

# El filósofo como ciudadano The Philosopher as Citizen

FERNANDO SAVATER

*Verdad es aquello que puede enseñarse a todos.*  
Aristóteles

RESUMEN. Frente a la ciencia, que es un saber basado en pruebas, tanto la filosofía como la religión profesan saberes *improbables* o *inverificables*, es decir carentes de un fundamento satisfactoriamente objetivo. Exigen un compromiso subjetivo de un tipo muy especial -a la vez frágil y avasallador- entre quienes los aceptan. En el caso de la religión ese compromiso es la creencia en la tradición revelada, en el de la filosofía es el pensamiento que fragua una trama argumental. Ambos casos están directamente relacionados a nuestra mortalidad: la religión para salvarnos de la muerte, la filosofía para permitirnos afrontarla sin vileza. ¿Qué puesto tiene cada uno de estos saberes en la democracia moderna? ¿Es la fidelidad a la democracia misma una creencia religiosa o un pensamiento filosófico?

ABSTRACT. Unlike Science –a knowledge based on proofs– both Philosophy and Religion vow for wisdoms beyond probability or verification, meaning by this the very lacking of a enough objective grounds. Both require a subjective commitment of a very special kind –fragile and overwhelming at once– among those who accept it. In the case of Religion that commitment is belief in Revelation, for Philosophy is thought which forges an argumentative plot, the two cases directly related to our mortality: Religion for saving us from Death, Philosophy to be able to face it with no vile. What is the place reserved for both wisdoms in modern democracies? Is fidelity to Democracy itself a type of religious belief or more like a type of philosophical thought?

A diferencia de la ciencia, que es un conocimiento basado en pruebas y por tanto objetivamente verificable, tanto la religión como la filosofía son formas de conocimiento *improbables* o *inverificables*, es decir carentes de una forma de comprobación satisfactoriamente objetiva. La verdad de la ciencia puede enseñarse a todos, como pidió

Aristóteles: puede enseñarse la verdad y puede enseñarse por qué es verdad. La religión y la filosofía, en cambio, no pueden convencer a todos sino que exigen para ser aceptadas una especial complicidad, un compromiso subjetivo a la vez frágil (en cualquier momento puede revocarse) y sin embargo avasallador (en tanto dura, incluye no sólo tal o cual acontecimiento determinado del mundo, sino cuanto abarca el mundo y también lo que trasciende al mundo, para justificarlo y darle o quitarle valor). La ciencia aporta demostraciones que apuntalan sus hipótesis y los debates científicos se basan en pruebas nuevas o en interpretaciones diferentes de las pruebas ya conocidas, para mejor verificar o falsar -como señaló Popper- las teorías que se avanzan. Pero no hay pruebas que puedan realmente considerarse tales para sustentar la religión o la filosofía, sólo remedos de pruebas -los “milagros”, por ejemplo- cuya artificiosa fragilidad compromete en vez de reforzar la credibilidad de los saberes que tratan de establecerse. En lugar de pruebas convincentes, la religión apela a una revelación trascendente y la filosofía a la argumentación de un pensamiento puro que toma como punto de partida la experiencia, pero continua su trama totalizadora más allá de ella. En ambos casos se exige al sujeto creyente o pensante una especial anuencia, un compromiso adyacente con lo improbable que basta para tenerlo por satisfactorio, al menos como encuadre vital.

Tanto la religión como la filosofía, cada una a su modo, son saberes de un género especial, saberes que versan sobre los demás saberes: es decir, saberes sobre cuál es el *marco de sentido* del resto de nuestros saberes. Por supuesto, cada uno de esos dos saberes también incluye al otro en su marco general de sentido, la religión a la filosofía y la filosofía a la religión. Ahora bien, esta búsqueda de sentido que siempre quiere ir más allá y profundizar más que cualquier explicación pragmática de nuestros saberes, que no se conforma con nuestra capacidad de saber hacer y su utilidad, sino que busca la utilidad de lo útil (esa metautilidad es precisamente lo que suele llamarse sentido), plantea la cuestión de su propio exceso arrollador, de su permanente y constitutiva insatisfacción. Nuestros conocimientos científicos tienen todos su “para qué”, porque nacen para satisfacer un requerimiento, aunque sea solamente de la curiosidad. Pero de inmediato se presenta la demanda de sentido, que reclama el “para qué” del “para qué”. Y cualquier respuesta dejará la posible inquietud de otro “para qué” tras el “para qué” del “para qué” básico de la primera hora que en este punto se nos antoja ya palmariamente insuficiente y hasta ingenuo... No es fácil imaginar dónde echar el alto a esta búsqueda de un sentido que ancle nuestra acción o nuestra investigación en los que se justifica por sí mismo, con sentido pleno e inaplazable.

Es por ello que Odo Marquard ha denunciado esta persecución más indefinida que infinita: “el problema primario no es que falta sentido, sino que se espera demasiado del sentido”. Para Marquard, en último término, la reclamación de sentido equivale a la reclamación de felicidad y deja igualmente insatisfecho. Sería preciso, al menos desde la perspectiva filosófica (a la religión en cambio le es consustancial el desbordamiento, la promesa de lo pletórico) intentar una dieta de sentido. Lo imprudente es pedir sentido en

lugar de cualquier otra cosa: no trabajo sino sentido, no ciencia sino sentido, no arte sino sentido, no armonía social sino sentido, no amor sino sentido, etc. ... Es decir, suponer que se puede acceder al sentido por la vía directa, inmediata. La dieta de sentido propuesta a la filosofía por Odo Marquard acepta que los seres humanos no podemos alcanzar el sentido directamente sino que siempre accedemos a él a través de las mediaciones (trabajo, ciencia, arte, armonía social, amor, etc....). Este carácter forzosamente indirecto del sentido (que constituye la mayor diferencia de la filosofía con la religión: aquella puede y debe racionalmente ponerse a dieta de sentido, mientras que ésta promete siempre una vía de acceso directo al sentido en su plenitud, un *atracción* de sentido) no renuncia a él pero se niega a absolutizarlo, a aniquilar o al menos postergar todo lo demás en nombre de su primacía devastadora. El sentido puesto a dieta es algo que debe ser conseguido a través de lo que puede parecer insignificante a los más radicales, sea en filosofía (v. gr. Schopenhauer) o en religión (v. gr. León Chestov).

¿De dónde procede la exigencia de sentido? Sin duda de las urgencias de la *muerte*. Sin la muerte sería incomprendible tanto la promesa de la religión como la búsqueda de la filosofía. La muerte deja toda vida y toda obra humana inconclusa, como pendiente en el aire. Ninguna utilidad parcial queda indemne ante la insensatez provocativa de la muerte, su cuestionamiento anti-racional de los valores vitales más apreciados. No hay realidad simbólica, es decir humana, que pueda resistirse a la realidad de la muerte. Los marcos de sentido de la religión y la filosofía acuden para ayudarnos a paliar esta inconclusión definitiva de nuestras acciones y pasiones, o sea su radical *imperfección* (pues “perfecto” es lo concluido y acabado, lo bien “rematado”... pero no tal como lo remata la muerte). Para la religión, ese remate o conclusión perfecta está en otra vida más allá de la vida o en otro mundo que sirve de complemento al que conocemos y que nos rescata de él. Para la filosofía, el marco de sentido es un mundo finalmente pensable de cabo a rabo, es decir intelectualmente acabado, aunque la vida del pensador necesariamente no lo sea. En ambos casos se nos ofrece un burladero de menor o mayor eficacia para esquivar al toro de la muerte, si se me perdona en estos tiempos animalistas la metáfora taurina...

En el terreno político y social nuestra vida actual se expresa como ciudadanía democrática, la única organización colectiva moderna que reconoce las libertades públicas del sujeto humano. Pero la ciudadanía democrática también es inconclusa e imperfecta, porque se nos parece demasiado. No hay pruebas científicamente concluyentes en la gestión democrática, no es un asunto que pueda demostrarse de manera irrefutablemente empírica. No es posible probar por acopio de resultados concretos que el sistema democrático funciona siempre mejor que ciertas forma de autoritarismo dictatorial u oligárquico. Nunca testimonios y estadísticas en contra, por lo que los valores y logros de las democracias, por apreciables que sean, dejan finalmente insatisfechos a quienes no se consuelan con la rutina. De ahí que también se requiera un marco de sentido para la democracia, una perspectiva religiosa o filosófica para comprenderla. La democracia indemostrable exige una *fidelidad* para vivirla que debe ir más allá de sus

circunstancias históricas conocidas. Según el marco religioso de sentido (y por supuesto para adoptarlo no hay que ser feligrés de ninguna Iglesia, incluso se puede ser enemigo explícito de todas ellas), la democracia no es cosa de este mundo, es decir cuando parece existir nunca es la *verdadera* democracia. Lo que existe es el capitalismo, el neoliberalismo, la sociedad del espectáculo, los partidos políticos corruptos, el dominio de los poderes fácticos, etc..pero no la democracia. Lo que hay con tal nombre es siempre embeleco, máscara. La verdadera democracia está *más allá*, como la verdadera vida está en el más allá de la vida, en el otro mundo. La verdadera democracia sólo puede ser obra de seres humanos que hayan perdido sus vicios egoístas, que amen el deber y la fraternidad, que prefieran a los demás por encima de sí mismos, o sea *que ya no estén vivos*. La democracia que existe no sólo es engañosa sino que debe ser denunciada y hasta combatida: hay que rechazarla precisamente por fidelidad a la democracia plena y absoluta. Que nunca llega y en éso se reconoce su autenticidad.

En cambio, el marco filosófico de la democracia sostiene que ésta es perfectamente pensable como humana precisamente por su patente imperfección. Aceptando la dieta de sentido de que habló Marquard, la autenticidad de la democracia consiste en que vacila, hace componendas, a veces traiciona y abusa, luego se nos *parece*. Es mediata, es decir se nos manifiesta a través de leyes e instituciones, nunca de forma inmediata y arrolladora como directa expresión de la voluntad popular. Dentro del marco filosófico, la democracia nunca es *personal* -o sea centrada en un caudillo ungido y salvador, sobre la unanimidad popular de la gente- sino *individual*, ejercicio de la libertad incierta y manchada de egoísmo de cada cual. Precisamente esa libertad y responsabilidad individual reconocida institucionalmente es el más alto logro de la democracia y la cifra de su dignidad. Para el creyente, la democracia realmente existente no es democrática porque nunca es directa del todo y por lo tanto tiene que ser abolida para poder ser superada hacia la autenticidad del ideal. En cambio, para el pensante las mediaciones son lo auténticamente democrático (Albert Camus dijo que en política son los medios los que justifican el fin): acepta su sentido indirecto y la imperfección como humanización, porque de ese modo puede ser perfeccionada incansablemente. Tal es el designio del ciudadano pensante, ser un perfeccionador obstinado e inacabable de la democracia. Porque tener siempre esfuerzos insatisfactorios por delante es lo único que puede satisfacer la vida activa de los seres racionales finitos, valga la redundancia.