
El estado de la cuestión

Papel de la filosofía en una sociedad democrática

Parece que en las sociedades democráticas actuales, las ciencias naturales y humanas han desplazado a la filosofía en su papel dirigente y orientador. Hemos preguntado a representantes de distintas concepciones filosóficas para sondear las actitudes o posiciones de los filósofos actuales en este punto. Hubiéramos deseado que la muestra fuese más amplia, pero algunos no pudieron y otros no quisieron responder a nuestra encuesta. A los que nos regalaron generosamente una parte de su tiempo, gracias.

Les hicimos las preguntas siguientes:

1. ¿Basta la ciencia para asegurar el futuro de una sociedad democrática?
2. ¿Sería posible una auténtica democracia sin ejercitar la actividad filosófica?
3. ¿Qué postura o concepción filosófica juzga Vd. más favorable para fundamentar teóricamente una democracia y por qué?
4. ¿Qué funciones corresponderían al filósofo en una sociedad democrática?

Respondieron seis de los encuestados. A continuación ofrecemos sus respectivas contestaciones.

Sergio Rábade Romeo

1. Desde una simple introducción histórica no resulta nada claro el tema de las relaciones entre la Ciencia y la Sociedad democrática. El problema no radica en que la Ciencia baste o no baste para asegurar una Sociedad democrática, sino que el problema consiste fundamentalmente en que la Ciencia pueda ser mani-

pulada e instrumentalizada por la tecnocracia. Con ello la Ciencia puede tanto servir para una Sociedad democrática como para una Sociedad no democrática.

2. Indudablemente la Filosofía, por la propia naturaleza de su reflexión, parece más directamente ligada a una concepción democrática de la Sociedad. Aún más, se puede pensar que sin una cierta reflexión filosófica sobre el hombre, una auténtica Sociedad democrática carecería de soporte cultural. Desde esta perspectiva, parece que puede contestarse que sin un mínimo de actividad o de trasfondo filosófico no es viable una genuina democracia.

3. Otra cosa totalmente distinta es la de decidir qué posibles posturas o concepciones filosóficas resulten más favorables como fundamento teórico de una democracia. Cabría hacer mención de diversas Sociedades democráticas en cuyo trasfondo hay Filosofías notablemente distintas. Sin embargo, parece innegable que, en términos generales, hay que mantener que resultan mucho más favorables a la constitución y desarrollo de una Sociedad democrática las Filosofías que dedican atención preferente a las reflexiones sobre el hombre, sobre la persona, sobre los Derechos Humanos, etc... Es indiscutible que determinadas Filosofías excesivamente tecnificadas presentan un carácter bastante aséptico respecto de la constitución social y política de la comunidad. Son las filosofías comprometidas con el hombre, con determinadas escalas de valores etc., aquéllas que puedan ofrecer un óptimo soporte para una Sociedad democrática. No obstante, tampoco debemos cerrar los ojos a la posible manipulación de estas concepciones filosóficas, lo que permitiría plantear sistemas sociales y políticos alejados de lo que es una verdadera democracia.

4. Las funciones de la Filosofía en cualquier Sociedad son funciones críticas. La crítica, en principio, puede ser tanto positiva como negativa y no tiene por qué considerar ajeno ningún aspecto de la planificación, organización y desarrollo de la Sociedad y de los sistemas políticos por los que es gobernada.

Gustavo Bueno

1. Tanto «ciencia» como «sociedad democrática» son conceptos cuyas determinaciones están históricamente dadas y cuyas relaciones, por tanto, no pueden establecerse en abstracto. Pero refiriendo la pregunta a los términos que con tituyen sin duda su intención obvia, es decir, a la sociedad industrial avanzada, —en tanto comporta, entre otras cosas, unas dimensiones demográficas que multiplican por miles el tamaño de aquellas sociedades antiguas, democráticas o no democráticas, en las cuales tomó figura la propia ciencia— creo que puede responderse diciendo que la ciencia es necesaria para asegurar el futuro de esta sociedad democrática, pero que no es suficiente y ello por motivos no extrínsecos o enteramente ajenos a la naturaleza de la propia ciencia.

La necesidad de la ciencia para asegurar el futuro de una sociedad democrática se funda, a mi juicio, en dos tipos de motivos, los primeros genéricos, comunes a toda sociedad industrial avanzada, los segundos específicos a su determinación de sociedad democrática. Es evidente que una sociedad que ha rebasado un determinado orden de magnitud, cuanto a su demografía, en el sentido más genérico, no puede subsistir, para un nivel cultural dado, al margen de tecnologías cuyo descubrimiento, aplicación y desarrollo implican la actividad científica. No solamente la Química, sino también las Matemáticas, por ejemplo, son indispensables para nuestra subsistencia. En la época de Platón o de Euclides, la Geometría aún podía considerarse como un lujo o una superestructura aristocrática, porque en la sociedad antigua las Matemáticas, salvo en sus partes más elementales, no formaban parte de los medios de producción del sistema. Pero no son menos evidentes los motivos específicos. La democracia supone información mutua, con el mayor detalle posible, de los grandes problemas colectivos, participación de los ciudadanos en los debates y en las decisiones, y todo esto es imposible (cuando se rebasa el tamaño de una ciudad «en la que todos los vecinos pueden oír la voz de uno de ellos») al margen de un desarrollo adecuado de los medios de información de masas, así como de los instrumentos idóneos de registro, archivo o cálculo. La democracia en una sociedad industrial avanzada es imposible sin televisión, sin magnetófonos o magnetoscopios, sin computadoras, es decir, sin tecnologías que implican a su vez un desarrollo muy complejo de las ciencias de base, físicas o matemáticas.

Pero el desarrollo de la ciencia no es suficiente para asegurar el futuro de una sociedad democrática y esta tesis puede fundarse sin necesidad de apelar a contextos extrínsecos a la propia ciencia, diciendo por ejemplo, que además de la ciencia y de la educación científica de los ciudadanos será preciso atender, como *complementos* suyos, a las condiciones sociales de justicia o de convivencia y, correspondientemente, cuidar la educación social, o religiosa, o cívica o humana de los ciudadanos. Basta apoyar la tesis en motivos inherentes a la misma estructura intrínseca de la ciencia, cuando se tiene en cuenta que esta estructura no es neutral, sino que ella misma, en la dialéctica de su desarrollo, no puede sin más considerarse «inocente» (necesitada tan solo de «complementos»). El biólogo, en cuanto a tal, o el físico, en cuanto a tal, pueden sentirse circunstancialmente más cómodos en una sociedad que esté inspirada por ideales no democráticos (racistas, militaristas) siempre que promuevan ampliamente la investigación biológica (tolerando incluso los métodos salvajes de vivisección, métodos cuya condena no vendrá en cualquier caso de la ciencia en cuanto a tal) o las ciencias ligadas a la industria de guerra. Desde esta perspectiva se ha repetido por parte de los historiadores de la ciencia que la guerra ha sido uno de los estímulos más fuertes para el desarrollo de las ciencias, desde Arquímedes y Galileo, hasta Wiener y Fermi. Por otro lado hay que tener en cuenta que el mismo desarrollo de los medios de información conduce constantemente, en virtud de una ley interna de su desarrollo, a resultados opuestos a los que podían esperarse en abstracto, porque la simple acumulación de informaciones múltiples y heterogéneas produce efectos de confusión y de oscuridad en el juicio de la mayoría, evidencias aparentes o simplistas, con la paradoja, por tanto, de que los ciudadanos de una sociedad en que la información fluye libre y abundante están expuestos, tanto o más como los ciudadanos de una sociedad en donde esto no puede ocurrir, al dirigismo bajo la apariencia de libertad, al infantilismo bajo una aparente madurez, al engaño, bajo la apariencia de un juicio propio. Se reproduce en la sociedad de los medios de comunicación de masas, pero infinitamente ampliada, la situación que en la Atenas clásica significó la irrupción de los sofistas. Los medios de comunicación de masas permiten y aun facilitan, en virtud de las reglas del juego democrático, la proliferación de nuevos sofistas y de nuevos retóricos, dotados de poderes para persuadir y manipular al ciudadano medio, a través de símbolos, y a partir de sus propios intereses y representaciones, de forma tal que estos ciudadanos podrán llegar a ver por sí mismos blanco donde antes veían negro, o, dicho de un modo no metafórico, dirán *sí* en donde poco antes decían *no*, o no decían nada.

2. Esta pregunta contiene un concepto («auténtico») en cuya definición podría hacerse entrar a la propia actividad filosófica (la «república de los filósofos») y, por tanto, tiene el peligro de lanzarnos a una respuesta circular, a una mera tautología enmascarada a veces en la forma de una utopía («solamente cuando en el futuro los gobernantes —añadiremos democráticamente: y los gobernados— sean filósofos podrá hablarse de auténtica democracia»). Sería

preciso, por tanto, regresar hacia un concepto de democracia auténtica que no fuese utópico —un sistema dado *in illo tempore*, pasado o futuro— sino que fuese un concepto político efectivo. Ello nos llevaría además a polemizar con quienes defienden la necesidad de incluir a la utopía entre los componentes mismos de los conceptos políticos efectivos. Nosotros supondremos que lo auténtico sólo cobra su sentido por oposición a lo inauténtico, como lo esencial a lo fenoménico (a lo aparente, al sucedáneo). Analizaríamos la oposición entre lo que es auténtico y lo que es inauténtico (referida a la democracia, aunque también a otras muchas cuestiones) como una oposición entre lo que es *material* y lo que es *formal*, antes que como una oposición entre lo que es utópico (o al menos no realizado todavía) y lo que es histórico efectivo. No nos referiremos, sin embargo, directamente a las democracias empíricas (directas o representativas, burguesas o populares, parlamentarias orgánicas o parlamentarias inorgánicas) cuanto a las Ideas de democracia desde las cuales suponemos que tiene siempre lugar la referencia a ciertas sociedades políticas, que funcionan como denotaciones del concepto. Y hacemos esto porque consideramos ingenuo tratar de contraponer una sociedad empírica a otra dada a título de sociedad auténtica, frente a la inauténtica, al margen de una Idea de democracia ejercitada en esa misma contraposición. Y es en el plano de esas mismas Ideas, en tanto se entienden como refiriéndose siempre a sociedades empíricas, en donde es posible distinguir una oposición filosófica entre lo que es auténtico (definido por lo que es *material*) y lo que es inauténtico o espúreo (definido por lo que es *formal*). Para abreviar, diré que entiendo el formalismo democrático (un formalismo que inspira sin embargo ideológicamente las constituciones de muchas sociedades que se autodesignan como democráticas) como la característica de toda definición de la democracia que se mantiene al margen, en virtud de su pureza política, (y sin perjuicio de que haga concesiones *ad hoc* de carácter transitorio, pero no incluidas en la definición) de las condiciones materiales efectivas que están a la base de toda democracia y aún de toda sociedad política. El formalismo democrático atiende, como ideología doctrinaria, fundamentalmente a la tecnología política categorial (el concepto de constitución, como premisa axiomática de la que se eliminan las cuestiones de «génesis», el sufragio universal, el control del ejecutivo por los votos de censura de la oposición) y esto no solamente cuando fundamenta este formalismo en la Idea metafísica y optimista del pueblo libre (voz de Dios o de la Naturaleza), sino también cuando la fundamenta en la idea pragmática (compatible con el agnosticismo y aún con el pesimismo) de la superioridad prudencial de la aceptación del juego democrático por parte de una sociedad que quiere sobrevivir libre del terrorismo de la dictadura o del despotismo. A mi juicio, la Idea formalista de la democracia, tanto en su versión metafísica, como en su versión pragmática (muchas veces, entreveradas) es propiamente inauténtica, precisamente por su formalismo, que encubre sistemáticamente las condiciones sociales, económicas y políticas que en cada caso hacen posible un juego democrático normal, en medio de las

tensiones de clase, de individuos, de profesiones o de nacionalidades y, en consecuencia, porque es incapaz de reconocer que la esfera del poder democrático puro sólo puede extenderse, en nuestra sociedad, dentro de un radio proporcional al que alcanzaba, en la sociedad feudal, la esfera de las *banalidades*. La Idea auténtica de democracia, según esto, tendrá que tomar la figura de una Idea crítica de estas ideas formalistas, crítica realizada en nombre de una democracia material efectiva.

Ahora bien, entre el sistema democrático (ya se considere desde la idea *material*, ya desde la *formal*) y el ejercicio de la filosofía hay un punto de intersección que acaso sea el fundamento que hace posible, si no me equivoco, la comparación positiva entre actividad democrática y actividad filosófica. Se trata de la estructura misma del grupo social (en cuyo seno puede aparecer la filosofía) capaz de someter a debate racional contenidos importantes relativos a su propio mundo, a sus proyectos, a sus relaciones con los demás grupos, y que comparte las razones que a Euclides le movieron a decir a Ptolomeo: «no hay caminos reales en Geometría». Esta estructura implica el desbordamiento del subjetivismo corpóreo (un *ego* cartesiano), por tanto, la implantación política de la propia razón filosófica en cuanto a razón crítica. En este sentido, la filosofía, precisamente por su carácter crítico y polémico puede considerarse como profundamente democrática, en tanto no admite argumentos de autoridad, ni dogmas no demostrados, ni evidencias incontroladas. Asimismo, la filosofía contiene un germen democrático (a la vez que brota precisamente en sociedades que han alcanzado un grado de desarrollo suficientemente avanzado) capaz de presentarse como revolucionario ante ciertas instituciones dogmáticas. Esto es lo que sugieren normalmente la consecuencia de que, una vez suprimidas dichas instituciones, en el estado de plena liberación, la filosofía, realizada, dejará de ser necesaria. En este contexto —el de la *Verwirklichung* de la filosofía— cabe, sin embargo, introducir la idea, no ya a título de modelo utópico, sino a título de modelo heurístico (una suerte de *Gedanken-experiment*) según la cual una sociedad dada después de la «revolución», una sociedad plenamente democrática, un socialismo avanzado en el que ha desaparecido la diferencia de clases en el sentido marxista, sin embargo necesitaría de la filosofía como un deber civil, incluso necesitaría de centenares de Sócrates convertidos en funcionarios. Semejante situación, irónica en sí misma, sólo cobra su sentido cuando se le aplica a las situaciones históricas «anteriores a la revolución», pues muestra que la necesidad de la crítica filosófica arraiga en la propia naturaleza democrática de toda sociedad no utópica, es decir, de toda sociedad en la que las ideologías, las mitologías, los extravíos y los delirios y sencillamente, los desarrollos, según la «Ley de Gresham» de los contenidos culturales, de la cultura Kitsch en toda sociedad de masas, son considerados como componentes ordinarios de tal sociedad, más allá de su estructura de clase.

El fundamento en que apoyamos la tesis de la necesidad de la filosofía en una sociedad democrática requiere también que limitemos la tesis recíproca que

estableciera la necesidad de la sociedad democrática para la filosofía. Porque esta tesis recíproca no podría apoyarse, en toda caso, en los mismos fundamentos en los cuales basamos nuestra tesis directa. En efecto, la estructura democrática que hemos atribuido a la génesis misma de la filosofía, si bien implica, desde luego, muy precisas condiciones sociales y culturales, no puede generalizarse a cualquier otro dominio del sistema social o político. Esas condiciones pueden darse en el contexto de otras estructuras profundamente predemocráticas o incluso antidemocráticas, en el sentido político de la expresión, y, lo que es aún más significativo, son esas estructuras radicalmente antidemocráticas las que muchas veces hacen posible la configuración de recintos o espacios sociales capaces de dar cabida al despliegue profundo de la razón filosófica y del debate filosófico. Así se explica que el esclavismo antiguo pudiese ser precisamente el campo de cultivo, a través de la democracia limitada y puramente formal de algunas ciudades griegas, en el que florecieron jonios y eleatas, socráticos y sofistas, platónicos y aristotélicos; una democracia que permitía que el propio Platón ejercitase las críticas más duras al mismo sistema democrático, y que se inspiraban en el hecho de la condena democrática de Sócrates a la pena de muerte. Así se explica también que el «siglo de los filósofos» por excelencia, el siglo XVIII francés o prusiano, no sólo no fuese un siglo democrático, sino una época en la que muchos de esos filósofos defendían una idea tan antidemocrática como la del despotismo ilustrado. Quien sostenga que sólo cabe auténtica filosofía en el seno de una sociedad democrática, debe comenzar por considerar a Platón y a Aristóteles, a Voltaire y a Hegel como filósofos menores poco representativos.

3. En coherencia con mi respuesta a la pregunta anterior me parece conveniente comenzar diciendo que si las sociedades llegan a asumir, en un momento dado de su desarrollo histórico, una forma democrática, no es por motivo de alguna previa filosofía que las conduzca a este estado, sino por otros mecanismos que pueden ser muy heterogéneos y entre los cuales figura también, en determinadas circunstancias, la propia acción, en cuanto tal, de ciertos filósofos. Sin embargo, en general, me inclinaría a sostener que es el estado democrático aquello que puede determinar la cristalización de una filosofía mejor que otra. Que puede determinar: Porque existen democracias religiosas o de cualquier otro tipo (incluyendo las democracias formales de orientación burocrática o tecnocrática) que no sólo no necesitan de la filosofía, sino que tienden a reducirla o a excluirla al máximo, promoviendo la sustitución progresiva de la filosofía por sucedáneos suyos, por lo que podríamos llamar una *filosofía kitchs*. (Como ejemplo de este sucedáneo de la filosofía en una sociedad como la española actual, o si se quiere, como ejemplo de la filosofía kitchs, cabría citar la utilización de la Lógica formal, de la Psicología, de la Sociología, del Derecho Constitucional y de la Antropología así como de la Historia de la filosofía en servicios sustitutivos de la filosofía).

Según esto tendré que concluir que las concepciones filosóficas más favora-

bles para fundamentar teóricamente una democracia auténtica serán aquellas que tengan capacidad dialéctica para llevar adelante la crítica a las democracias formales, aquellas que sean capaces de establecer la distinción dialéctica recurrente entre democracias formales y materiales y, por tanto, de contener la posibilidad de una doctrina de las ideologías independiente de la teoría de las clases sociales y de una filosofía de la historia.

4. En general, las mismas (es decir, análogas) a las que corresponden al filósofo en una sociedad no democrática y que, en un intento de determinación lo más operacional posible —que obliga a renunciar a caracterizaciones metafísicas tales como «la libre investigación de las primeras causas», el «desvelamiento del sentido del ser» o la «penetración en la esencia de la conciencia pura»— formulé hace ya más de quince años, en la época de la dictadura, como una actividad orientada a extraer las ideas que se van abriendo camino (*regressus/progressus*) en el mismo curso del desarrollo categorial, supuesto que tales ideas son las líneas según las cuales se dibuja la arquitectura de la propia conciencia social.

En particular, y refiriéndonos a las democracias que se mueven en el horizonte de las economías capitalistas, entre las funciones de la filosofía tendría que incluir, en todo caso, las del análisis crítico de los *sucedáneos* a la filosofía (en el sentido insinuado en la respuesta a la pregunta anterior) y, muy especialmente, el análisis de los fundamentos del derecho constitucional que quiera mantenerse en el horizonte del formalismo democrático. Pues entre otras obligaciones, corresponde a la filosofía de una sociedad democrática la de mantener viva la consideración crítica de los fundamentos de su propia constitución.

Carlos Díaz

1. Desde la Bomba Nuclear (lanzada por los técnicos para que no les falte ocasión lírica a poetas y materia reflexiva a filósofos) no se ha hecho otra cosa que meditar sobre la *Techné*: Jaspers, Heidegger, Mounier, Merleau-Ponty, y tantos otros. Se diría que el existencialismo es el escalofrío-respuesta al lanzamiento de la bomba. Toda la producción sociológica y filosófica de esa ciudad tan industrial, Frankfurt, de la Bomba proviene y a ella se dirige. Es evidente, pues, que *no* basta la ciencia para asegurar el futuro de una sociedad democrática; si hacemos caso a Freud, «el hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: Bastante magnífico, cuando se coloca todos sus artefactos»¹. Sin ellos, un brigadista retirado. ¡La técnica! Ella abraza a todos los poetas:

«Dios que llegue el día en que no abra de nuevo
El periódico cada día sobre la desdicha del mundo
Bien veis que por todos los lados vengo herido
Ya en ninguna parte
Queda sitio para otra llaga
Excusadme»².

Ciencia, es decir competitividad y fábrica de ultrapugnaces unilateralizados: «El hombre típicamente desgraciado es el que, habiendo sido privado en la juventud de alguna satisfacción normal, ha llegado a evaluar unas satisfacciones más que otras y, por lo tanto, ha dado a su vida una satisfacción única, además de un énfasis exagerado del éxito sobre las actividades opuestas a él»³. A estas alturas del partido sólo los más ingenuos pensarán contrarrestar Bomba con bombón filosófico y bombín de gentleman; después de Bomba, «la mayor desgracia para el mayor número» (o lo que es lo mismo, «la mayor felicidad para el mayor número» de la sociedad utilitarista): ¿Qué precio ha de pagarse con 'la

¹ FREUD, *El malestar en la cultura*. Alianza, Madrid, 1970, p. 35.

² ARAGON, L., *Habitaciones. Poema del tiempo que no pasa*. Hiperión, Madrid, 1969, p. 131.
¿Cuánta diferencia epocal respecto de un Nietzsche para quien la lectura de los periódicos era sancionada caústicamente como la oración diaria! (Cfr. *Also sprach Zarathustra*. 2).

³ RUSSELL, B., *La conquista de la felicidad*. Espasa Calpe, Madrid, 1981, p. 39.

mayor felicidad para el mayor número': Si en una sociedad de doce personas hay diez sádicos que obtienen gran placer en torturar a los dos restantes, etc, etc. La Europa científica: Más felicidad, más número, más Bombas. No sabe Europa que, pese a significar «la de la frente despejada» (curiosamente: Lo mismo que el apelativo *Stirner*, el ultraegoísta), jamás con la Bomba llegará a vieja, y por ende jamás retomará su nombre de Deífobe⁴.

2. Pero ¿no es totalmente europea la filosofía? ¿no podría ella nada en favor de la felicidad y frente a la barbarie?

Desde luego, en nada contribuye a la actual felicidad la memoria del patrón europeo: «A fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en cangrejo. El historiador mira hacia atrás; al final *cree* también hacia atrás»⁵. No nos fiemos demasiado de las ilustres genealogías, sobre todo si hemos llegado a olvidar que por ser los griegos nosotros, también hoy practicamos la esclavitud como entonces. No: No nos vale ya el nacionalismo romántico, que selecciona las racionalidades por el RH. Heinrich Heine: «El mundo entero será un día alemán»; Dostoyeski: «El porvenir de Europa pertenece a Rusia... pero no sólo servimos a Rusia, sino a la Humanidad entera»; Joseph Chamberlain: «Infaliblemente la raza inglesa será la fuerza predominante de la futura historia y de la civilización universal». Nada más falaz que el pretendido principio homeométrico de los nacionalismos, por los que se nos pretende hacer creer que, como las homeomerías de Anaxágoras, cada nación contiene en sí el destino de la humanidad. Otrosí digo del ideal senequista hispano, que pretende moralizar Europa, desde Angel Ganivet: «Cuando se examina la constitución ideal de España, el elemento moral y en cierto modo religioso más profundo que en ella se descubre, como sirviéndola de cimiento, es el estoicismo; no el estoicismo brutal y heroico de Catón, ni el estoicismo sereno y majestuoso de Marco Aurelio, ni el estoicismo rígido y extremado de Epícteto, sino el estoicismo

⁴ *Deífobe*, en efecto era el nombre de la vieja sibila de Cumas. Apolo se enamoró de ella prometiéndole acceder a sus peticiones. Deseando ella vivir tantos años como granos cupieren en su mano, olvidó pedir al mismo tiempo la conservación de la juventud, llegando así al milenio en lamentable estado corporal.

⁵ NIETZSCHE: *Götzen-Dämmerung*, p. 24.

⁶ GANIVET, A., *Idearium español*. Obras, I, Madrid, 1951, pp. 153-154. «Es inmensa, mejor dicho, inconmesurable, la parte que al senequismo toca en la conformación religiosa y moral, y aun en el derecho consuetudinario de España» (p. 155). Sobre el estoicismo de Quevedo traductor de Epicuro y Séneca, y admirador de Montaigne, cfr. ASTRANA MARIN, L., *La vida turbulenta de Quevedo*. Madrid, 1945.

⁷ Luis Vives escribía «movido por el amor y la concordia de esa espaciosa y triste Europa», y por estar «inspirado en el univeralismo cristiano condenaba 'ese linaje de guerras entre hermanos y lo que es más, entre iniciados en el mismo bautismo', porque 'ante Dios no hay griego, ni judío, ni francés, ni español', hasta fray Ambrosio Bautista, de cuya pluma brotan estas palabras del año 1636, cuando España y Francia luchan en nueva y decisiva guerra por el poder de Europa: 'No es decente hacer distinción de naciones; sólo hay una nación, y esa es Christianus. El francés que ama a Dios e mi español; el español que le enoja, mi francés». Cfr. PALACIO ATARD, V., *La enseñanza de la historia y el espíritu europeo*. En «Estudios sobre historia de España». Ed. Norte y Sur, Madrid, 1965, p. 120.

natural y humano de Séneca»⁶. Casi diríamos que detrás de la mismísima «pax christiana» como ideal europeo y cósmico, a la sazón imperante en la literatura política hispana del Renacimiento y del Barroco, hubo nacionalismo encubierto⁷, y por ende potencial agresivo: En la raíz de la bomba, la filosofía europea.

3. Si hasta el presente, pues, la actividad filosófica pura no ha existido, antes al contrario se mezcló con filosofemas múltiples mientras la Bomba campaba por sus respetos ¿no habrá pese a todo ninguna postura o concepción filosófica más favorable para fundamentar teóricamente una democracia real?

Sí: Sólo una filosofía que pueda dar razón de la dignidad del hombre en la teoría y en la práctica. En el 1985, reunidos en Bruselas y en Madrid un largo centenar de «eurofilósofos» para pensar el estatuto epistemológico de una Europa en crisis económica y axiológica, a lo más que se llegó fue a decir que ser europeo era posible y necesario. Pero no se dijo una sola palabra sobre la digna condición humana; muchos de los eurofilósofos, por el contrario, defendían la «muerte del hombre», el nihilismo, el estructuralismo, o el posmodernismo. Sobre esta base ¿qué democracia cabe? En octubre de 1985 Hacienda dió vía libre a los Pagarés del Tesoro, comprables por gentes de toda índole, sin investigar la procedencia de su dinero: Hacienda (la moralizadora) blanquea su dinero sucio. Los vicios privados se convierten en virtudes públicas. ¿Una democracia sin humanismo sobre la base de una moral de la doble contabilidad? Imposible. Por muchas cofradías de filosofoides verbicidas y glosicidad que le echemos a la democracia, por mucho acrónimo y jerga que toda la nesciencia del mundo permita, una democracia no se construye entre Protágoras y Eualtus⁸.

Cada cual podría contar muchas anécdotas al respecto. Los demócratas cristianos del PDP, para evitar confesar su fe y permitir doble contabilidad se declaran democristianos «de tercera generación», dando cabida a cualquiera de su mismo talante político, aunque no sea cristiano; «Comunione e Liberazione» por el contrario promueve a Parsifal como mito heroico y arquetípico de la nueva cristiandad, mientras enarbola la espada; socialistas millonarios nos gobiernan por mor de su neosocialismo; si escribes en «El País», no puedes hacerlo a la vez en el «Ya», y viceversa, pues cada cual te pide la verdad parcelada: Así está España, cuando debía aprovechar la democracia para pensarse, y pensarse para la democracia.

4. Supuesto que el personalismo en sentido amplio fuese la teoría más adecuada para la Europa democrática ¿qué funciones corresponderían al filósofo

⁸ Eualto debía pagar a Protágoras la mitad al comienzo de la enseñanza, y la otra mitad al final. No satisfaciendo Eualto esta última, Protágoras pleiteó, y hallándose ambos ante los jueces, dijo: «Sábet que de todos modos habrás de pagarme, pues si te condenan me pagarás por sentencia, y si te absuelven, por nuestro pacto». A esto replicó Eualto: «Nunca os pagaré, pues si me absuelven quedo libre por sentencia, y si pierdo el pleito quedo libre por nuestro pacto». Según Diógenes Laercio, en la duda decidió el tribunal no resolver.

allí? Estas que dice Jaspers: «No la meta final de la historia, pero sí una meta que sería la condición para alcanzar las más altas posibilidades del hombre, puede definirse formalmente: La unidad de la humanidad... Esta meta de unidad que sólo concierne a los fundamentos de la existencia, sin aferrarse a un contenido de fe común como universalmente válido, no parece completamente utópica... El fin de las guerras se alcanzaría en un orden jurídico mundial en que ningún Estado poseería ya la soberanía absoluta, que sólo correspondería a la humanidad jurídicamente organizada y en funciones... Tampoco debemos hacer de la historia la divinidad. No necesitamos asentir a la sentencia atea de que la historia universal es el juicio universal. La historia no es una última instancia. Fracasas no es un argumento en contra de la verdad, pues se halla fundada en la trascendencia. Cruzando transversalmente la historia, y apropiándonosla así, echamos el ancla en la eternidad»⁹.

Desde luego, función del filósofo no será ocupar el poder a la Platón, ni convertirse en «funcionario de la humanidad» teórica a la Husserl, sino la de arrimar el hombre en la historia, y desde abajo, en favor de una sociedad civil y no del Estado. Tendría que deshacer el hilo tejido por (y desde) Diógenes Laercio, que preguntado por la felicidad respondió: Salud de cuerpo, abundancia de riquezas, y entendimiento. Eso es poco, y menos aún su traducción zarzuelera, «salud, dinero y bellotas», al uso en España, donde en 1985 más del 80% de la población hispana se decía estadísticamente feliz por ganar más de 75.000 ptas. al mes, y cuyo ideal era «Salud, dinero y amor», por ese mismo orden. Y, desde luego, el filósofo trabajaría contra la TV valenciana, pues mientras le entrevistaban, habiendo de aguardar a que para ello quedara vacante el único video existente, veía cómo se derrochaba a toda pastilla la luz de los focos horas y horas. Ya que tanta racionalidad funcional se pide, comencemos por eso de apagar los focos para comprar el video. Y luego, de no ver el video para pensar el cogito. Finalmente, actuar para cogitar con obras.

⁹ JASPERS, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. FCE, México, 1957, pp. 88-90.

Alfonso López Quintás

1. Está muy lejos de ello. La ciencia es un modo de acceso al conocimiento de ciertas vertientes de la realidad, pero no pretende ni puede revelar al hombre el *sentido* de su existencia. En la primera Guerra Mundial hizo quiebra el «mito del eterno progreso», según el cual, si un poco de saber teórico se traduce en una medida correlativa de dominio de lo real, confort y felicidad,, un saber ilimitado produciría en la humanidad una felicidad sin límite. Los éxitos inmediatos conseguidos por el conocimiento científico provocaron una supervaloración de su eficacia en orden a la edificación de la sociedad humana. Actualmente, estamos en condiciones de marcar con bastante precisión los límites del saber científico y determinar el grado de rigor que pueden y deben adquirir otras formas de conocimiento relativas al hombre y a la comunidad humana.

El sistema democrático de convivencia constituye un gran *campo de juego* en el que todos los ciudadanos están llamados a participar. Tal participación presenta múltiples aspectos. Uno de los fundamentales es la clarificación en común de las cuestiones básicas de la existencia. La Hermenéutica actual, inspirada en una teoría bien aquilatada del juego y la creatividad, nos enseña que cuando se hace juego —entendido este vocablo en sentido riguroso, como creación de diversos ámbitos de realidad bajo el cauce de ciertas normas—, se funda un *campo de iluminación*. Las condiciones de una *vida democrática* vienen a coincidir con las condiciones del auténtico *diálogo*.

2. De ningún modo, pues la base de una convivencia democrática es el consenso obtenido mediante la clarificación serena y respetuosa de las ideas y convicciones que inspiran las opciones decisivas. Una auténtica democracia sólo puede erigirse en pueblos cuyos habitantes son capaces de pensar por propia cuenta, que disponen de un amplio poder de discernimiento, que están alerta frente al fenómeno de la manipulación y tienen la suficiente decisión para configurar en común las formas de vida pública. Esta preparación del pueblo se apoya, en definitiva, en la acción de ciertas minorías que disponen de una formación filosófica y de un estilo de pensar ajustado a la realidad.

3. No debemos ser exclusivistas, ya que toda orientación filosófica que sea

mínimamente lúcida supone una vía de acceso a la realidad y, en cuanto tal, puede ayudar en alguna medida a esclarecer los temas decisivos de la existencia humana. Si hubiéramos de conceder preferencia a algunas orientaciones, debemos inclinarnos sin duda por las que se esfuerzan de manera especial en analizar los temas humanos y consiguen asentar su investigación en bases muy sólidas. Dentro de la filosofía contemporánea, el movimiento dialógico, el fenomenológico-existencial y el realista-relacional —al modo de Amor Ruibal y X. Zubiri— ofrecen aportaciones muy útiles en orden a un conocimiento del hombre amplio y profundo. Si es profunda y comprehensiva nuestra concepción del hombre, estaremos bien dispuestos para configurar una vida democrática. Por el contrario, las visiones parciales del hombre conducen inevitablemente a la actitud reduccionista y a las diversas formas de violencia social y política, bajo las cuales perece la libertad.

4. Servir a la verdad sin partidismos, tomar parte en la discusión de temas básicos, hacer frente a los intentos de tergiversar el sentido de las cosas y acontecimientos por razones *ideológicas*, entendiendo «ideología» como un sistema de ideas esclerosado que no se esfuerza por ajustarse debidamente a la realidad.

La práctica de la manipulación ideológica es la forma más peligrosa de golpismo porque mina las bases de la vida democrática. En efecto, la forma democrática de convivencia sólo es posible cuando el pueblo tiene un nivel bastante elevado de formación y dispone de un alto poder creativo en todos los órdenes. La manipulación amengua al máximo la capacidad creativa y el poder de pensar de forma autónoma y bien aquilatada. Con ello fomenta en las gentes el sentimiento de inseguridad. Al sentirse inseguro, el pueblo busca alguien que le «dicte» lo que debe pensar y hacer para conseguir eficacia, bienestar y dignidad. Esta búsqueda deja el camino expedito a la llegada de los «dictadores». No debe olvidarse que el vértigo del *gregarismo* va unido al del *totalitarismo*. Practicar las diversas formas de demagogia intelectual es ya de por sí un modo de dictadura que somete a las gentes al peor de los vasallajes: el de la inteligencia. La dictadura política no es sino una consecuencia de esta tiranización de los espíritus. Clarificar a fondo la relación soterrada que existe entre los diversos conceptos —por ejemplo, entre manipulación y dictadura— es una tarea propia de quienes tienen el privilegio de poder consagrarse a la vida intelectual. Entre ellos destacan los filósofos, que están de oficio —como bien sabemos desde Platón— consagrados a distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, lo justo de lo injusto, lo liberador de lo tiránico, lo que promociona la libertad democrática y lo que la sustituye por la *libertad de maniobra* de los afanosos de poder a ultranza.

Javier Sádaba

1. Una ciencia dejada a sí misma, sin reflexión sobre su ideología, podría convertir a la sociedad en un *1984*. Una sociedad no es sólo, ni fundamentalmente, un conjunto de saberes científico-técnicos sino un *ideal de convivencia* que exige la elucidación de qué medios se usan para ello, cuáles son las restricciones que posibilitan ser más libre, etc. Si alguien objetara que las sociedades más avanzadas han sido las que se han guiado por los standars científicos ya que así han liberado a la gente de viejos mitos y prejuicios, habría que responderle —como lo hizo la Escuela de Franckfurt, por ejemplo— señalando que esa misma actitud científica ha oscurecido de tal manera las decisiones más humanas y ha desarrollado una actitud de dominio y rapiña tal que nos ha apartado de una armónica relación con la naturaleza y nos ha colocado en la desesperación, la decadencia y el malestar cultural.

2. Antes de nada habría que aclarar qué es lo que se quiere decir con el adjetivo «auténtica». Porque democracia de verdad no se da sino allí donde la gente está representada sin fisura y esto difícilmente puede ocurrir en cualquier democracia que no sea *directa*. Tomemos a ésta, por tanto, como ideal.

No creo, en parte por lo indicado anteriormente, que tal sociedad fuera posible, ni en la actividad de elucidación y de aclaración que debe otorgar la filosofía (o algo que fuera semejante. El nombre es, aquí, irrelevante). Por poner un ejemplo, que es, por otro lado, fundamental. A la hora de hablar de un sistema político —en este caso de la democracia— surge inmediatamente el problema de si es o no legítimo, si el ciudadano ha de obedecer o no y esto no se puede resolver sino pensando en ello. Propio de la actividad filosófica es responder a tales cuestiones. Y para ejemplos otro más concreto y actual. ¿Está justificado el ataque de Reagan a Libia aunque lo apruebe el 70 por ciento del pueblo americano? Mi respuesta es que no. Y si es que no he de demostrar seguidamente que esa democracia no es *auténtica* o que la perversión propagandística puede distorsionar los elementos de juicio de la gente. Naturalmente para ello he de argumentar, discutir y probar relacionando concepto como el de pueblo, verdad, legitimidad, etc, todos ellos propios del ámbito filosófico.

3. Antes de nada diré que la filosofía moral y política que aquí se pide es más negativa que positiva. Es decir, ha de señalar más qué es lo que no se debe de hacer que decir, categóricamente, qué es lo que hay que hacer. De cualquier forma, creo que, al menos como tendencia ideal, es el *libertarismo* el que llevaría mejor a tal sociedad. Por libertarismo entiendo aquella concepción que comprende al hombre como ser característicamente libre, autoexpresivo, artista de sí mismo. Esta actitud, por cierto se puede rastrear también en autores que, de entrada, parecerían no tener nada que ver con ella. Desde esa concepción se podría hacer ver que la sociedad que mejor se *adece* con lo que es el hombre es una sociedad igualitaria, en la que no hay merma de posibilidad de nadie por el mero hecho de que se tenga más fuerza, dinero, representatividad social, herencia, etc.

4. Lo primero que debería de hacer el filósofo es saber en *qué* sociedad está. Ser, para decirlo con Nietzsche, intempestivo, o sea, tan actual que entre en colisión con las inercias, prejuicios, obediencias y oportunismos del presente. El filósofo, por eso, de este país lo primero que debería de preguntarse es qué grado de democracia hay en este país, si posibilita o recorta nuestras posibilidades si avanza hacia una mayor emancipación de todos o es mero maquillaje para que sigan mandando los que están, por una gracia de la historia y no porque tengan razón, en el poder. El filósofo tendría que plantearse hasta qué punto se puede hablar, libremente, del Estado— de la forma de Estado, etc.— o de la violencia—de toda forma de violencia— también con libertad.

Una vez más el filósofo ha de ser analítico, crítico y evaluativo. Y ser crítico quiere decir no pararse, llegar hasta el final. Todo ello no por juego académico sino por fidelidad a lo más humano de la filosofía y que en palabras de Epicuro se enuncia así: la filosofía que no cura los dolores del alma no sirve para nada.

Pedro Cerezo Galán

1. Obviamente no. Es innegable el papel que ha jugado la ciencia en la conformación del *ethos* democrático. Actitudes específicas del método científico, tales como suspensión de los prejuicios, espíritu de tolerancia, apertura a las opiniones ajenas, contrastación del punto de vista propio y revisión continua de nuestras conjeturas, han contribuido decisivamente a la formación de la mentalidad democrática. Por otra parte, la extensión social de conocimiento, exigida e impulsada por la Ilustración, ha ayudado igualmente a la promoción del espíritu crítico en la sociedad moderna. Pero esto, con ser mucho, no basta. La mera extensión del conocimiento, si no va acompañada de una reflexión de conjunto sobre la vida social, fácilmente degenera en cientificismo y da lugar a nuevos ídolos y supersticiones. Tal fué la ilusión del optimismo ilustrado. Hoy estamos asistiendo a la quiebra de esta ilusión, que cifraba en el progreso científico/técnico la liberación de todas las miserias. Tras un par de siglos de política ilustrada, se puede comprobar que el cientificismo ha hecho ciudadanos más útiles e integrados en la vida social, pero no necesariamente más libres y críticos. Y es que la ciencia es axiológicamente neutra, y ciega, a la vez, desde el punto de vista metódico, para la aprehensión del todo social. Esto explica sobradamente su ineptitud para formular un juicio autónomo y de conjunto sobre la vida social.

2. Si por actividad filosófica se entiende, no sólo el ejercicio del espíritu crítico, que comparte la filosofía con la ciencia, sino la toma de posición radical, y metódicamente fundada, con respecto a la totalidad de los intereses de la razón en el mundo, es preciso afirmar que no es posible sociedad democrática sin filosofía. La democracia, antes que un régimen político, es una forma de vida, inspirada en un *ethos* humanista y en la posibilidad del juicio autónomo de una personalidad libre y solidaria. Obviamente este juicio autónomo tiene que alcanzar los fines y valores que la praxis política pone en juego, y confrontarlos con las exigencias superiores de la vida personal. Hay, por tanto, una íntima conexión entre la *virtus* democrática o civil y el *saber* filosófico. Sin una conciencia explícita de la forma integradora de la sociedad, así como de los bienes y valores, que constituyen un patrimonio genérico de todo hombre, no es posible, a mi juicio, una sociedad democrática sana y progresiva. Pero esta conciencia crítica globalizadora, no pertenece a la ciencia, sino a la filosofía.

3. Depende de la democracia en que se crea. El término «democracia» no es unívoco, y debido al uso y abuso ideológico, se presta a versiones muy distintas y a equívocos casi insuperables. En Occidente hay como dos grandes modelos contrapuestos: el burgués y el populista. Si se adopta el primero, hay que remitirse a la tradición filosófica del liberalismo, desde Locke a Adam Smith y Tocqueville, por referirme sólo a sus clásicos. Si el segundo, hay que recurrir, por el contrario, a la tradición filosófica de inspiración roussoniana. Individuo o Comunidad social; acuerdo o Voluntad general. Tales parecen ser los términos del dilema. La insuficiencia de este dilema técnico se muestra en las aberraciones prácticas a que conduce: de un lado, al individualismo más atroz e insolidario, con puntos cada vez más problemáticos de *consensus*; del otro, la amenaza del totalitarismo y la razón de Estado, amparada ideológicamente bajo los intereses superiores del Todo. La superación de esta antinomia exige remontarse por encima de los términos unilaterales en litigio, hacia una teoría comprensiva de la persona, tal como ha sido defendida en el pensamiento humanista, de inspiración cristiana, y muy especialmente en la obra de Kant. Distintas variantes de este humanismo personalista pueden verse hoy en las filosofías de Maritain, Mounier, Buber, Levinas, así como en el pensamiento jurídico/político de filiación kantiana como el de Rawls. La razón es bien sencilla: la «*persona*» constituye la idea filosófica, que garantiza la mediación entre los dos polos en litigio; individuo y comunidad, al relativizarlos como fines en sí. Porque si desde un punto de vista orgánico, el individuo sólo es inteligible como parte de la sociedad y debe estar, por tanto, ordenado a ella, la sociedad, en cambio, desde un punto de vista moral, no es un fin en sí, —muchos menos, el Estado que es tan sólo un instrumento de la vida social—, porque no goza de la autarquía y autonomía del ser personal. El lema podría ser, siguiendo un viejo lema humanista, el individuo para la comunidad social y ésta para la persona. Desgraciadamente, el pensamiento filosófico no ha calado lo suficiente en una ontología del ser personal; y las más de las veces, el personalismo se disuelve en un discurso moral, al que se le podría reprochar, al modo hegeliano, ser meramente edificante.

4. Especialmente aquéllas que tienen que ver con la razón práctica. Ante todo, una función crítica, determinando la adecuación o inadecuación de los fines y valores socialmente urgentes con el estado social de necesidad y con las exigencias morales de la persona. Asimismo, le corresponde desenmascarar los nuevos ídolos, ya sean sociales, políticos o económicos a los que se sacrifica de continuo la dignidad personal. En segundo lugar, una función orientadora, repristinando los ideales morales y las actitudes cívicas que mejor pueden promoverlos. En tercer lugar, una función utópico/hermenéutica y paz social a la luz de los nuevos problemas de una sociedad postindustrial. Por último, una función educadora, que permita la transmisión de los valores morales democráticos en una escuela realmente libre y solidaria.