la crítica. En el Londres futurista de Huxley los libros de arte y humanidades han sido prohibidos, y sólo cuentan oficialmente los manuales y los dogmas hipnopédicos que han sido prescritos por los Supremos Interventores de Utopía, los guardianes de la verdadera fe. Programas genéticos guían la propia conducta hacia la única senda del bienestar “verdadero” y múltiples

²⁵ El modelo del panóptico ha sido desarrollado en la obra de Michel Foucault. *Cfr.* Foucault, Michel *Vigilar y castigar* México, Siglo XXI 1976.

²⁶ Hernández, Max intervención citada en Blondet, Cecilia y otros *Corrupción y Democracia* Lima, SIDEA 2001 p. 29.

²⁷ Sobre el tema de la crítica del fundamentalismo conservador en política véase Gamio, Gonzalo “¿Pensando peligrosamente? La teoría política reaccionaria el mito del retorno al ‘orden natural’” en: *Pensamiento constitucional* Año VIII, N° 8 pp. 465 -85.

²⁸ Adorno, Th. W. *Mínima moralía* Caracas, Monte Ávila 1975 p. 69.

²⁹ Sobre la lógica violenta que puede llegar a practicar el poseedor excluyente de la verdad, John Locke dice lo siguiente: “Dejo pues pensar cuánto es el crimen de los que agregan la injusticia a la soberbia, si aún no es al error, cuando persiguen y despedazan, con tanta insolencia como temeridad, a los siervos de otro Señor, que no dependen de ellos sobre ese particular”. *Cfr.* Locke, John *Carta sobre la Tolerancia* en: *Idem: Escritos sobre la tolerancia* Madrid, CEC 1999 p.120.

funcionarios observan cualquier asomo de conducta “anormal”. Incluso el trabajo científico – a la sazón la narrativa general de aquel orden social – está severamente parametrado y dirigido. La siguiente escena presenta una conversación entre los tres protagonistas de la novela, acusados de “heterodoxia agravada”, y Mustafá Mond, el Supremo Interventor.

“No deseamos cambios. Todo cambio constituye una amenaza contra la estabilidad. Esa es otra razón por la cual somos remisos a aplicar nuevos inventos. *Todo descubrimiento de las ciencias puras es potencialmente subversivo*; incluso hasta a la ciencia debemos tratar como a un enemigo. Sí, hasta a la ciencia.

- ¿Cómo? – dijo Helmholtz, asombrado - ¡Pero si constantemente decimos que la ciencia lo es todo! ¡Si es un axioma hipnopédico!

- Tres veces por semana entre los trece años y los diecisiete – dijo Bernard.

- Y toda la propaganda a favor de la ciencia que hacemos en la Escuela...

- Sí, pero ¿Qué clase de ciencia? – preguntó Mustafá Mond, con sarcasmo – Ustedes no tienen una formación científica, y por consiguiente, no pueden juzgar. Yo, en mis tiempos, fui un físico muy bueno. Demasiado bueno: lo bastante como para comprender que toda nuestra ciencia no es más que un libro de cocina, *con una teoría ortodoxa sobre el arte de cocinar que nadie puede poner en duda y una lista de recetas a la cual no debe añadirse ni una sola sin un permiso especial del jefe de cocina. Yo soy actualmente el jefe de cocina*³⁰.

Huxley describe con un escalofriante esmero un mundo social posible hecho a la medida del espíritu de la ortodoxia. Con aquella novela nos presenta sus propios temores acerca de la represión del pluralismo y el libre discernimiento: un mundo así no sería un mundo humano en más de un sentido importante. En el universo fundamentalista la libertad es concebida como un valor ambivalente, en tanto suele convertirse en la causa fundamental de los extravíos del juicio y de la voluntad. Para la ortodoxia, el acto supremo de la libertad consiste en someterse voluntariamente al imperio absoluto de la autoridad: ello implica necesariamente la renuncia al ejercicio crítico. El fundamentalismo – especialmente en el plano ético-político – defiende una comprensión monolítica y sobresimplificada de la vida; interesado en exaltar un cuerpo acrítico de valores y creencias, el ortodoxo tiende a desconocer la complejidad de los asuntos humanos y sus vínculos. Un catálogo rígido y limitado de valores no permite describir con solvencia las formas encarnadas de deliberación práctica o los conflictos éticos que

³⁰ Huxley, Aldous *Un mundo feliz* Barcelona, Plaza & Janés 1969. *op.cit.* p. 178 (las cursivas son mías). He desarrollado un análisis más detallado de *Un mundo feliz* en Gamio, Gonzalo “Ética, contacto humano y utopía tecnológica” en: *Miscelánea Comillas* N° 60 Madrid, UPCo 2002 pp. 515-543.

los agentes concretos han de enfrentar en circunstancias puntuales de la vida. Un sistema político basado en el imperio exclusivo de un valor supremo tiende ineludiblemente a reducir las relaciones institucionales y la acción social a transacciones hilvanadas desde ese único valor, siendo incapaz de percibir las tensiones motivadas por la búsqueda de los valores desdeñados o reprimidos. Para comprender la vida es preciso observar con cuidado, y no imponerle sin más los criterios abstractos de la doctrina: la realidad se resiste sin cuartel a la simplificación ideológica. La experiencia nos enseña que por lo general tales esquemas político-sociales están condenados al fracaso, en tanto la inquebrantable y multidimensional realidad termina haciendo valer sus derechos sobre la trágica ceguera voluntaria de los – autocalificados – “funcionarios de la verdad”.

3.- Escepticismo, experiencia de la muerte y libertad

La filosofía aspira a combatir tenazmente el fundamentalismo y el espíritu corporativo que lo anima, procurando examinar hasta sus últimas consecuencias todo sistema doctrinal que pretenda concentrar sin más el privilegio de la verdad en pocas manos y mentes. Siguiendo la vieja herencia socrática, se trata de caer en la cuenta que la búsqueda de la verdad supone – antes que la imposición de un credo particular – la disposición a escuchar las razones de quienes no suscriben nuestras creencias y valores en el marco de un encuentro dialógico de interpretaciones y argumentos sobre los problemas del saber y el sentido de la vida. Este ejercicio contribuye a educar los espíritus en el aprecio de la diversidad y la apertura comunicativa hacia lo otro, el cultivo de la tolerancia y el esfuerzo por la construcción de consensos racionales (aunque provisionales) acerca de estos asuntos.

La filosofía nos previene contra el espíritu de la ortodoxia, no contra la creencia (al fin y al cabo, el punto de vista que defiende es “militante” también, pero en un sentido claramente conceptual, no ‘ortodoxo’). Más bien el pensamiento crítico pretende acompañar nuestros modos de creer para evitar que caigamos en el dogmatismo y la irracionalidad. Nos invita a desarrollar una actitud cuestionadora que ponga de manifiesto los alcances, y sobre todo los límites, de nuestros compromisos teórico-prácticos. Nos “ejercita en el morir” en el sentido que nos enseña a considerar reflexivamente los supuestos de tales compromisos y a reformularlos o abandonarlos si es que las razones que los sostienen pierden solidez y plausibilidad; tal práctica crítica se convierte a medida que se la ejercita en una *héxis*, en un modo de vivir que asume la experiencia de la muerte de nuestras narrativas y el tránsito dramático hacia nuevas formas de pensar y de orientar la vida. Este modo de ser nos advierte acerca del carácter desmesurado y escasamente realista de la aspiración conservadora a que nuestras teorías y cosmovisiones culturales trasciendan con éxito la *condición* – plenamente humana – de finitud y temporalidad de nuestros conceptos y enfoques racionales. En esta línea de pensamiento – más bien “liberal” y “postmoderna” – es que podemos interpretar la afirmación de Hegel de que “la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y

mantenerse en ella”³¹. La experiencia de la negación razonable del propio saber, lejos de degradar la vocación intelectual del espíritu humano, hace posible la apertura de nuevos horizontes de reflexión y compromiso vital. Ella genera nuevos espacios de libertad.

Este “escepticismo metodológico - narrativo”- que he tomado de la obra de Hegel, Berlin y Oakeshott -lleva conscientemente las narrativas generales (particularmente las propias) por el *camino de lo negativo*, el examen exhaustivo de aquellas creencias que compiten en el tiempo por nuestra lealtad y adhesión sin temor a la pérdida de la “verdad”, sin dejar ningún espacio para rehuir el desmontaje y la refutación de las mismas. Con todo, este enfoque no debe confundirse sin más con determinadas variantes nihilistas o pirrónicas del mismo, que consideran imposible la afirmación de alguna clase de conocimiento. Este escepticismo metodológico reconoce, por cierto, la razonable pretensión de saber, pero también es consciente del sustrato hermenéutico y la ineludible historicidad de nuestras formas de investigación y reflexión. Además de la actividad filosófica, la teoría matemática y física - y la crítica literaria - han caído, por ejemplo, en la cuenta de la dimensión intersubjetiva y deliberativa del *esfuerzo por la verdad*³². Sólo las formas “oficiales” de ideología sagrada o profana parecen aferrarse a un concepto totalitario de saber...para las comunidades que suscriben posturas fundamentalistas, la ilusión del *pensamiento único* parece permanecer intacta en sus programas teóricos.

La experiencia de la *metánoia* agudiza nuestro juicio y nos hace más sensibles ante las diferencias. Nos advierte acerca de la sencilla transformación de la vocación ortodoxa por el control doctrinal en el ejercicio totalitario del poder y la fuerza. Esta perspectiva tiene innegables repercusiones en la vida pública, y en nuestra valoración del poder. La filosofía como preparación para la muerte reconoce los efectos potencialmente violentos del monismo, y de la pretensión fundamentalista por imponer *la* doctrina correcta a través de la “política”. Esta posición defiende el *pluralismo* como la única forma conocida hasta hoy de garantizar la convivencia razonable entre los credos y las libertades cívicas de las comunidades y los ciudadanos. Sugiere, además, que la dicotomía verdad / poder requiere elaborar distinciones importantes; probablemente el poder sea algo que debe ser *distribuido y entregado* antes que concentrado en nombre de la posesión de *la* verdad, un saber que proscribe la diversidad. Ello implica aprender de las lecciones que nos imparte un mundo heterogéneo; las personas y las comunidades pueden elegir diferentes modos de vida y valores que sean guían para su acción sin dejar por ello de ser estrictamente “humanos” y “racionales”³³. Todo lo contrario, la

³¹ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu* *op.cit.* p. 24.

³² Esta manera de entender el trabajo intelectual - en la ciencia, en la filosofía habría que buscar en la obra de Vico, Hegel, Dilthey y Gadamer - se remonta a la obra de Thomas S. Kuhn. *Cfr.* Kuhn, Th. S. *The Structure of Scientific Revolutions* 2^{da}. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1970; revítese asimismo MacIntyre, A. “Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science” en: *The monist*, 60(4), 1977, pp. 453-472.

diversidad bien podría ser una marca de nuestra *condición*³⁴. Aceptar la muerte del fundamentalismo político implica estar dispuestos a sustituir los grandes relatos por “pequeñas narrativas”, narrativas identitarias que se desarrollan al interior de escenarios políticos plurales. El supuesto práctico de este giro conceptual consiste en señalar que – en el contexto de la muerte de las antiguas “evidencias”- ningún credo debería sentirse con la autoridad moral para poder sacrificar la libertad y el juicio humanos en los altares de una (inmutable) verdad.

“Esperar la muerte por todas partes” equivale a coexistir con ella, afrontar la pérdida de lo que para uno tiene valor o es considerado verdadero, así como estar dispuestos a comenzar de nuevo la tarea de organizar nuestras creencias y nuestros planes de vida (obviamente nunca desde cero). Ello no implica que la intensidad de nuestros compromisos prácticos pueda menguar o degradarse, o incluso desaparecer. Acaso relativiza nuestras ataduras en el plano teórico, en tanto prepara nuestros afectos y nuestra mente para el camino de la *metánoia*. Existe una cierta sana “inseguridad básica” frente a nuestras convicciones teóricas – en realidad una disposición de apertura - que no podemos, *ni debemos*, dejar atrás; las cosas pueden ser distintas a cómo pensamos o esperamos que sean, aunque nuestros compromisos ciertamente orienten nuestras acciones. Morir es un hecho común e ineludible en la vida biológica de un ser humano; no sabemos cuándo, dónde o cómo irrumpirá en nuestra vida y aniquilará nuestra existencia, sólo sabemos que vendrá (y que cada día falta menos para aquella cita obligatoria e impostergable). No contamos con razones suficientes para sostener que el caso de nuestros sistemas de pensamiento y convicción pueda escapar a esta irreductible precariedad. Estamos sumergidos en ese mar “negativo” que es el tiempo³⁵. Aprender a morir configura nuestro modo de vivir – y de plantear nuestros problemas más profundos – en medio de la *radical* finitud (y libertad) que nos constituye.

³³Véase Berlin, Isaiah “The idea of pluralism” en: Anderson, Walter T. The truth about the truth New York, G.P. Putnam’s sons 1995;p. 51.

³⁴ Uso el término “condición” en su sentido Arendtiano, no esencialista.

³⁵ Es preciso recordar la afirmación de Levinas de que “el tiempo es el modo de ser del ser mortal”. Levinas, E. Dios, la muerte y el tiempo Madrid, Cátedra 1998 p. 58.