

Filosofía y democracia

John Dewey^(*)

¿Por qué un título como Filosofía y Democracia? ¿Por qué Filosofía y Democracia y no, más bien, Química y Oligarquía, Matemáticas y Aristocracia o Astronomía y Monarquía? ¿No es acaso el interés de la filosofía únicamente la verdad? ¿Y puede acaso la verdad variar con las instituciones sociales y políticas mucho más que con los grados de latitud y los meridianos de longitud? ¿Hay acaso alguna realidad última para los hombres que viven en donde el sufragio es universal y otra realidad diferente donde prevalece el sufragio limitado? Si llegáramos a convertirnos en una república socialista la próxima semana, ¿se modificaría la naturaleza de las realidades últimas y absolutas con las que trata la filosofía mucho más de lo que se afectarían los principios de la aritmética o las leyes de la física?

Tales cuestiones, me imagino, dan vuelta en sus mentes cuando se enfrentan a un título como el que he elegido para esta noche. Es claro que éstas son cuestiones que no se deben quedar dando vueltas en un subconsciente en receso o suspendido, sino que deben ser planteadas de forma abierta, pues ellas tienen que ver con el primero y fundamental problema que se plantea un estudiante de filosofía: el problema de cuál es, en último término, el asunto mismo y la provincia propia de la filosofía. ¿De qué se ocupa? ¿Qué es después de todo? ¿Qué habría que tener en orden a satisfacer sus exigencias? A cuestiones como éstas debo dirigirme principalmente en las observaciones que haga esta noche, y dejaré el tema nominal y explícito de la relación entre democracia y filosofía para ocuparme de él en gran parte como un corolario, o incluso como una especie de epílogo.

^(*) “Philosophy and Democracy”, in *The Middle Works of John Dewey*, ed. de Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, London and Amsterdam, Feffer & Simons Inc., 1977, Vol.11, pp. 41-53. Este texto fue inicialmente un discurso dirigido a la *Philosophical Union* de la Universidad de California el 29 de noviembre de 1918. Se publicó por primera vez en *University Chronicle* (de California) 21 (1919), pp. 39-54. Fue publicado nuevamente en *Characters and Events*, ed. Joseph Ratner, New York, Henry Holt and Co., 1929, 2, pp. 841-855. La traducción al español es obra de Diego Antonio Pineda R., Profesor Titular Facultad de Filosofía Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). No se puede reproducir sin autorización.

Si volvemos, entonces, sobre los interrogantes imaginarios que acabamos de plantear, nos encontraremos con que hay ciertos supuestos que subyacen a ellos; o, mejor, que hay por lo menos dos supuestos. Uno es que la filosofía clasifica como ciencia, que su asunto consiste en un cierto cuerpo de hechos y principios fijos y terminados. La filosofía es vista de esta forma no, como su etimología podría llevarnos a esperar, como una cierta forma de amor o deseo, sino como una forma de conocimiento, de aprehensión y de reconocimiento de un sistema de verdades comparable, en su independencia del deseo y esfuerzo humano, con las verdades de la física. Tal es, entonces, el primer supuesto. El segundo es que, dado que las realidades o verdades a ser conocidas deben estar claramente deslindadas de aquellas de las que se ocupan la física y las matemáticas, en orden a que la filosofía pueda ser, por sí misma, una forma distintiva de conocimiento, lo que conoce la filosofía es de alguna forma una realidad más *fundamental* que la de las otras ciencias. Ésta se aproxima a la verdad mediante el esfuerzo por desarrollar una visión más comprehensiva y totalizante y capta la realidad en un nivel mucho más profundo y fundamental del que lo hacen aquellas disciplinas que los filósofos ortodoxos les encanta llamar las ciencias *especiales*. Lo que éstas enfrentan de forma asistemática y, por tanto, más o menos errónea (dado que un fragmento arbitrariamente arrancado de una totalidad orgánica no es propiamente una verdad) lo aborda la filosofía de forma *rotonda y rotunda*; lo que éstas abordan superficialmente y, por así decirlo, en su apariencia, la filosofía lo enfrenta en su más profundo nivel, aquel en que se encuentran las conexiones y relaciones.

Suposiciones como éstas han sido, creo yo, cultivadas por muchos filósofos. Reposan, además, en el fondo de las mentes de muchos estudiantes que llegan al estudio de la filosofía. Están igualmente en la mente de muchos enemigos de la filosofía que, al compararla con la ciencia, lo único que hacen es contrastar la una con la otra, y ello a expensas de la filosofía. La filosofía, dicen estos últimos, es circular y se enreda en polémicas inútiles, y no establece nada, puesto que sus escuelas están tan divididas hoy como lo estaban en los tiempos de los antiguos griegos, y siguen enredadas argumentando sobre las mismas cuestiones. La ciencia, en cambio, es progresiva; ésta establece algunas cosas y deja de lado otras. La filosofía, además, es estéril. ¿Dónde están sus obras? ¿Dónde están sus aplicaciones concretas y sus frutos vivientes? Por lo tanto, concluyen éstos, aunque la filosofía sea una forma de conocimiento o una ciencia, es pretenciosa y es una pseudociencia, es un esfuerzo por establecer un tipo de conocimiento que resulta imposible para todos los eventos con que se enfrentan las mentes humanas.

Sin embargo, cada generación, no importa qué tan grandes sean el avance del conocimiento positivo o los triunfos de las ciencias especiales, expresa en su momento un cierto descontento con los resultados establecidos y probados y se vuelve hacia la filosofía con la infinita esperanza de que ésta le ofrezca una revelación más profunda, completa y definitiva. Hay algo que falta incluso en las verdades científicas mejor demostradas, y ello genera, además de insatisfacción, un cierto anhelo de algo más conclusivo y de mayor contenido intelectual.

Frente a perplejidades como éstas hay, creo yo, otra alternativa, otro camino a seguir. Digámoslo sin rodeos: se debe negar que la filosofía sea, en cualquier sentido, una forma de conocimiento. Lo que esto quiere decir es que debemos retornar al sentido original y etimológico de la palabra y reconocer que la filosofía es una forma de deseo, de esfuerzo por actuar; que es una forma de amor, a saber, el amor por la sabiduría; con esta estipulación tan precisa no me acojo, sin embargo, al uso de esa palabra, sabiduría, que hace Platón; la sabiduría, cualquier cosa que ella sea, no es un modo de ciencia o conocimiento. Una filosofía que fuese consciente de su propio negocio y del terreno que le es propio percibiría que ella es un deseo intelectualizado, una aspiración por someterlo todo a la discriminación y el examen racional, una esperanza social por reducirlo todo a un programa de acción que funcione efectivamente, una profecía del futuro, pero todo esto disciplinado por un pensamiento y un conocimiento serios.

Estas afirmaciones son todavía muy amplias y vagas. Permítasenos recurrir a la cuestión de si existe una determinada filosofía que sea distintiva de un cierto orden social, que sea de un cierto tipo apropiado que resulte distintivo de un cierto tipo de democracia o de un cierto tipo de feudalismo. Permítasenos considerar el asunto no de forma teórica, sino históricamente. Como asunto de hecho, nadie negaría que haya existido una filosofía Alemana, una filosofía Francesa o una filosofía Inglesa en un sentido en que no han existido químicas o astronomías nacionales. Ni siquiera en la ciencia existe esa objetividad completamente impersonal que, desde algunas perspectivas, se atreven a esperar. Hay diferencia en el color y en el carácter, en el énfasis y en los métodos característicos preferidos por cada persona. Pero esas diferencias que se hallan en la ciencia son despreciables en comparación con las que nos encontramos en filosofía. Allí las diferencias han sido diferencias de punto de vista, de perspectiva y de ideal de vida. Lo que manifiestan estas diferencias, más que diversidades de énfasis intelectual, son incompatibilidades de carácter y de expectativas; se trata de modos diferentes de construir la vida. Estas diferencias indican que hay una

ética de la vida que es diferente en sentido práctico, y no meras variaciones de asentimiento intelectual. Al leer a Bacon y a Locke, a Descartes y a Comte, a Hegel y a Schopenhauer, uno se dice a sí mismo que esto podía provenir únicamente de Inglaterra, de Francia o de Alemania, según sea el caso. Los paralelismos que existen entre estas obras y la historia política y las necesidades sociales de estos países y épocas son obvios y explícitos.

Tomemos ahora las más amplias divisiones del pensamiento. La principal división convencional que se hace de la filosofía es su división en filosofía antigua, medieval y moderna. Podríamos hacer una división similar en la historia de la ciencia. Pero allí el significado sería muy diferente, bien sea que pretendamos referirnos al estado de ignorancia y de conocimiento que encontramos en ciertos períodos o que pretendamos decir que en una determinada época no hay propiamente ciencia sino ciertas fases de desarrollo de la filosofía. Cuando tomamos algo que se reconoce como ciencia en sentido estricto, como la astronomía o la geometría, no encontramos que, por ejemplo, haya algo específicamente griego en las demostraciones de Euclides. Ahora bien, los términos antiguo, medieval y moderno expresan en filosofía diferencias de interés y de propósito características de grandes civilizaciones, de grandes épocas sociales, y diferencias de deseos y creencias religiosas y sociales. Estas diferencias son aplicables a la filosofía solamente porque las diferencias económicas, políticas y religiosas se manifiestan en la filosofía de modos fundamentalmente semejantes a como se muestran en otras instituciones. Las filosofías no incorporan interpretaciones intelectuales de la realidad carentes de color, sino los deseos y esperanzas más apasionados de los hombres, sus creencias básicas con respecto al tipo de vida que deben vivir. Estas creencias no se forman a partir de la ciencia, ni del conocimiento establecido, sino a partir de convicciones morales, a las que, luego de recurrir al mejor conocimiento y los mejores métodos intelectuales disponibles en el momento, se busca darles la forma de una demostración; dichas creencias, sin embargo, eran esencialmente una actitud de la voluntad o la resolución moral de apreciar un cierto modo de vida como más elevado que otro y, con ello, el deseo de persuadir a los demás de que éste es el modo más sensato de vivir.

Lo anterior explica que lo que queremos decir cuando hablamos de amor a la sabiduría no es, en fin de cuentas, lo mismo que el entusiasmo por el conocimiento científico. Con el término sabiduría no nos referimos a un conocimiento de hechos y verdades sistemáticas y comprobadas, sino a una convicción acerca de los valores

morales que tienen sentido para ese mejor tipo de vida que pretendemos llevar. Sabiduría es un término moral, y como todo término moral no se refiere a la constitución de las cosas que ya existen, y ello ni siquiera en el caso de que dicha constitución se magnifique confiriéndole a esas cosas eternidad y carácter absoluto. En cuanto término moral, éste se refiere a una elección acerca de lo que se debe hacer, una preferencia por vivir este tipo de vida más que aquél; su punto de referencia no es, entonces, una realidad ya terminada, sino ese futuro deseado al cual nuestros deseos, cuando se traducen en convicciones articuladas, pueden ayudar a llevar a la existencia.

Hay quienes creen que hacer estas afirmaciones es como hacer una entrega completa de la causa de la filosofía. Muchos críticos y enemigos de la filosofía que vienen del bando de la ciencia, sin duda, alegrarían que estas afirmaciones serían la admisión de que las demandas que hace la filosofía han estado siempre bajo una falsa luz, que ésta es una ambición pretenciosa; que la lección que se debería extraer de ello es que los filósofos deberían quedarse sentados, ser más humildes y aceptar las verdades establecidas por las ciencias especiales; y que la tarea de la filosofía no debería ir más allá de entretejer esas verdades establecidas en una forma de expresión más coherente. Hay otros que van todavía más allá y encuentran en dichas afirmaciones una virtual confesión del carácter fútil de todo filosofar.

Pero hay otro modo de abordar el asunto. Uno podría decir que el hecho de que el propósito y el deseo colectivo de una determinada generación y grupo de personas domine sobre su filosofía es una evidencia de la sinceridad y vitalidad de esa filosofía, y que el fracaso a la hora de emplear los hechos conocidos en una cierta época como soporte para un cierto juicio para conducir la vida de forma apropiada mostraría la falta de sostén y fuerza directiva del ideal social en curso. Incluso los hechos desvinculados de un propósito, con todo y lo detestables que resulten, son testimonio de una cierta fogosidad, por el vigor con que se tiende a mantener una creencia acerca de cómo se debe llevar una vida recta. Se señala como debilidad moral que el esclavo Epicteto y el Emperador Aurelio abracen justamente la misma filosofía de la vida, aunque ambos pertenezcan a la misma escuela estoica. “Una comunidad dedicada a las actividades industriales, activa en los negocios y el comercio, no es probable que vea las necesidades y posibilidades de la vida del mismo modo que un país con una alta cultura estética y una industria aún pequeña que apenas está empezando a mecanizar las energías provenientes de la naturaleza. Un grupo social que tiene una historia continua responderá mentalmente a una crisis de un modo muy diferente a como lo hará otro

grupo que ha sentido el choque producido por diversas rupturas”. Diferentes tendencias de pensamiento filosófico habrán de resultar de cada una de estas cosas. Las mujeres han hecho hasta ahora una contribución más bien pequeña a la filosofía. Pero, cuando las mujeres dejen de ser meras estudiantes de la filosofía de otras personas y se dediquen a escribir filosofía por sí mismas, no podemos concebir que lo hagan desde el mismo punto de vista o con el mismo talante que es propio del que asume un punto de partida específicamente masculino en su experiencia de las cosas. Las instituciones y las costumbres vitales engendran ciertas predilecciones y aversiones sistematizadas. El hombre sensato lee las filosofías históricas para detectar en ellas formulaciones intelectuales de los propósitos habituales y de los deseos cultivados de los hombres, no para adquirir una comprensión interna de la naturaleza última de las cosas o cierta información sobre la composición de la realidad. Hasta donde podemos dar cuenta de lo que en ciertas filosofías se llama “cifras de la realidad”, podemos estar seguros de que lo que ello significa son aquellos aspectos selectos del mundo que se eligen porque ellos mismos se prestan para dar soporte a los juicios de los hombres sobre lo que es verdaderamente valioso en la vida y, por ende, de lo que debe ser más altamente apreciado. En filosofía, entonces, el término “realidad” es un término de valor o de elección.

Negar, sin embargo, que la filosofía es, en algún sentido esencial, una forma de ciencia o de conocimiento no significa decir que la filosofía es una expresión meramente arbitraria del deseo, el sentimiento o una vaga inspiración que, después de todo, nadie sabe lo que es. Toda filosofía es portadora de un cierto sello intelectual, puesto que es un esfuerzo por convencer a alguien, quizás al escritor mismo, de la razonabilidad de algún curso de vida que ha sido adoptado a partir de la costumbre o del instinto. Puesto que ésta se dirige a la inteligencia del hombre, debe emplear el conocimiento y las creencias establecidas y debe proceder de forma ordenada; debe proceder lógicamente. El arte literario captura a los hombres desprevenidos y emplea todos sus encantos para llevarlos a ese punto en donde vean vívida e íntimamente ese cuadro que, por tener un sentido, se incorpore a la vida. Esta visión mágica e inmediata, sin embargo, se le niega al filósofo. Él tiene que proceder de forma prosaica y recorrer un largo camino, a lo largo del cual habrá de señalar mojones reconocibles, y del cual tendrá que trazar un mapa a medida que lo vaya recorriendo y en el que tendrá que rotular, de acuerdo con una lógica explícita, las estaciones alcanzadas. Esto significa, por supuesto, que la filosofía debe depender para ello de la mejor ciencia de su tiempo. Ella puede recomendar, desde un punto de vista intelectual, sus juicios de valor

únicamente porque éstos pudieron seleccionar su material relevante de lo que ya se reconocía como verdad establecida y porque pudieron utilizar de forma persuasiva el conocimiento existente para hacer comprender la razonabilidad de su concepción de la vida. Es esta dependencia del método de presentación lógica y de la materia científica la que le confiere a la filosofía el atuendo, aunque no la forma, del conocimiento.

La forma científica es aquí un vehículo para transmitir una convicción no científica; sin embargo, el vehículo es indispensable, pues la filosofía no es una mera pasión, sino una pasión que debería exhibirse a sí misma como persuasión razonable. La filosofía está siempre, por lo tanto, en una posición delicada, y le da a los paganos y filisteos una oportunidad para montar en cólera. Ella está siempre balanceándose entre la sofistería, o el conocimiento pretensioso e ilegítimo, y el misticismo vago e incoherente; aunque no me refiero aquí a un misticismo, que, en su definición técnica, es algo necesario, sino al misticismo en el sentido de algo misterioso y oscuro que es tan propio del sentido popular de la palabra. Cuando el énfasis se pone demasiado sobre la forma intelectual, y cuando el propósito moral original pierde su vitalidad, la filosofía llega a convertirse en algo ya aprendido y dialéctico. Cuando hay un deseo nebuloso, no clarificado y que no es sustentable por medio de la exhibición lógica de la ciencia hasta entonces alcanzada, la filosofía se torna exhortatoria, edificante, sentimental, o incluso fantástica y semimágica. El balance perfecto difícilmente puede ser alcanzado por el hombre; en efecto, hay muy pocos que pueden, tan rítmicamente como Platón, alternar con gracia artística un énfasis y el otro. Sin embargo, lo que hace de la filosofía un trabajo duro, pero también de su cultivo algo valioso, es precisamente el hecho de que ella asume la responsabilidad de exponer algún ideal de una vida buena colectiva por medio de los métodos que emplea la mejor ciencia de la época, cuya tarea es bastante diferente, y haciendo uso del conocimiento característico de dicha época. El filósofo fracasa cuando evita la sofistería, o la pretensión de conocimiento, pero sólo lo hace para posar como un profeta de intuición milagrosa o revelación mística, o como un predicador de piadosas noblezas de sentimiento.

Quizás podamos ahora ver por qué los filósofos tan a menudo se han encontrado descarriados a la hora de hacer ciertas exigencias para la filosofía, que, cuando se toman literalmente, son prácticamente descabelladas por su alcance exorbitante, como aquella de que la filosofía debe ocuparse de alguna realidad suprema y totalizante situada en el más allá y con la cual nada tienen que hacer las ciencias y las artes especiales. Planteada de forma sincera y moderada, la exigencia podría tomar la forma de una indicación de

que ningún conocimiento, en la medida en que permanezca sólo como conocimiento, sólo como aprehensión de hecho y verdad, es completo o satisfactorio. La naturaleza humana es tal que es imposible que se limite a aceptar que las cosas son así y que se pueda quedar contento con ello. Hay una inquietud instintiva que fuerza a los hombres a ir más allá de cualquier comprensión o reconocimiento intelectual, no importa qué tan amplio éste sea. Incluso si un hombre hubiera visto la totalidad del mundo existente y hubiese adquirido una comprensión profunda de su estructura oculta y compleja, después de unos pocos momentos de éxtasis ante las maravillas que se le han revelado, llegaría a estar insatisfecho si tuviera que permanecer en ese punto. Comenzaría a preguntarse qué es lo que ha visto, qué es ese todo que ha contemplado y qué es lo que todo esto significa. Ahora bien, el planteamiento de estas cuestiones no significaría la búsqueda absurda de un conocimiento mayor que todo conocimiento, sino que indicaría la necesidad de proyectar incluso el conocimiento más completo en el campo de otra dimensión, a saber, la dimensión de la acción. Lo que el hombre querría decir serían cosas como estas: ¿qué es lo que debo hacer a propósito de esto?, ¿cuál es el curso de actividad que estas cosas requieren de mí?, ¿qué posibilidades debo hacer realidad en mi propio pensamiento de tal manera que se transformen en acciones que queden abiertas ante mí?, ¿qué nuevas responsabilidades me impone este conocimiento?, ¿a qué nuevas aventuras me invita? Todo conocimiento, en pocas palabras, establece una diferencia, pues abre nuevas perspectivas y libera energías para nuevas tareas. Esto ocurre de alguna forma y con alguna continuidad haya filosofía o no la haya. Pero la filosofía trata de recoger los hilos de todas estas tendencias en una corriente central y de inquirir cuáles son las actitudes de respuesta más fundamentales y generales que las tendencias del conocimiento exigen de nosotros y cuáles son los nuevos campos de acción a que nos llaman. Es en este sentido, un sentido práctico y moral, que la filosofía puede reclamar para sí los epítetos de universal, básica y superior. El conocimiento *es* parcial e incompleto, cualquiera y todo conocimiento, hasta que lo hayamos situado en el contexto de un futuro que no puede ser conocido y acerca del cual sólo podemos especular, pero respecto del cual no podemos decidir. Éste es, para usar en otro sentido uno de los términos filosóficos favoritos, un asunto de *apariencia*, lo cual significa que no es un asunto cerrado en sí mismo, sino una indicación de algo por hacer.

De lo que insinué al comienzo, es considerable lo que he dicho ya sobre la filosofía; sin embargo, nada he dicho aún acerca de la democracia. Ahora bien, espero que ciertas implicaciones resulten bastante obvias. Digámoslo de forma general: ha existido cierta coincidencia entre el desarrollo de la moderna ciencia experimental y el

desarrollo de la democracia. La filosofía no tiene un asunto más importante que la consideración de hasta qué punto esto puede ser una mera coincidencia o hasta dónde es muestra de una correspondencia genuina. ¿Es la democracia algo relativamente superficial a lo que acuden los hombres, una estratagema de manipulación mezquina o en su propia naturaleza, tal como ha sido revelada y comprendida por nuestro mejor conocimiento contemporáneo, está el servir de sustento y soporte a nuestras esperanzas y aspiraciones democráticas? O, si elegimos comenzar arbitrariamente por el otro fin, si construir instituciones democráticas es nuestra meta, ¿cómo, entonces, deberíamos analizar e interpretar el entorno natural y la historia natural de la humanidad en orden a obtener una garantía intelectual para nuestros empeños, a conseguir una persuasión razonable de que nuestra empresa no entra en contradicción con lo que la ciencia nos autoriza a decir acerca de la estructura del mundo? ¿Cómo deberíamos interpretar lo que llamamos realidad (es decir, el mundo de la existencia accesible a una investigación verificable) de modo tal que podamos someter a examen nuestros problemas políticos y sociales más profundos con la convicción de que ellos serán, en una medida razonable, avalados y sostenidos por la naturaleza de las cosas? ¿Es el mundo como objeto de conocimiento algo acorde con nuestros propósitos y esfuerzos? ¿O es algo simplemente neutral e indiferente? ¿Se presta éste igualmente para todos nuestros ideales sociales, lo cual implicaría que no se da por sí mismo a ninguno, pero permanece distante como si ridiculizara el fervor y la seriedad con que nos tomamos nuestras esperanzas y planes triviales y transitorios? ¿O es algo propio de su naturaleza que haya al menos cierta voluntad de cooperar, que consiste no sólo en no decirnos ¡no!, sino en ofrecernos un asentimiento que nos estimule?

¿No es esto, podrían preguntarme ustedes, tomarse la democracia demasiado en serio? ¿Por qué no plantear este tipo de cuestiones a propósito del Presbiterianismo o del verso libre? Bueno, no negaría del todo la pertinencia de cuestiones similares acerca de tales movimientos. Toda acción deliberada de la mente es en un cierto modo un experimento con el mundo para ver qué es lo que éste consiente, qué tipo de cosas son las que promueve y cuáles son las que frustra. El mundo es tolerante y bastante acogedor. Permite, e incluso estimula, todo tipo de experimentos. Sin embargo, a largo plazo, algunas cosas son más bienvenidas y mejor asimiladas que otras. Es por esta razón que puede que no exista ninguna diferencia, salvo alguna de grado y profundidad, entre las cuestiones de la relación del mundo con un esquema de conducta bajo la forma de gobierno de una iglesia o de forma de un arte y la de su relación con la democracia.

Si existe una diferencia, es únicamente porque la democracia es una forma de deseo y empeño que se enriquece cada vez más y que condensa en sí cada vez más asuntos.

Esta afirmación implica un asunto de definición. ¿Qué es lo que queremos decir con democracia? Ésta ciertamente puede ser definida de un modo tal que limite el asunto a materias que, aunque fueran relevantes para la filosofía, la afectarían únicamente en aspectos limitados y técnicos. Cualquier cosa que se pudiera decir a modo de definición en estos momentos debe ser, y confieso que lo es, arbitraria. La arbitrariedad, sin embargo, puede ser mitigada si vinculamos esa concepción con la fórmula histórica del movimiento libertario más grande de la historia, con la fórmula de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Con la referencia a esta fórmula, sin embargo, sólo intercambiamos la arbitrariedad por la vaguedad. Sería muy difícil en realidad llegar a cualquier consenso sobre un juicio acerca del significado de cualquiera de los tres términos inscritos en la bandera democrática. Los hombres del siglo XVIII no estaban de acuerdo con respecto a ellos y los eventos que han sucedido posteriormente no han hecho más que acentuar esas diferencias. ¿Tienen estos términos una aplicación puramente política o tienen también un significado económico? Me refiero a este asunto para mostrar la gran fisura que, ya en el siglo XIX, partió en dos el movimiento liberal, y que ahora se expresa en dos facciones, la liberal y la conservadora, que vienen de dicha oposición.

Permitámonos, entonces, tomar una franca ventaja de la vaguedad y emplear los términos con una cierta generosidad y amplitud. ¿Qué implica la demanda de libertad para la filosofía cuando tomamos la idea de libertad como algo que es portador de un decidido significado moral? Hablando de forma general, hay dos ideas típicas de libertad. Una de ellas nos dice que la libertad consiste en actuar de acuerdo con la conciencia de una ley establecida, que los hombres son libres cuando son racionales y que son racionales cuando reconocen y se conforman conscientemente a las necesidades que el universo nos muestra. Como dice Tolstoi, incluso el buey sería libre si reconociera el yugo que está alrededor de su cuello y lo tomara por ley de su propia acción, en vez de empeñarse en la tarea vana de rebelarse contra él, con lo cual no escapa de forma alguna de la necesidad, sino que sólo se mueve en la dirección de la miseria y destrucción. Esta es una noble idea de la libertad, que está incorporada, tanto de forma abierta como disfrazada, en las filosofías clásicas. Pero se trata de un punto de vista consistente únicamente con una cierta forma de absolutismo, sea éste materialista o idealista según considere que las necesarias relaciones con la forma del universo son

de carácter físico o espiritual. Esta libertad se sostiene a su vez sobre un cierto punto de vista según el cual lo real existe bajo la forma de la eternidad, es decir, para usar un término técnico, de un *simul totum*; y que cualquier evento que se presente en cualquier momento y lugar sólo se entiende por referencia a eso que es eterno, sin importar si ello consiste en leyes y estructuras físico-matemáticas o en una conciencia divina comprensiva y exhaustiva. De tal concepción lo que uno puede decir es que, aunque sea noble, no es aquella que resulta espontáneamente congenial con la idea de libertad en una sociedad que ha puesto su corazón en la democracia.

Una filosofía animada, de forma consciente o inconsciente, por los esfuerzos de los hombres por alcanzar la democracia interpretará la libertad en el sentido de un universo en el cual existen una incertidumbre y una contingencia efectivas, de un mundo en el cual no todo está hecho y nada tendrá que ser, de un mundo que en cierto sentido está aún incompleto y en construcción y en el cual esas cosas que están por hacer se pueden hacer de este o aquel modo de acuerdo con la forma en que los hombres juzgan, aprecian, aman y trabajan. Para una filosofía tal, cualquier noción de una realidad perfecta o completa, de un mundo terminado que permanece siempre el mismo y sin relación alguna con las vicisitudes del tiempo, resulta abominable. Una filosofía así considerará el tiempo no como esa parte de la realidad que, por alguna extraña razón, aún no ha sido atravesada, sino como un campo genuino para la novedad, esto es, como un campo para enriquecer la existencia de una forma real e impredecible, como un campo para la experimentación y la invención. Esta filosofía reconocerá incluso que hay en las cosas algo contra la que no podemos imponernos exitosamente, pero insistirá en que no podemos descubrir lo que ese algo es excepto en la medida en que hagamos este nuevo experimento y ese nuevo esfuerzo; y que el error consecuente, que frustra ese esfuerzo en su directa ejecución, es tan verdadero como constituyente del mundo como lo es el acto por el cual observamos sus leyes de la forma más cuidadosa, pues es por ese algo que no podemos dominar que percibimos y se nos revela de forma más clara cuál es el camino incorrecto. Dicha filosofía reconocerá también que, en un mundo donde el descubrimiento es algo genuino, el error es un ingrediente inevitable de la realidad, y que la ocupación propia del hombre no es el de evitarlo a toda costa —o el de cultivar la ilusión de que éste es mera apariencia—, sino el de volver sobre él y tomarlo en cuenta para extraer de él los mejores frutos. Una filosofía tal no tendrá excesivos miramientos a la hora de admitir que, donde la contingencia es real y se requiere del experimento, la buena y la mala fortuna se constituyen en hechos con los que hay que contar; ni tampoco interpretará todo logro en términos de mérito y virtud y

toda pérdida o frustración en términos de falta de mérito y justo castigo. Y, puesto que reconoce que la contingencia coopera con la inteligencia en la realización de todos los planes, incluso en aquel más cuidadosa y prudentemente planificado, evitará el engreimiento y la arrogancia intelectual y no caerá en la falsa ilusión de que la conciencia es o pueda ser, en todos los casos, una especie de determinador de los eventos. Esta es la razón por la cual esta manera de entender la filosofía estará modestamente agradecida con el hecho de que un mundo en el cual el pensamiento y la razón más amplios y precisos apenas toman ventaja de los acontecimientos es también un mundo en el cual hay lugar siempre para el cambio y en el cual el deleite que nos ofrecen las cosas consumadas es el de obtener nuevas revelaciones, así como aquellas derrotas que sufrimos se convierten en amonestaciones contra nuestra arrogancia.

El opuesto evidente de la igualdad es la desigualdad. Pero quizás no sea tan evidente que la desigualdad significa en términos prácticos inferioridad y superioridad, y que esta relación funciona prácticamente como soporte de un régimen de autoridad o de jerarquía feudal en el cual cada elemento más bajo o inferior depende, y se sostiene en, algo superior que le otorga dirección y del cual dicho superior se hace responsable. Permítase cada uno retener plenamente esta idea en su mente y verá cuán fuertemente la filosofía ha estado comprometida con una metafísica del feudalismo. Lo que quiero decir con esto es que existe la idea de que las cosas en el mundo están ocupando ciertos grados de valor, o que existen grados fijados de verdad y rangos de realidad. La concepción tradicional de la filosofía a la cual me referí al comienzo, que se identifica con la intuición de una realidad suprema o última y con la idea de una verdad comprensiva, es una muestra de cuán fuertemente la filosofía ha estado asociada a la noción de que algunas realidades son inherentemente superiores, o inherente mejores, que otras. Ahora bien, cualquier filosofía de este tipo opera de forma inevitable en medio de un régimen de autoridad para el cual lo único correcto es que lo superior gobierne sobre lo inferior. El resultado de ello es que gran parte de la filosofía ha servido para justificar este particular esquema de autoridad que ha existido en un determinado tiempo en la religión o en el orden social. La filosofía ha llegado a convertirse entonces, inconscientemente, en una apologética del orden establecido, puesto que ha tratado de mostrar la racionalidad de este o aquel grado jerárquico de valores y de esquemas de vida; o, cuando ha cuestionado el orden establecido, esto se ha hecho por medio de una búsqueda revolucionaria de algún principio de autoridad que se le presente como rival. Hay que ver cuán fuertemente la filosofía histórica ha estado en la búsqueda de un sitio de autoridad que resulte inamovible. La filosofía griega

comenzó cuando los hombres dudaron de la autoridad de la costumbre como reguladora de la vida y se lanzaron a buscar, en la razón universal o en lo particular e inmediato, en el ser estable o en el flujo universal, una fuente rival de autoridad, aunque esa fuente rival tuviera que ser tan cierta y definida como por costumbre lo había sido. La filosofía medieval fue francamente un intento por reconciliar la autoridad con la razón, y la filosofía moderna comenzó cuando el hombre, que dudaba ahora de la autoridad de la revelación, empezó a buscar alguna autoridad que habría de tener todo el peso, aunque ciertamente esa autoridad estuviese inherente y previamente adscrita a la voluntad de Dios que tomaba cuerpo en una iglesia instituida por mandato divino.

Así pues, en una gran medida la práctica de la vida democrática ha estado en una inmensa desventaja intelectual, pues han prevalecido las filosofías que, al menos inconscientemente, la repudian. Sin embargo, estas filosofías han fallado a la hora de ofrecer, de forma articulada y razonable, el fondo sobre el cual debe establecerse el compromiso con una autoridad singular, final e inalterable de la cual se han de derivar todas las autoridades menores. Incluso los hombres que cuestionaron el derecho divino de los reyes lo hicieron en nombre de otro absoluto. La voz del pueblo, en cuanto se convirtió en la voz de Dios, se volvió algo mitológico. Ahora bien, se puede preservar un cierto halo en torno al monarca, pues éste, desde su distancia con los otros hombres, puede ser puesto como algo trascendental que no es fácil de percibir. Pero el pueblo es algo tan a la mano, tan obviamente empírico, que no se presta para la deificación. Esta es la razón por la cual la democracia fue calificada en muchas partes como una anomalía intelectual, carente de bases filosóficas y de coherencia lógica, aunque después de todo haya tenido que ser aceptada porque, de una forma u otra, funciona mejor que otros esquemas y parece desarrollar un conjunto de instituciones sociales más amables y humanas. Sin embargo, cuando se ha intentado obtener de ella una filosofía, ésta se ha revestido de un individualismo atomístico tan lleno de defectos e inconsistencias en la teoría como cargado de detestables consecuencias cuando se ha intentado ponerlo en práctica.

Ahora bien, sea lo que sea lo que la idea de igualdad signifique para la democracia, el sentido en que la tomo, lo que para mí significa, es la idea de que el mundo no debe ser entendido como un orden fijado de especies, niveles y grados. Ello quiere decir que cada existencia que merezca el nombre de existencia es de algún modo única e irremplazable, pues no existe simplemente como ejemplo o ilustración de un principio, o como algo que realiza un universal o como algo que encarna un cierto tipo o

clase. Una vez se acepta esto como principio filosófico queda negado el principio básico del individualismo atomístico tan seriamente como el del feudalismo rígido, pues el individualismo que tradicionalmente se asocia a la democracia hace consistir a ésta en una igualdad cuantitativa, y por esa razón la individualidad llega a concebirse como algo externo y mecánico más que como algo cualitativo y único. En asuntos sociales y morales, igualdad no significa equivalencia matemática. Significa, más bien, la inaplicabilidad de consideraciones del estilo de más o menos grande, de superior e inferior. Significa sobre todo que no importa qué tan grandes sean las diferencias cuantitativas de capacidad, fuerza, posición social o riqueza, ya que tales diferencias son despreciables en comparación con otra cosa: el hecho de la individualidad, la manifestación de algo que resulta irremplazable. Igualdad significa, en pocas palabras, un mundo en el cual cada ser existente debe ser considerado de acuerdo con lo que es por sí mismo y no como algo susceptible de ser reducido a una ecuación y transformado en otra cosa. La igualdad implica, por decirlo así, una matemática metafísica de lo inconmensurable en la cual cada uno se expresa por sí mismo y exige ser considerado desde su propia perspectiva.

Si la igualdad democrática puede ser interpretada como individualidad, no hay nada forzado en comprender la fraternidad como continuidad, es decir, como asociación e interacción sin límites. La igualdad, en cuanto individualidad, tiende al aislamiento y la independencia. La fraternidad es centrífuga. Lo que esto quiere decir es que eso específico y único se puede exhibir, y puede llegar a actualizarse y fortalecerse, únicamente en relación con otros seres como nosotros. Me refiero a esto para dar una versión metafísica del hecho de que a la democracia no le interesan ni los individuos raros ni los genios ni los héroes ni los líderes iluminados, sino los individuos asociados, cada uno de los cuales, por medio del trato con los demás, llega de alguna forma a hacer el modo de vida que le hace un ser distintivo.

Todo esto, desde luego, no lo digo sino a modo de indicación. A pesar de su forma, no es realmente una justificación para un cierto tipo de filosofar. Ahora bien, si la democracia pretende ser una elección y predilección seria e importante, debe justificarse a la vez a sí misma generando en sus propios niños la sabiduría; y, para justificarse a su vez ante sus propios niños, debe ofrecerles mejores instituciones en que vivir. Esto no es tanto un asunto de si habrá o no una filosofía del tipo que aquí he sugerido, sino más bien de quiénes serán los filósofos asociados con ella. No puedo concluir esta intervención sin mencionar el nombre de alguien a través del cual esta

visión de un nuevo modo de vida se ha expresado ya con belleza y poder: William James.