



La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey / Juan Carlos Geneyro. — Barcelona: Anthropos; Madrid: Centro de Estudios Constitucionales; Iztapalapa (México): Universidad Autónoma Metropolitana, 1991. — 222 p.; 20 cm. — (Pensamiento Crítico/ Pensamiento Utópico; 62. Serie Filosofía Política)
Bibliografía p. 215-219
ISBN 84-7658-317-6

I. Centro de Estudios Constitucionales (Madrid) II. Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa, México) III. Título IV. Colección 1. Durkheim, Emile - Crítica e interpretación 2. Dewey, John - Crítica e interpretación 3. Democracia - Filosofía 321.7.01

Primera edición: noviembre 1991

© Juan Carlos Geneyro, 1991

© Editorial Anthropos, 1991

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

En coedición con el Centro de Estudios Constitucionales,

Madrid, y con la Universidad Autónoma Metropolitana,

Iztapalapa, México

ISBN: 84-7658-317-6

Depósito legal: B. 33.056-1991

Fotocomposición: Seted. Sant Cugat del Valles

Impresión: Indugraf, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

*A Emiliano, mi hijo,
heredero
de dos patrias queridas:
Argentina y México, sur y norte
de una América entrañable*

CAPÍTULO I

LA RACIONALIDAD PRAGMÁTICA

Para poder vivir actualmente, es necesario que los órganos sociales cambien a tiempo, y para que cambien a tiempo, rápidamente, es necesario que la reflexión social siga atentamente los cambios que se producen en las circunstancias y organice los medios de adaptarse a ellos. Al mismo tiempo que los progresos de la democracia son tan necesarios por el estado del medio social, son igualmente necesarios para nuestras ideas morales más esenciales.

E. DURKHEIM

Pensar la democracia se ha tornado una necesidad y un desafío. Más allá, o más acá, de sus expresiones formales jurídico-políticas, los tiempos que corren incitan a superar un *status quo* que suele gratificarse más con mantener lo conseguido hasta ahora que con promover cambios que coadyuven a su mayor realización. Pensar y actuar en democracia constituye una necesidad inequívoca y un desafío constante.

Paradójicamente, la democracia, núcleo esencial de la concepción del mundo y de la vida ofrecida por la modernidad, que se erigió triunfante en contra de un tradicionalismo autoritario y dogmático, hoy suele tener tradiciones y dogmas que la consideran totalmente lograda. Hay ejercicio fuera sospechoso de subvertir órdenes establecidos, proclive a autoritarismos estatales eficientistas o partidario de la anarquía como posibilidad única de ejercer la libertad o, quizá, surgido de una nostalgia decimonónica por privilegios elitistas y estamentarios. Pero si de celos se trata, bien puede leerse en aquél una susceptibilidad reacia a todo intento de pensar y actuar en pro de una demo-

cracia más sustantiva; más cotidianamente expresiva y expresada en las relaciones interpersonales de los distintos ámbitos sociales. El olvido y la omisión, cuando no la tergiversación, empujan los ideales democráticos al extrañamiento.

Los derechos (y deberes) del hombre, del ciudadano, heredados de una revolución de fines del siglo XVIII, son mejor conocidos en su expresión formal que en su ejercicio real. Casi superando los dos siglos de su formulación, estamos cuestionándonos acerca de sus alcances y su vigencia. El principio de igualdad de oportunidades de los individuos, al parecer, no se alcanza por decreto. Esto ya lo advertía Durkheim en la sociedad de su época:

[...] es que el individualismo no es una teoría, está en el orden de la práctica, no en el de la especulación. Para que sea él mismo, es necesario que afecte las costumbres, los órganos sociales, y a veces ocurre que se disipa enteramente, por así decir, en sueños especulativos, en lugar de penetrar lo real y de producir el cuerpo de prácticas e instituciones que le sea adecuado. [...] ¿No es éste el caso de nuestro individualismo francés? Está expresado teóricamente en la Declaración de los Derechos del Hombre, aunque en forma exagerada; sin embargo está lejos de hallarse arraigado profundamente en el país. La prueba de esto es la extrema facilidad con que muchas veces hemos aceptado, en el curso de este siglo, regímenes autoritarios, que se basaban en principios muy distintos. A pesar de la letra de nuestro código moral, los viejos hábitos persisten, más de lo que nosotros creemos, más de lo que nosotros quisiéramos.¹

Quizás el sistema democrático liberal fue traicionado desde sus orígenes, no tanto por su formulación como por su ejercitación. El desafío de la democracia está hoy, como ayer; incólume; la reflexión, la comunicación y la acción se establecen como opciones legítimas para afrontar el desafío y afirmar la conciencia de necesidad.²

Más conocido como sociólogo que como filósofo, más por sus aportaciones a la sociología del conocimiento que

por sus reflexiones ético-políticas,³ Durkheim constituye a nuestro entender uno de los primeros críticos que hacia fines del siglo XIX alerta sobre las condiciones en que se configura la democracia liberal. Distante de un individualismo a ultranza propugnado por el liberalismo inglés (Spencer), como de un nacional-estatismo desmesurado (prusiano), el mismo que preocupara a Weber, Durkheim buscará terciar entre tales opciones y las tesis marxistas. Y sin embargo, pese a su renuencia y reservas respecto de estas últimas, reconocerá como requisito inexcusable para una democracia la «igualdad de las condiciones exteriores» entre los ciudadanos.⁴

Como hombre de su época no estuvo ajeno a ciertas convicciones: el laicismo en la vida pública y en la educación, la ciencia como expresión de racionalidad, el desarrollo industrial como manifestación histórica del progreso de la humanidad, son tópicos recurrentes en su producción teórica. Y, junto con ellos, una marcada preocupación por la crisis moral de su entorno social; preocupación que subyace en su crítica de los perfiles de la democracia de su época: «En una palabra, nuestro primer deber actualmente es hacernos una moral», concluye en su tesis doctoral.⁵ Preocupaciones de este tenor acucian a no pocos filósofos y politólogos de nuestra actualidad. De ahí su vigencia y el interés de analizarlo bajo estas perspectivas.

Como bien apunta L. Rodríguez Zúñiga, es en sus *Leciones de sociología* donde Durkheim aborda con mayor especificidad la cuestión del Estado. Y lo hace en íntima relación con su idea de democracia.⁶ A mi juicio, la realización de la democracia en Durkheim supone transitar tres ejes interrelacionados: *la racionalidad* (que articula medios y fines), *la comunicación* (que implica intersubjetividad y construcción-reconstrucción de consenso) y *la acción* (fundada en conocimiento científico-técnico y orientada axiológicamente). Para este análisis, por tanto, se siguen estos ejes con el mismo sentido vinculante que les otorga el autor.

1. Los recaudos éticos para el quehacer científico y técnico

La racionalidad es un tema recurrente en el discurso durkheimiano, aunque conviene apreciar el complejo significativo que comprende desde distintas dimensiones de análisis.

En términos epistemológicos, parte del axioma de que para el conocimiento «no hay nada en lo real que pueda ser considerado como radicalmente refractario a la razón humana». La inteligibilidad de los hechos legitima la razón de ser de la ciencia, que aspira a su comprensión y a sustentar la intervención del hombre en dicha realidad.

El conocimiento científico de ésta es una tarea inacabable, y la aspiración de lograr una ciencia que exprese «adecuadamente» lo real es un proceso de acercamiento infinito a ese ideal utópico. La observación de los hechos y el establecimiento de las relaciones causales entre ellos es el fundamento del conocimiento, que se expresa conceptualmente en la teoría científica y encuentra su racionalidad práctica en la acción; esto es, en una elección congruente de modos y medios de acción con respecto a los fines que se persiguen.⁷ Durkheim no deja de reconocer que en la realidad social se encuentran situaciones de irracionalidad; así por ejemplo la injusticia es «absurda e irracional» y, como veremos más adelante, inmoral a partir de una determinada fase del desarrollo histórico de la humanidad. El conocimiento de esta situación, la explicación de sus causas, favorecería en los hombres una mayor posibilidad de transformar tal estado de cosas.

Es sabido que en sus reglas metodológicas estableció la necesidad de prescindir de las preconcepciones y los prejuicios (las «ídola» de Bacon), «especie de fantasmas que desfiguran el verdadero aspecto de las cosas», como condición para abordar el conocimiento de la realidad. En este sentido, siempre se encuentra en Durkheim la antinomia entre consciencia e inconsciencia, entre conocimiento y prejuicio, entre paradoja y dogma, entre acción y resignación.

También al caracterizar la democracia mantiene, implícitamente, la antinomia racionalidad-irracionalidad:

[La democracia es] [...] la forma política por la cual la sociedad llega a la conciencia más pura de sí misma. Un pueblo es tanto más democrático cuando la deliberación, la reflexión, el espíritu crítico, desempeñan un papel más considerable en la marcha de los asuntos públicos. Es tanto menos democrático cuando el inconsciente, los hábitos no conocidos, los sentimientos oscuros, los prejuicios en una palabra, sustraídos al examen, son más preponderantes.⁸

También sostiene que el científico, en la búsqueda de la verdad, debe desinteresarse de las consecuencias prácticas del conocimiento a que arribe; afirmación que se nos puede presentar contradictoria con otra suya, aquella que indica que la ciencia encuentra su valor útil en la práctica. A nuestro juicio, lo que Durkheim pretende evitar es un compromiso *a priori* del científico con *particulares* constitutivos de la realidad social, en la medida que el conocimiento científico alude a *generalidades* y es en el momento de la práctica, no en el de la teoría, cuando este conocimiento debe responder —en su verificación y/o modificación— a la situación particular que nos ocupe.⁹ Aquí nos adentramos en un segundo nivel de análisis o énfasis que puede reconocerse en la concepción de racionalidad en Durkheim. Según Durkheim:

[...] por el hecho de que nos propongamos estudiar ante todo la realidad, no se deduce que renunciemos a mejorarla: estimaríamos que nuestras investigaciones no merecerían la pena si no hubieran de tener más que un interés especulativo. Si separamos con cuidado los problemas teóricos de los problemas prácticos, no es para abandonar a estos últimos: es, por el contrario, para ponernos en estado de resolverlos mejor.¹⁰

En esta dicotomía (ciencia)-práctica (arte) puede encontrarse no sólo una cierta concepción dialéctica del co-

nocimiento, sino también otra referida a la teoría y prácticas de la democracia. Por un lado, en el momento de la teoría o de la construcción del conocimiento científico, el investigador parte «del conocimiento vulgar o práctico», de sus conceptos o nociones, y es por medio de la observación de los hechos (en sus manifestaciones más objetivas) y de la aplicación del principio de causalidad, que determina si tal noción o concepto efectivamente refiere sin ambigüedad a un conjunto de hechos o, por el contrario, es necesario crear «términos nuevos y especiales».¹¹ Es entonces cuando nuestro autor afirma que los *hechos sociales* pueden ser tanto más objetivamente representados cuanto más independientes son de los *hechos individuales* que los manifiestan. Pero originado así el conocimiento científico de la realidad, éste ni se agota en sí mismo ni queda sustraído de la realidad, vuelve a ésta necesariamente mediante la práctica; breves párrafos de Durkheim —junto al anterior— ilustran sobre la circularidad de su concepción:

[la ciencia] no permanece encerrada en el cerebro de aquellos que la conciben y no resulta verdaderamente operante más que con la condición de que se *comunique* a los demás hombres.¹²

En estas condiciones ya no se puede afirmar que el pensamiento es inútil a la acción. Entre la ciencia y el arte ya no existe ningún abismo, sino que se pasa de la una a la otra sin solución de continuidad. Es verdad que la ciencia sólo puede descender a los hechos por conducto del arte, pero el arte no es más que una prolongación de la ciencia.¹³

Si se tiene en cuenta que las propuestas científicas son útiles para nuestra intervención en la realidad, que según la situación particular en la que concurre nuestra acción aquéllas pueden ser modificadas, la relación teoría-práctica deviene íntima y necesaria. Al mismo tiempo, cuando Durkheim plantea que la ciencia no es operante si no es con la condición de que se comunique a los demás hom-

bres por parte de quienes se abocan a ese quehacer, establece un recaudo ético muy importante: las posibilidades y consecuencias prácticas de ese tipo de conocimiento supone tanto ofrecerlo al dominio público como discusión y decisión consensuada sobre su uso. Por otra parte, también se establece un recaudo de tipo procedimental para la recuperación del conocimiento científico en términos prácticos, en la medida que destaca lo complejo-individual como realidad original que demanda no una aplicación mecánica del mismo, sino que implica por parte del o de los actores capacidad interpretativa situacional.

Durkheim sostuvo una fe en el porvenir de la razón como elemento esencial para el acercamiento a la utopía; en la que cada hombre sea valorado en y por sus capacidades y sus prácticas concomitantes, con plena vigencia del principio de igualdad de oportunidades y de condiciones; en la que cada nación luche por su «autonomía interior», más que por su «expansión exterior», canalizando su patriotismo en la tarea de ser las más justas y organizadas, en poseer y practicar la «mejor constitución moral» y no en ser «las más grandes o las más ricas». Desde ese ánimo manifiesta que es imprescindible que la inteligencia —guiada por la ciencia— adquiera una mayor preponderancia en el desarrollo de la vida colectiva y de los asuntos públicos. En tanto define a la ciencia como la conciencia en su expresión más alta de calidad; anuncia su intención propositiva para un sistema democrático que transite por el camino de la racionalidad. Pero nuevamente aquí pone recaudos: quizá porque considera a la realidad perentoria y reniega de la resignación ante los hechos, quizá porque sostiene que hay que tener una actitud de prudencia ante ella sin caer en la aceptación rutinaria de tradiciones ya caducas, quizá por sus reservas a posibles distorsiones de la autoridad de la ciencia en la que pudieran arrojarse grupos con intereses particulares, Durkheim advierte que el «sofisma de la ciencia» no es menos peligroso que el «sofisma de la ignorancia». Siendo así, la acción no queda fatalmente subordinada a la disponibilidad de conocimiento científico; la práctica, basada en los saberes existentes,

en la reflexión y la prudencia, debe de favorecer los cambios en esa realidad perentoria.

2. Racionalidad pragmática y política

En la teoría durkheimiana no hay un desarrollo exhaustivo de la relación entre medios y fines; sin embargo, toda vez que se refiere a esta problemática establece la necesidad de una articulación congruente entre los medios y los fines que se pretenden alcanzar. En este sentido, estaría mucho más próximo a la concepción weberiana de la «ética de la responsabilidad» de lo que hasta ahora en esa perspectiva se lo ha considerado. Es en sus *Reglas del método sociológico* donde subraya que todo medio es también un fin, ya que para ponerlo en práctica, utilizarlo, es necesario quererlo como el fin a cuya realización tiende: en virtud de que existen diversos caminos (procedimientos y recursos) para llegar a un fin determinado, hay que escoger entre ellos. Y es aquí donde plantea que, si la ciencia (razón teórica) nos ayuda en la elección de los medios, también puede servirnos en la elección de los fines próximos a la actividad y realidad humanas (razón práctica). Durkheim destacará, asimismo, una congruencia axiológica entre medios y fines en otras partes de su teoría; así por ejemplo cuando analiza qué tipo de educación debe orientar el desarrollo de la sociedad moderna, que no concebía sino como democrática, afirma que:

[...] una técnica, de cualquier clase que sea, degenera pronto en un vulgar empirismo, si aquel que se sirve de ella no se ha puesto nunca en condiciones de reflexionar en la finalidad que persigue esa misma práctica, y en los medios que emplea.¹⁴

Al considerar el estatus epistemológico de la pedagogía, Durkheim establece distinciones entre la ciencia (teoría), el arte (práctica) y lo que denomina como *teoría-práctica*; entre estas últimas ubica a *la política*. Teorías-prácticas

que están, por decirlo de alguna manera, a mitad de camino entre los dos primeros. Se hace por ello necesario ver cómo significa conceptualmente a éstos, para luego proceder igualmente con su propuesta de teoría-práctica:

a) La ciencia se ocupa de *lo que es*, no de *lo que debe ser*; refiere a hechos adquiridos, presentados a la observación. Supone que ellos pueden ser identificados en el lugar que ocupan dentro del complejo real y ser conocidos en sus manifestaciones objetivas. Estos hechos deben poseer ciertas características de homogeneidad entre sí, que permitan constituir un objeto de investigación no considerado por otra ciencia (excepto en ciencias sociales, donde los hechos que estudian una u otra ciencia se penetran continuamente y es necesario, advierte, que también las ciencias respectivas adopten esa impronta). Por último, las ciencias estudian los hechos «para conocerlo y exclusivamente para conocerlos, de un modo absolutamente desinteresado»; y nuevamente aquí la proximidad con la concepción weberiana de la «ciencia como vocación».

b) La palabra arte debe reservarse, según el autor, a la «práctica pura»; es un complejo de modos de obrar adaptados a unas finalidades específicas, que puede o no suponer la reflexión en su ejercicio: «Más aún, no existe un solo arte en el que todo sea reflexión». De esta manera, puede llamarse «arte político» a la sagacidad del hombre de Estado, experto en el manejo de los asuntos públicos; mientras que, por ejemplo, las obras de Platón y Aristóteles, más que ser denominadas o identificadas como productos de dicho arte, deben considerarse como *teorías-prácticas*. Veamos entonces cómo caracteriza a éstas.

c) En vez de actuar sobre las cosas o sobre los seres según unas prácticas determinadas (arte), se reflexiona sobre los modos de proceder, no para conocerlos y explicarlos (ciencia), sino para valorarlos y reflexionar si son lo que deberían ser, si son susceptibles de modificaciones o, incluso de sustituciones por procedimientos y recursos distintos. Estas reflexiones, que pueden adquirir la forma de teorías, son combinaciones de ideas, no de actos, y en tanto tales se aproximan a la ciencia. Pero al tener como

finalidad principal dirigir la acción, establecer qué opciones procedimentales y teleológicas (deben ser) son más convenientes, se vinculan con la práctica; tratan de acciones aunque no son acciones, pero sí constituyen *programas de acción* que apelan a conocimiento científico para su formulación.

Esta noción de *teoría-práctica* refiere entonces a una *racionalidad pragmática*, en la medida que, fundándose en conocimiento científico, reflexiona sobre un conjunto de prácticas y busca orientar éstas tanto en sus procedimientos como en los fines que persigue. La teoría política es para Durkheim una de las que cumple con tales requisitos; podemos ahora abordar su concepción de la democracia bajo esta perspectiva y encontrar razón de su análisis en íntima vinculación con la concepción del Estado.

Ya había señalado, citando a Durkheim, que la democracia es la forma política mediante la cual una sociedad alcanza la conciencia más pura de sí misma; donde la reflexión, la deliberación y el espíritu crítico ejercen un papel preponderante en el desarrollo de los asuntos públicos. Ahora bien, estas condiciones no implican necesariamente que todos los ciudadanos participen en el gobierno estatal. Por ello establece que hay en la sociedad democrática un órgano encargado *especialmente* de la reflexión y la deliberación: esto es, *el Estado*. En el interior de éste, Durkheim discrimina entre las funciones de deliberación y formulación de políticas y las de ejecución de las mismas. En sentido estricto, «el Estado no ejecuta nada»; compuesto por el Jefe de Estado y/o Presidente del Gobierno, Parlamento, Consejo de Ministros, diversos órganos deliberativos y asesores, todos ellos combinan conocimientos, ideas, sentimientos, necesidades, a partir de las cuales adoptan resoluciones que transmiten a otros órganos para su ejecución (la Administración estatal). En verdad, señala, se dice que el poder ejecutivo («gobierno propiamente dicho») es tal porque está más cerca de los órganos de ejecución, pero no se confunde con ellos. De esta manera, la función esencial del Estado es la de pensar, reflexionar sobre las condiciones y orientaciones del desarrollo social y formular los

«programas de acción» que deberían ejecutar, coordinadamente, la Administración estatal y otros organismos de la sociedad civil, tales como las corporaciones laborales (que en su ámbito de competencia también deliberan y elaboran sus programas de acción respectivos, pertinentes a sus actividades específicas).

Esta discriminación de funciones entre el pensar y el obrar, entre la reflexión y la acción, que establece en el interior de la organización estatal, así como entre el Estado y el conjunto de la sociedad civil (en cuanto al desarrollo social global), es congruente con la distinción que hace el autor respecto a las posibilidades de ejercer por igual las actividades teóricas y prácticas en la cultura moderna, crecientemente compleja y diversa en sus manifestaciones. Cito en extenso:

[...] el hombre, como individuo, no está menos hecho para obrar que para pensar. Más aún, puesto que es ante todo un ser viviente y la vida es acción, las facultades activas quizá le son más esenciales que las demás. Viceversa, a partir del momento en que la vida intelectual de las sociedades ha alcanzado cierto nivel de desarrollo, hay —y tiene que haber necesariamente— hombres que se le consagren exclusivamente, que no hagan otra cosa más que pensar. Pues bien, el pensamiento no puede desarrollarse más que apartándose del movimiento, [...] separando de la acción al sujeto que está dedicado a él. Así es como se forman esas naturalezas incompletas en las que todas las energías de la actividad se han transformado, por así decirlo, en reflexión y que, sin embargo, aún cuando fallen en determinados aspectos constituyen los agentes indispensables del progreso científico.¹⁵

Ahora bien, la afirmación precedente no implica negar que todos los hombres reflexionan y piensan; más aún, sostiene que este ejercicio es necesario para orientar la práctica. Lo que pretende destacar son dos cuestiones esenciales de su teoría:

a) Que las sociedades modernas, cada vez más complejas en su organización y desarrollo, requieren de una

división de funciones para su constante progreso y, siendo así, ningún individuo estaría en condiciones de realizar todas ellas. Esta *especificidad funcional de los individuos* quedará sentada cuando, parafraseando a Kant, formula un imperativo categórico: «ponte en estado de llenar útilmente una función determinada». Este imperativo, congenito de la *solidaridad orgánica*, no debe interpretarse –según Durkheim– como una mutilación de la naturaleza del hombre. Por un lado, porque no conlleva su exclusión en la producción y usufructo de la cultura en general, y, por otro, porque no supone una concepción «economicista» de aquélla (que sí critica de los economistas clásicos). Al respecto, veamos un texto ilustrativo:

La regla que nos prescribe especializarnos queda limitada por la regla contraria. Nuestra conclusión no es que sea bueno llevar la especialización tan lejos como sea posible, sino tan lejos como sea necesario. Y en cuanto a lo que corresponde hacer entre estas dos necesidades antagónicas, se determina por la experiencia y no deberá calcularse *a priori*.¹⁶

Esta especificidad funcional es también válida en términos institucionales (y en ambos sentidos esta noción será retomada posteriormente por Talcott Parsons). De ahí que defina al Estado como «el órgano mismo del pensamiento social», con la principal función de elaborar *representaciones colectivas* que tengan valor para el conjunto social y que se distingan de otras, de la misma índole, por su mayor grado de conciencia y reflexión (teoría-práctica). Por ello, cuando el Estado de la sociedad democrática «piensa y se decide» no es que la sociedad sea la que piensa y se decide por él, sino que éste piensa y se decide por ella. Hay, en este sentido, una reminiscencia de la concepción hegeliana del Estado-Sujeto y, además, una contraposición a la del Estado-Instrumento, en la medida que Durkheim advierte que aquél no es «un simple instrumento de canalizaciones y concentraciones» de intereses y necesidades de determinados individuos o grupos. Es, más

bien, «el centro organizador de los grupos mismos». Bajo esta perspectiva, la cuestión del Estado en la sociedad democrática no debe ser considerada como una problemática de poder, sino de *racionalidad* y *funcionalidad*. De ahí que admita, en situaciones coyunturales o de crisis, que los ciudadanos y entidades de la sociedad civil asuman esta función estatal si los gobernantes no han sabido *elaborar* y *comunicar* los programas de acción requeridos para la estabilidad y desarrollo de la sociedad democrática.

b) Que el concomitante progreso científico y tecnológico genera un cúmulo cada vez mayor de conocimientos especializados; y ningún hombre está obligado a integrar y acreditar el dominio de todos ellos para realizarse como persona. No obstante, bajo una clara influencia aristotélica, Durkheim buscará, entre otras características del hombre (virtudes) y de la sociedad, el *justo medio*. Es verdad, reconoce, que las sociedades modernas (y democráticas) consideran cada vez más como un deber del individuo el desenvolvimiento de su inteligencia y la asimilación de las verdades científicas establecidas; hay determinados conocimientos que todos debemos poseer, en razón de que «cuanto más oscura es una conciencia, más refractaria es al cambio». Por ello afirma que la inteligencia, guiada por la ciencia, debe extenderse en el curso de la vida colectiva. No obstante, enuncia el siguiente recaudo:

Sólo que la ciencia que todo el mundo necesita así poseer no merece en modo alguno llamarse con este nombre. No, es la ciencia; cuando más, la parte común y la más general [...] [la ciencia]. No sólo comprende lo que es una vergüenza ignorar, sino lo que es posible saber.¹⁷

En términos deontológicos puede concluirse que no es obligatorio ser científico, *y es en este sentido que Durkheim afirma que la ciencia está fuera de la moral*.

Aquí también la argumentación del autor es aplicable al plano institucional. Durkheim diferencia entre «los estados de opinión» de los ciudadanos como colectivo, que de-

ben estar cada vez más fundados en conocimientos científicos –críticos y reflexivos– y los conocimientos específicos o *saberes técnicos*. Estos últimos, que también requieren de la crítica y la reflexión, son de competencia obligada para quienes se desempeñan como científicos, técnicos y/o funcionarios en un ámbito o campo determinado. La siguiente cita ejemplifica tal distinción:

Como los términos de colectivo y social con frecuencia se toman uno por otro, está uno inclinado a creer que la conciencia colectiva es toda la conciencia social, es decir, que se extiende tanto como la vida psíquica de la sociedad [...]. Las funciones judiciales, gubernamentales, científicas, industriales, en una palabra, todas las funciones especiales, son de orden psíquico, puesto que consisten en sistemas de representación y de acción; sin embargo, están, evidentemente, fuera de la conciencia común.¹⁸

Normalmente entonces, y utilizando la noción de normalidad en el sentido durkheimiano, es el Estado quien integra los conocimientos o saberes técnicos que permitan a la sociedad democrática su mejor desarrollo, elaborando para este fin la teoría-práctica (los programas de acción) que deben operar sus propios organismos subsidiarios (Administración estatal) o las diversas instituciones de la sociedad civil.

Sin embargo, aquí hay que distinguir entre una *especificidad funcional* que Durkheim otorga al Estado, en términos de elaborar y proponer los programas de acción sociales y la suposición equivocada de que dicha especificidad funcional sea *exclusiva* del mismo. Más aún, a semejanza de A. Gramsci, en partes de su obra se encuentran ideas tuyas que impiden concebir una distinción tajante entre las funciones de los agentes estatales y las de otros actores sociales. Así, por ejemplo, cuando en *La división del trabajo social* pone en tela de juicio ciertas clasificaciones hechas por los juristas respecto al derecho que, si bien son útiles para ciertos fines prácticos, no dan cuenta totalmente de la realidad tal como es:

La [clasificación] más extendida es la que divide el derecho público y derecho privado; el primero tiene por misión regular las relaciones entre el individuo y el Estado, el segundo, las de los individuos entre sí. Pero cuando se intenta encajar bien esos términos, la línea divisoria, que parecía tan clara a primera vista, se desvanece. Todo el derecho es privado en el sentido de que siempre y en todas partes se trata de individuos, que son los que actúan; pero, sobre todo, todo el derecho es público en el sentido de ser una función social, y de ser todos los individuos, aunque a título diverso, funcionarios de la sociedad. Las funciones maritales, paternas, etc., no están delimitadas ni organizadas de manera diferente a como están las funciones ministeriales y legislativas... ¿Qué es, por lo demás, el Estado? ¿Dónde comienza y dónde termina?¹⁹

Como vemos, al caracterizar a todos los ciudadanos como «funcionarios», no establece diferencias sustantivas entre las funciones de la sociedad civil, las funciones de la «sociedad política» (o sea las del complejo sociedad-Administración estatal), y las del Estado propiamente dicho. Durkheim, más que establecer una delimitación de exclusividad de funciones entre unos y otros, apunta el énfasis con que éstas se desempeñan, en uno y otro lado, desde el punto de vista técnico o de los saberes especializados. Locke y Rousseau, Comte y Stuart Mill, para no ir más lejos, desde posiciones encontradas, no dejaron de asignar preponderancia al conocimiento en la deliberación y orientación de la marcha de los asuntos político-sociales. En Locke, es uno de los sentidos de la formación del «gentilhombre»; en Rousseau, es un supuesto en el desarrollo discursivo de la Asamblea; en Comte es la legitimidad misma del poder político, mientras que en Stuart Mill permite establecer qué valores deben preferirse. Durkheim no escapa de esta tradición, pues bien puede ubicarse su génesis en Platón y Aristóteles. Pero como ninguno de aquellos autores, interrelaciona racionalidad y comunicación entre gobierno y sociedad civil en y para la democracia:

Cuanto más estrecha se hace *la comunicación* entre la conciencia gubernamental y el resto de la sociedad, más se extiende esta conciencia y comprende más cosas, mayor es el carácter democrático de la sociedad. La noción de democracia se encuentra, pues, definida por una extensión máxima de esta conciencia, y, por esto mismo, *se decide por esta comunicación*.²⁰

Esta racionalidad pragmática que veo en Durkheim se expresa también cuando, al igual que Dewey, no establece que sean determinados procedimientos los únicos que favorezcan la realización de la democracia. En otras palabras, creer que determinados medios —independientemente de las condiciones socio-históricas— son siempre los más apropiados, porque de esa manera se corre el riesgo de confundir medios con fines. Por ello es por lo que Durkheim admite la posibilidad de que en algún momento del desarrollo de la democracia las «designaciones necesarias para controlar los órganos políticos se hagan por sí mismas, bajo la presión de la opinión, sin que haya propiamente que hablar de consultas definidas».²¹ Tal posibilidad, indicativa de una opinión pública asentada en una conciencia racional y reflexiva, otorga a la sociedad civil una mayor preponderancia en la constitución misma de la legitimidad político-estatal.

3. La comunicación: representaciones colectivas y lenguaje compartido

La comunicación permea las consideraciones de Durkheim sobre la temática que nos ocupa especialmente en este capítulo. Para él, la comunicación entre gobernantes y gobernados, entre el Estado y el conjunto de la sociedad civil es un elemento esencial *en* y *para* la democracia. Es así que, alejándose de Aristóteles, invalida definir a ésta y a otras formas de gobierno según el número de los gobernantes. Un Estado es democrático en la medida que el conjunto social comparte la reflexión sobre los asuntos po-

líticos y existe una comunicación que favorece dialécticamente— el propio funcionamiento del órgano gubernamental (es en este sentido que admite que una monarquía puede ser democrática).

Cuando hice mención de las «antinomias durkheimianas», señalé que la reflexión, el espíritu crítico, la deliberación, constituyen caracteres democráticos contrapuestos a expresiones de irracionalidad tales como los hábitos no conocidos, los sentimientos oscuros, creencias, etc. De ahí que, para el autor, una mayor conciencia en los «estados de opinión» pública favorece el análisis de la realidad sienta las bases para el cambio y, lo que no deja de ser importante, evita caer en la manipulación o la demagogia. Este mayor estado de conciencia, que no es otra cosa que la extensión de la conciencia gubernamental, no debe ser interpretado como resultante de una relación lineal, mecánica, unilateral del Estado con respecto a la sociedad civil. Es cierto que Durkheim expresa que el Estado «piensa y decide» por la sociedad, pero debe de quedar claro que su pensamiento y su decisión no son ajenos a las necesidades y expectativas de ella, a las opiniones de los ciudadanos que generan una retroalimentación constante para la reflexión gubernamental. Ello le lleva a reivindicar *las asambleas deliberativas como órganos de reflexión y transformación social*. En la medida que el hombre expresa y responde a su naturaleza en el trabajo, las corporaciones económico-laborales (paritarias en su composición) constituyen ámbitos privilegiados de vinculación con el Estado, ante la imposibilidad práctica de que todos los individuos puedan mantener un diálogo directo con dicho organismo.

Ahora bien, tampoco debe entenderse que el Estado sólo obra con base a los «estados de opinión», sino que dispone de información técnica, especializada, que coadyuva a la elaboración de «representaciones nuevas, originales, que deben poner a la sociedad en condiciones de conducirse con más inteligencia». Puede afirmarse, entonces, que a través de las «comunicaciones bilaterales» se genera una mayor racionalidad para *la acción*, y en esta dialéctica radica la esencia de la democracia. Veamos cómo el lenguaje

pasa a ser un medio fundamental de la democracia y, también, configura la relación dialéctica antes descrita:

Pero puede ocurrir también que estas especies de compartimentos estancos que separan este medio particular [el Estado] del resto de la sociedad sean más permeables [...] que al menos una gran parte de los pasos, que se producen allí, se hagan a la luz; que *las palabras que se intercambian* se pronuncien como para ser entendidas por todos. Todo el mundo, entonces, puede tener conciencia de los problemas que se discuten, de las condiciones en que se plantean, de las razones al menos aparentes a que determinan las soluciones adoptadas. Así, las ideas, los sentimientos, las resoluciones que se elaboran en los órganos gubernamentales no permanecen encerradas en éste [...] [y] a medida que se libera, repercute en todo el país. Todo el mundo se encuentra participando de esta conciencia *sui generis*, todo el mundo se plantea los problemas discutidos por los gobernantes, [...] reflexiona sobre ellos o puede hacerlo. Luego, por un retorno natural, todas las reflexiones que así se producen, actúan a su vez sobre este pensamiento gubernamental, de donde emanan. Desde el momento en el cual el pueblo se plantea los mismos problemas que el Estado, el Estado para resolverlos ya no puede hacer abstracción de lo que piensa el pueblo.²²

Del párrafo anterior podemos extraer las siguientes apreciaciones: por un lado se advierte cómo hay un reflujo de la sociedad civil al Estado en términos de reflexión y racionalidad; donde más se expresa es en la «autoridad de la ley», que es tal no por quienes la dictan, sino por la propia sociedad civil, que le reconoce legitimidad en la medida que tal ley exprese adecuadamente «el estado de las cosas» al que pretende responder. Por otro, vemos que las comunicaciones bilaterales requieren de un lenguaje común, aunque no cerrado y definitivo, y ello remite a una, categoría fundamental de su teoría: la de «representaciones colectivas». Por último, vemos que *la transparencia* de los actos gubernamentales, recuperada por algunos pensadores contemporáneos, es ya en Durkheim una de las condiciones de la democracia.²³

Considerar las características del lenguaje en Durkheim conlleva una necesaria relación con otra categoría fundamental de su teoría: las «representaciones colectivas». Éstas «manifiestan cómo se reflexiona el grupo en sus relaciones con los objetos que lo afectan», o, dicho de otra manera, *cómo* se representa la sociedad a sí misma y a su entorno. Ahora bien, el *cómo* alude aquí tanto a la condición para su gestación como representación colectiva (y no estrictamente individual) y a su producción o producciones que origina como tal, por medio de las cuales se expresa y subsiste. Las representaciones colectivas, como su propia denominación lo indica, surgen *en* y *de* la interacción de una pluralidad de conciencias individuales (lo que constituye la conciencia común y colectiva); por esta razón presentan una exterioridad, una realidad independiente de cada individuo en particular. En tanto surgen *en* y *de* una intercomunicación social, hay representaciones colectivas de diversa índole: religiosa, moral, artística, científica, jurídica, política, económica y, por qué no, filosófica: subrayemos que las representaciones colectivas han sido definidas como formas de pensar, de reflexionar y de obrar. Asimismo, de índole lingüística (con mayor o menor grado de especificidad y/o particularidad lingüística según el ámbito social en que se generan). ¿Y mediante qué medios se *expresan* y son *comunicables* a las conciencias individuales? Pues mediante distintas formas de comunicación, con mayor o menor nivel de sistematicidad (el sistema educativo sería una de ellas), que producen y utilizan objetos materiales, imágenes, símbolos, movimientos, sonidos, palabras. De esta manera, para Durkheim *el lenguaje será tanto una representación colectiva como un medio para expresar y comunicar representaciones colectivas*:

[...] los conceptos son siempre comunes a una pluralidad de hombres. Se constituyen en virtud de unas palabras; pues bien, el vocabulario como la gramática de una lengua no son obra ni propiedad de ninguno en particular, son el producto de una elaboración colectiva y expresa la colectividad anónima que las usa. La noción de hombre o

de animal no es propia mía; es, en una medida muy amplia, común a mí y a todos los hombres que pertenecen al mismo grupo social. De este modo, al ser comunes, los conceptos son el instrumento por excelencia de todo comercio intelectual [...]. Evidentemente, cada uno de nosotros individualiza, al pensarlos, los conceptos que recibe de la comunidad y les imprime su sello personal [...].²⁴

Luego, agrega, el individuo tiene la facultad de elaborar conceptos, dado que ha aprendido del colectivo a formar, a coadyuvar en la construcción de ese tipo de representaciones, las que, una vez elaboradas u objetivizadas, adquieren exterioridad y —porque responden a normas o códigos que favorecen su universalización o colectivización— se tornan impersonales.²⁵

Puede advertirse que los planteamientos anteriores configuran importantes antecedentes de la concepción de «interacción simbólica» desarrollada, entre otros, por H.G. Gadamer y J. Habermas. Además, el texto citado anteriormente refiere el proceso de *interiorización-exteriorización* de las representaciones colectivas que fue recuperado por fenomenólogos tales como P. Berger y T. Luckman. Por su parte S. Luckes —en su exhaustiva obra ya citada— destaca que la tesis durkheimiana de que los conceptos son representaciones colectivas puede equipararse con la idea redescubierta posteriormente por Wittgenstein de que los conceptos operan en el interior de unas formas de vida social, acorde con determinadas reglas; aquella tesis sugiere que los conceptos deben ser observados en acción y como elementos de un sistema más amplio. Es también en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* donde configura la noción anticipatoria de que lo social es natural (planteada por Wittgenstein en su *Tractatus*), si bien de índole más compleja que otros elementos que constituyen lo natural. De lo que se sigue que las categorías, en tanto construcciones conceptuales sociales, siguen de cerca a la naturaleza (de las cosas) y se le aproximan cada vez más. Tal aproximación, como dijimos en páginas anteriores, es infinita o, si se prefiere, inacabable como tarea humana. En la medi-

da que los conocimientos están en constante construcción-reconstrucción (al igual que la moral) y que a cada fase del desarrollo social le corresponden determinadas formas de ser y de conciencia social (cercano a Marx en este sentido), puede reconocerse en Durkheim un relativismo y un historicismo (no mecánico o evolucionista). Pero éstos no son radicales o absolutos; por un lado, y en cuanto a su relativismo, porque en términos axiológicos establece en su propuesta moral determinados valores, y no cualesquiera, para la realización de la utopía: la humanidad toda configurada en democracia. Por otro lado, y en cuanto a su historicismo, porque como ya lo manifestáramos, el conocimiento no está determinado sólo por el objeto real, surge interactivamente entre éste y el sujeto por medio de su práctica. La determinación en todo caso es más o del *objeto de estudio* (en el caso del científico) que del *objeto real* y, aún así, ella no es definitiva, o sea, dogmática.

De nuestro análisis respecto a la comunicación podemos derivar algunas conclusiones. Si lo económico y lo político son elementos constitutivos de lo social, si son campo y expresión de las representaciones colectivas (formas de pensar y de actuar), si requieren de conceptualizaciones y prácticas y si éstas, en tanto producto humano, son históricas, *la democracia, mediante la racionalidad, la comunicación y la acción es una tarea inacabable*. Es desafío contemporáneo —individual y colectivo— y esperanzadora utopía. Cierro este capítulo con dos reflexiones de Durkheim:

Caminar hacia una meta precisa que sustituya a otra meta precisa significa ir hacia adelante de una forma interrumpida, sin estarse quieto jamás. No se trata, por consiguiente, de saber si debemos o no debemos caminar, sino de ver a qué paso hemos de hacerlo y de qué manera.²⁶

[...] no toda coacción es normal. Sólo merece este nombre aquella que corresponde a alguna superioridad social es decir, intelectual o moral. Pero la que ejerce un individuo sobre otro basándose únicamente en que es más fuer-

te o más rico, sobre todo si esta riqueza no expresa su valor social, es anormal y sólo puede mantenerse por la violencia.²⁷

NOTAS

1. E. Durkheim, *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit*, Buenos Aires, Schapire, 1966, p. 60. (En adelante LS.)

Ya Aristóteles, en su *Política*, señalaba que las leyes debidas a las costumbres tenían mayor autoridad que las escritas. Véase *Obras Completas - Política* (traduc. de Francisco Gallach Palés), tomo XI, Madrid, Espasa-Calpe, 1933, p. 126.

2. Sobre esta problemática pueden consultarse, entre otros, los trabajos de S. Giner, *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987; Victoria Camps, «Más allá de los fines y los medios: la pragmática de la política», *Rev. de Ciencias Sociales Sistema*, 70, enero (1986); Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Sígueme, 1985 (en especial parte III, cap. 7 y 8).

3. «Yo afirmaré que Durkheim todavía era un filósofo», sostiene Louis Dumont en sus *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Madrid, Alianza, 1987, p. 190.

4. Steven Lukes, en una exhaustiva obra, *Emile Durkheim. His life and work*, Madrid, CIS Siglo XXI, 1984, sostiene que Durkheim era un socialista apolítico e idealista, p. 320. Por su parte, Alvin Gouldner destaca coincidencias entre Marx y Durkheim; por ejemplo, que convergen en el concepto de «explotación» como factor de las inestabilidades políticas, en *For Sociology-Renewal and critique in sociology today*, Alianza, Madrid, 1979, Universidad, p. 362. L. Rodríguez Zúñiga, en el estudio preliminar de *De la division du travail social*, Madrid, Akal, 1982, apunta que Durkheim intentó producir la alternativa científica a los programas socialistas, p. XVII. (En adelante DTS.)

5. E. Durkheim, *DTS*, op. cit., p. 480.

6. L. Rodríguez Zúñiga, *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid, Akal, 1978, pp. 101 ss.

7. I. Kant es el primero en distinguir dos ámbitos de la razón; el de la razón pura (teórica), que requiere de categorías y relaciones causales para el conocimiento científico, y el de la razón práctica, que remite a la realidad social y moral. Por su parte, J. Habermas, siguiendo a Durkheim, distingue entre razón teórica, que se preocupa por los fundamentos y principios explícitos del conocimiento, y la razón práctica, que se sirve de éste para la transformación, o sea, la vía emancipativa.

8. E. Durkheim, *LS*, op. cit., p. 87.

9. Durkheim, en una posición similar a la de Weber, reconoce una subjetividad en el investigador, en la construcción de su marco conceptual

y de su objeto de estudio, en tanto asume opciones de índole teórico-metodológica.

10. E. Durkheim, *DTS*, op. cit., p. 41.

11. Es en *Les règles de la méthode sociologique*, Madrid, Akal, 1985, donde Durkheim establece este procedimiento y advierte que una carencia de definición de la democracia ha llevado a algunos a afirmar erróneamente que la democracia se encontraba por igual en los principios de la historia, cuando «la democracia primitiva y la de nuestros días, son cosas muy diferentes» (pp. 62-67). (En adelante RMS.)

12. E. Durkheim, «Pedagogie et sociologie», en *Educación como socialización*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 147 (subrayado nuestro). (En adelante ES.)

13. *RMS*, op. cit., p. 73.

14. *ES*, op. cit., p. 151.

15. E. Durkheim, «Pedagogía y sociología», en *ibíd.*, p. 137. Esta tesis se encuentra también en «Education», artículo incluido en la mencionada obra como «La educación: su naturaleza, su función», pp. 89-115.

16. E. Durkheim, *DTS*, op. cit., p. 52.

17. *Ibíd.*, p. 61.

18. *Ibíd.*, p. 95.

19. *Ibíd.*, p. 80. (Subrayado nuestro.) Aquí, como en otras partes de la concepción durkheimiana, encuentro semejanzas con A. Gramsci, tanto en la crítica a la distinción entre lo «público» y lo «privado», como en la noción de otorgar el mismo carácter cualitativo a las funciones o papeles paternos y legislativos. Por otra parte, y habida cuenta de la importante diferencia de enfoque respecto a las clases sociales, las nociones de teoría-práctica y de Estado en Durkheim, bien pueden vincularse a la noción de «intelectual orgánico» de Gramsci.

20. *LS*, op. cit., p. 82. Como pretendo sostener en este capítulo, la conciencia y la comunicación están íntimamente relacionadas con la acción en la idea durkheimiana de la democracia; de ahí que sostenga que ésta: «[...] es el régimen político más adecuado a nuestra concepción actual de individuo. El valor que le atribuimos a la personalidad individual hace que no queramos hacer de ésta un instrumento mecánico, que la autoridad social mueve desde fuera. Ésta no es ella misma sino en la medida en que es una *sociedad autónoma de acción*» (*Ibíd.*, p. 88). Aquí se asienta además mi interpretación sobre una implícita noción de «autodirigencia» en su visión de la sociedad democrática. (Subrayado nuestro.)

21. *Ibíd.*, p. 104.

22. *Ibíd.*, pp. 79-80 (subrayado nuestro).

23. Aunque merecería un estudio particular, no deja de llamar la atención otra similitud con Gramsci en cuanto a la relación «gobernantes-gobernados», «intelectuales-masa». Es verdad que en el filósofo y político italiano hay una connotación distinta, en tanto el intelectual es «orgánico» a una clase social; mientras que en Durkheim los intelectuales —que igualmente caracteriza como «educadores»— son *orgánicos* en tanto ejercen una función. Pero recuérdese, también, que planteaba la necesidad de

que patrones y obreros tuvieran representaciones paritarias en los consejos de organización y ejecución de las actividades productivas, así como en sus relaciones con el órgano estatal.

24. *ES, op. cit.*, p. 40.

25. En tanto que producto de los hombres, las representaciones colectivas son históricas y susceptibles de reconversión o sustitución; en tanto se generan en todos los grupos sociales (sea en el sentido de sociedades o de agrupamientos al interior de una sociedad) son diversas y su universalidad es variable, según el tipo de representación. Por ejemplo, las científicas son más universales que las folklóricas, las religiosas, las costumbristas.

26. E. Durkheim, «La educación moral», en *ES, op. cit.*, p. 211.

27. *RMS. op. cit.*, p. 131.

CAPÍTULO IV

HACIA UNA DEMOCRACIA SIN REPOSO

La verdadera idea de democracia, la significación de la democracia, debe ser continuamente reexplorada; debe ser continuamente descubierta y redescubierta, rehecha y reorganizada; y las instituciones políticas, económicas y sociales en las que se halla encarnada tienen que ser rehechas y reorganizadas para hacer frente a los cambios que tiene lugar en el desarrollo de nuevas necesidades y nuevos recursos para satisfacer esas necesidades.

J. DEWEY

John Dewey (1859-1952) es, junto con Charles Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) y George Mead (1863-1931) un representante destacado del pragmatismo. Esta corriente filosófica, surgida hacia la segunda mitad del siglo XIX en centros intelectuales y universitarios de Estados Unidos, contribuye significativamente en este siglo al desarrollo disciplinario de la filosofía e incide en diversos campos del conocimiento: la antropología cultural, la psicología social, la sociología, la política y la pedagogía. De los filósofos citados, es Dewey quien con mayor atención analizará los vínculos entre la moral, la educación y la democracia. Su manera de definir a esta última como «un principio educativo» y una «moral», refleja la estrecha relación que establece entre las mismas.

1. Contexto socio-histórico y caracteres del pensamiento pragmático (notas introductorias)

Varios autores han expuesto los elementos socio-culturales que configuran el contexto del pensamiento pragma-

tico.¹ Hago a continuación una reseña de los mismos, agregándoles, en relación con ellos, algunos de los caracteres distintivos de dicho pensamiento y que presento a título de notas introductorias a la filosofía política deweyniana:

a) La movilidad de las fronteras estadounidenses y la consecuente colonización de territorios durante el s. XIX, que obligó a los hombres puestos en esa empresa a emplear todos sus conocimientos y aptitudes para la superación de las difíciles condiciones de vida. *Esos conocimientos y aptitudes, en tanto medios o instrumentos de adaptación activa, estaban vital e íntimamente ligados a las consecuencias, generalmente rápidas y decisivas, que acarrearban en un medio hostil e inhóspito. El control y la transformación de ese entorno estuvo en buena medida alentado por una fe en la experiencia humana como vía para el cambio.*

b) *La ductilidad de la organización social, que caracterizó dicho proceso, desapegada de los tradicionalismos feudales y de sus rígidas separaciones estamentales. Esta permeabilidad de la organización social permitió una recreación institucional acorde con las necesidades sociales. Al mismo tiempo, favorece una visión instrumental de las leyes, la administración y la política gubernamentales.*

c) Tanto la colonización como la institucionalización, con esas características, iban unidas con una *estratificación social flexible, que valoraba más al hombre por su capacidad teórico-práctica que por sus orígenes familiares. La autoridad y el reconocimiento sociales estaban basados en sus acciones, en los hechos y en las consecuencias, útiles o no, que originaban.*

d) En este proceso social, además, *se relativizaron, en cuanto a su importancia y su vigencia, los principios y prácticas de la herencia histórica. No hubo, pues, categorías y ritos consagrados. De ahí que el pragmatismo se caracterice por su preocupación sobre los problemas que confrontan los hombres en su actualidad, antes que por producir «racionalizaciones» de los pensamientos y modos de vida heredados.*

e) La elección, no sin luchas y esfuerzos, de una forma de vida democrática. *La democracia, concebida por Dewey como una forma de vida y un principio educativo, se articula a la necesaria utilización de la ciencia y la tecnología para transformar el medio natural-social, a efectos de hacerlo más grato para la existencia y realización de todos los individuos. En este sentido, el pragmatismo establece una estrecha relación entre los valores y fines de la democracia y las actitudes y métodos del trabajo científico. Los caracteres apuntados indican por qué el pragmatismo desestima una separación rígida entre los juicios de valor y los juicios de hecho o de realidad.*

f) Un último ingrediente socio-histórico concurre particularmente a configurar el carácter del pragmatismo de Dewey: las condiciones en que se desarrolla el sistema capitalista en este siglo y sus fuertes repercusiones sociales y políticas. Las consecuencias del desarrollo de dicho sistema en las sociedades modernas e industriales, especialmente a partir de la crisis de 1930, habían acrecentado la *trágica y congénita escisión del liberalismo entre los fines y los medios, los discursos y las prácticas. La democracia debía ser reinventada; este era, sin duda, un cometido moral.*²

Según Wrigth Mills, el abordamiento sistemático de las cuestiones socio-políticas por parte de Dewey se inicia en los años veinte del presente siglo y recrudece en las dos siguientes décadas; criterio que comparten otros autores y que es fácil de constatar por medio de una revisión de su producción bibliográfica.³ Como filósofo social, y en cuanto a su objeto de estudio, puede decirse que Dewey fue un pensador más afortunado que sus pares filosóficos y que el propio Durkheim. Su larga vida, montada entre dos siglos, le permite ser testigo de importantes acontecimientos históricos y de los efectos revulsivos que originan en diversas sociedades, en sus creencias y en sus prácticas: la primera guerra mundial, el triunfo y consolidación de la Revolución bolchevique, el surgimiento y apogeo del nacionalsocialismo, la Gran Depresión y el posterior protagonismo estadounidense como potencia capitalista mundial, la segunda gran guerra de este siglo y el desencanto modernis-

ta por la ciencia, que crece con los hongos radiactivos de las bombas atómicas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki y, por último, subyacente como problema en todo ese lapso, los desafíos que enfrenta la democracia en la posguerra. Son éstos hitos descollantes que orientan buena parte de sus análisis relativos a la democracia. Las sucesivas crisis, en sus diversas manifestaciones (económicas, políticas, sociales, esto es, morales), demandan para él un replanteamiento del quehacer filosófico.

Dewey solía apelar al léxico del teatro para sus argumentaciones. Así, por ejemplo, cuando expone el «drama» en tres actos de la filosofía social y política en relación con los enfoques predominantes sobre la naturaleza humana; también, al subrayar la «tragedia» en que se debate el hombre por su continuo desencantamiento de las instituciones que crea para su seguridad y, al mismo tiempo, para su libertad; o al referirse a la «teatralización» que supone o conlleva una posible elección para la acción, en sus fines, medios y consecuencias, ante un «alter ego» interiorizado o externo. Y de sus análisis críticos y propositivos, en su teoría *de* y *para* la democracia, puedo decir que concibe a ésta como un drama continuo: con principios, medios, intermedios y *finales abiertos*. Con ese tipo de *finales* que suelen brindarnos algunas obras (literarias, cinematográficas, teatrales), las que, además de una cierta angustia porque no nos brindan, un *fin cerrado*, nos arrojan la responsabilidad de prolongar la trama y la acción. Esta interpretación debe agregar algo imprescindible: en el drama de la democracia, *todos somos actores*. Al igual que en la vida cotidiana, somos artistas de «hecho» y de «derecho». Bajo esta perspectiva, para Dewey, el quehacer filosófico abarca el análisis crítico del argumento, de la escenificación o contexto, de los actores sociales, de sus interrelaciones (en cuanto a memoria e inventiva respecto del argumento) y de sus consecuencias. Además, sólo sugiere las posibles líneas de ese *fin* burlón, pues no es más que un *continúa*. Así considero su propio quehacer, ya que a partir de la crítica persigue ofrecer hipótesis generales y argumentaciones que contribuyan, en sentido y estilo, a la

prosecución de la democracia con inteligencia y pasión. Su filosofía social y política es un *análisis pragmático* del drama de la democracia que persigue un *cometido moral*.⁴

2. La filosofía social deweyniana (la democracia como su objeto, la crisis como contexto y la crítica como método)

Si la crisis del liberalismo ya estaba ínsita en el pensamiento filosófico-social del siglo XIX, cuyos emergentes antinómicos bien pueden ser A. Comte y K. Marx, Dewey se acopla al ánimo de dicho pensamiento y lo prolonga en el siglo XX por medio de sus análisis sobre el estado de la democracia liberal en las sociedades modernas. En Durkheim, hemos visto, un mismo propósito encuentra su foco de atención en las sociedades europeas, mientras que para el filósofo americano su centro de mira estará dirigido a la sociedad estadounidense.⁵

La «falsación» a la que expone los supuestos o principios del optimismo modernista de los siglos inmediatos precedentes del actual, confrontándolos con las diversas expresiones de la crisis que antes reseñamos, indica la pérdida de credibilidad de dichos principios. Su escasa o nula capacidad explicativa y normativa demanda una reconstrucción de la filosofía, contemporánea y solidaria con la reconstrucción de la democracia. Es en una de sus últimas obras, *The problems of men* (1946), que incluye también algunos de sus artículos publicados durante la década de los treinta, donde el autor reseña esos supuestos o principios modernistas y los confronta con los hechos empírico-históricos.⁶ Ellos son:

a) El supuesto de que la expansión del comercio y las comunicaciones, a raíz del desarrollo industrial, científico y tecnológico, superaría el extrañamiento y la hostilidad entre los pueblos. En virtud de este supuesto se vaticina un estado de interdependencia y cooperación que conduciría a una paz duradera. Sin embargo, expone Dewey, esa interdependencia multiplica en este siglo «los puntos de

fricción y de conflicto»: las dos guerras mundiales y el armamentismo son pruebas contundentes de esta afirmación.

b) El supuesto de que el aumento sostenido de la productividad, por los efectos del desarrollo industrial, elevaría el nivel de vida de todos los individuos. La crisis del 30 termina por abatir el ya tambaleante supuesto.

c) El principio de que la racionalidad y la libertad se hallan indisolublemente ligadas. El desarrollo del conocimiento científico y su difusión permitió albergar fundadas esperanzas de que «las instituciones democráticas y el gobierno popular» se extenderían a todos los países, consolidando los principios de libertad e igualdad. Para Dewey la racionalidad, según como se la entendiera, podía muy bien originar gobiernos despóticos e imperialistas: el nazismo era, en este sentido, un buen ejemplo. Además, como veremos luego, la libertad individual como principio formal originó consecuencias concretas (materiales y culturales) que perjudicaron no sólo el principio de la igualdad sino también las libertades de muchos individuos. Bajo su perspectiva de análisis, ni el capitalismo ni el comunismo ofrecen, en los hechos, una resolución satisfactoria de la problemática.

d) El principio de que el desarrollo «natural» de los hombres y de sus interrelaciones, sin ingerencia «artificial» del Estado, permitiría, mediante el desarrollo del conocimiento ilustrado, la paulatina decadencia del poder político estatal. Dejando de lado las experiencias de sistemas socio-políticos apuntados en el rubro anterior, Dewey toma como referencia directa las propuestas del «New Deal» y del «Wellfare State» de su entorno social más próximo para desestimar este postulado.

e) Por último, subyacente a casi todos los supuestos precedentes, el principio «que los fines más deseables debían alcanzarse mediante un complejo de fuerzas, a las que, en conjunto, se daba el nombre de "Naturaleza"». En la práctica dicho principio otorga confianza irrestricta a la «Ley Natural» y, a la vez, mengua la intervención inteligente y responsable de los hombres en la formulación y alcance de dichos fines. En todo caso, sucesivas crisis ín-

validaron el principio en cuestión. Para Dewey, éstos y otros supuestos que iremos recuperando de su análisis crítico requieren, como dije, su reformulación o sustitución por otros que den cuenta de las condiciones y posibilidades reales para reconstruir la democracia.

Más que un juicio retrospectivo sobre los sistemas filosófico-sociales que generaron tales creencias y principios en siglos anteriores, le importa, esencialmente, hacer evidentes *sus desajustes* respecto de los caracteres «espacio-temporales»⁷ que presentan los procesos sociales.

Tempranamente, en el siglo XX, Weber denuncia el pesado destino del hombre en la sociedad moderna, aprisionado por una despersonalizada eficiencia organizacional técnico-burocrática. Dewey, en ese espíritu, junto con su insistente llamado para considerar a la democracia como una forma de vida integral, esencialmente moral, alerta sobre las trágicas consecuencias de una *democracia enjaulada* en preceptos teóricos. Esa «teoría del enjaulamiento»⁸ origina que, muchas veces, dichos preceptos estén ajenos (o enajenados) de los medios y procedimientos utilizados para una supuesta realización de aquéllos.

El divorcio entre la teoría y la práctica, los fines y los medios, los juicios de valor y los juicios de hecho, la moral y la ciencia, el individuo y la sociedad, la libertad individual y la planificación, gestión y control sociales, la razón y la fe, constituyen, en opinión de Dewey, algunos de los tantos dualismos que fragmentan a los hombres en la vida cotidiana. Este señalamiento, que también calibra sus críticas a los dualismos filosóficos, interesa aquí especialmente en términos socio-políticos, ya que está dirigido a develar los «efectos perversos» de una democracia anquilosada en sus principios y en sus prácticas. La democracia, encerrada en los viejos cánones del liberalismo económico y social, marcadamente generales y ambiguos como para proporcionar sentido a su proceso en *sociedades complejas*, puede muy calificarse como una democracia *reducida y residual*. Reeducida porque ella se restringe a ciertos valores de significación equívoca y al formalismo ritual de unas pocas prácticas en el ámbito político. Ideas y procedimien-

tos que en un cierto contexto socio-histórico contribuyen a la emancipación, en este siglo concurren más bien a favorecer la dominación. Y es también una democracia residual, porque el peso de la «tradición» democrática obstaculizaba un análisis crítico de esos principios y esas prácticas, a la luz de las nuevas condiciones y necesidades que se presentan en su desarrollo. Recuperando a Jefferson, sostiene que la democracia es un *experimento*: su diagnóstico sobre ella le hace afirmar la necesidad de promover cambios sustantivos y procedimentales para su más completa y efectiva realización.

Dewey no desestimó, por cierto., como ámbito y como actividad propios de la filosofía, las cuestiones epistemológicas. Desde Peirce, y especialmente con él, el pragmatismo se aboca al tratamiento de tales cuestiones. Sin embargo Dewey, en su filosofía social y política, hace hincapié en la pertinencia de producir un *giro copernicano* en el quehacer filosófico, para superar el característico de anteriores sistemas: pasar de los problemas del conocimiento al conocimiento de los problemas. Pretende, así, una mayor atención y dedicación de dicho quehacer a los problemas concretos de los hombres en los diversos campos de su actividad humana.⁹ La reconversión de la filosofía, de la ética y de las ciencias constituye un requisito y un medio para ese análisis pragmático y ese cometido moral que caracteriza a su teoría *de y para* la democracia.¹⁰

Dewey fue durante toda su vida un liberal declarado.¹¹ Sin embargo, buscó siempre mediante la crítica cuestionar los caracteres modélicos que configuran la democracia liberal de viejo cuño. De ahí, que, asentado en sus críticas de la misma, bregue por un «liberalismo radical» para, al mismo tiempo, radicalizar la democracia. Esta «impronta», reconocida y recuperada por Habermas¹² y por Dworkin¹³ entre otros, se expresa en él tanto en los aspectos axiológicos como procedimentales: sea en sus análisis de una democracia sustentada por un liberalismo reducido y residual, sea en sus propuestas para un liberalismo radical. Que debía ser radical, en cuanto que inteligente, para *cam-biar* un sistema socio-económico y cultural antes que para

remediar las «malas consecuencias de un pseudo-liberalismo» y de su *democracia enjaulada*.

Desde su concepción, la democracia es bastante más que un sistema político; es, ante todo, una forma de vida y un principio educativo. En suma, una moral. *El quehacer filosófico* tal como lo entiende y delinea en otra de sus clásicas obras, *La reconstrucción de la filosofía*, implica dedicarse al análisis de la crisis, de sus causas, de sus problemas, de sus interrogantes y de las condiciones que pueden favorecer la superación de dicha crisis. Y entonces, y siempre, entenderlo como un actitud vigilante y una actividad creativa, suministradora de hipótesis y programas generales propositivos para la acción en el proceso democrático.¹⁴ Para Dewey, por ello, según nuestra interpretación, tanto la filosofía como la ética tienen que reconvertirse en *teorías-prácticas*, con ese sentido durkheimiano que expusimos en capítulos anteriores. El vínculo entre los pensamientos de estos autores adquiere una mayor afinidad si se recuerda que Dewey consideró a la filosofía de la educación como un ámbito esencial y privilegiado del quehacer filosófico.¹⁵

La crisis de su entorno y de su época le hizo sospechar de una «forma de vida americana» (en sentido estricto, estadounidense) como ejemplo de lo que debe ser una sociedad moderna y democrática. Sin saberlo, quizá, se adelantaba así, descalificándolo, al intento de T. Parsons de atribuir a los Estados Unidos la expresión arquetípica de este tipo de sociedad.¹⁶ En los primeros años de la última, posguerra, sus interrogantes, casi siempre con efectos revulsivos en situaciones y creencias «dadas», alertan sobre los perjuicios que ocasiona concebir a la democracia como herencia que deja una especie de «renta de la que se puede vivir»:

Hemos sido hace poco testigos de las actividades de una coalición armada de naciones democráticas, formada para oponerse y resistir el avance de los estados fascistas, totalitarios y autoritarios. No voy a discutir este hecho, pero deseo hacer algunas preguntas. ¿Qué queremos decir

cuando suponemos que nosotros, en común con otras naciones, somos realmente democráticos, que ya hemos realizado hasta tal punto los fines y propósitos de la democracia, que lo que nos queda por hacer es enfrentar y resistir las invasiones de los Estados no democráticos? Por desgracia hemos conocido la reciente intolerancia racial de Alemania e Italia. ¿Estamos enteramente libres de esa intolerancia racial, hasta el punto de poder jactarnos de haber alcanzado la democracia completa? El tratamiento que damos a los negros, el antisemitismo, la seria oposición creciente a los inmigrantes extranjeros dentro de nuestros confines, constituyen a mi juicio una respuesta suficiente para estas preguntas.¹⁷

Casi medio siglo después de estos interrogantes deweynianos, el propio Partido Demócrata de su país, se convulsionó ante la posibilidad de que uno de sus precandidatos (moreno él) alcanzara, en elecciones internas, un suficiente número de delegados como para ser el candidato del partido en las últimas elecciones presidenciales. La paradoja es suficientemente significativa como para abundar más en este hecho.

La actualidad del pensamiento deweyniano y el valor de sus aportaciones, que entre otros R. Rorty ha destacado,¹⁸ es innegable. Por un lado, porque *centró en la democracia el objeto de su filosofía social*. Por otro, porque *estableció la necesidad de realizar los análisis y proposiciones sobre ella desde una doble dimensión: sustantiva y procedimental*. Cabe decir que Dewey desconfiaba tanto de los *reduccionismos idealistas* como de los *formalismos procedimentales*. En cuanto a la dimensión sustantiva, sin soslayar las dificultades que presenta el tratamiento de los valores, encuentra que ésta es de suma importancia para la democracia; cuestión que queda sintetizada en la siguiente reflexión suya:

Ni siquiera tenemos todavía *un vocabulario común* y aceptado para exponer *el orden de los valores morales comprendidos en la realización de la democracia*.¹⁹

El consenso básico, que supone *una familiaridad* con el significado de estos valores y de sus sentidos en una diversidad de prácticas, constituye una de las condiciones básicas a satisfacer para reemprender la empresa democrática. Es mediante dicha *familiaridad* teórico-práctica con los valores (también considerada por William James), que en su *Libertad y cultura* establece la diferencia cualitativa entre asociación y comunidad. La primera de éstas alude, para él, a los elementos físico-naturales que requiere una comunidad para existir. Pero ésta agrega «la función de comunicación», en la que se comparten «las emociones e ideas» que concurren a «la calidad íntima y directa de los intereses y actividades del grupo comunal». Ahora bien, el consenso es una condición necesaria, pero no suficiente para la democracia; por eso advierte que:

El ideal humano es ciertamente comprensivo. Como punto de vista desde el cual se pueden observar las condiciones existentes y juzgar la dirección que debe tomar el cambio, no puede ser demasiado inclusivo. Pero el problema de producir el cambio requiere *infinita atención a los medios* y éstos sólo pueden determinarse mediante análisis precisos de las condiciones de cada problema a medida que se presenta.²⁰

En cuanto a la perspectiva procedimental y en relación con la anterior, él plantea sus recaudos ante aquellos enfoques unilaterales que, en virtud de la complejidad de los problemas que presentan los valores, optan por radicar en determinados procedimientos los requisitos suficientes para *normar las interacciones sociales*, es decir, *humanas*. Este cuidado por prescindir de lo «subjetivo» esconde otra de las falacias del dualismo; negar o prescindir de la existencia de los móviles y preferencias humanas en las interacciones sociales y, consecuentemente, deducir que la sustantividad y normatividad de esas interacciones *debe ser* objetiva, o sea, procedimental.

La cuestión considero que reviste especial importancia para la comprensión de su filosofía social. Algunos inter-

pretes del pragmatismo deweyniano, por ejemplo K.O. Apel y C.W. Mills, encuentran en éste la exclusiva expresión de la «racionalidad instrumental» y la homologan a la «racionalidad pragmática». Como se verá en detalle más adelante, Dewey integra en esta última, además, *caracteres empáticos*. Por ahora y en relación con nuestro interés inmediato, conviene que señalemos su cuidado de considerar, en sus análisis y propuestas, ambas dimensiones. Un párrafo de su obra nos da cuenta del mismo:

Una de las razones que se dan para eliminar los valores como valores, de todo contacto con el juicio fundado, es su pretendida naturaleza «subjetiva». Ningún estudioso de la filosofía necesita que le expliquen la importancia que ha tenido en la filosofía moderna el dualismo de lo subjetivo y lo objetivo [...] mantener esta separación cuando el progreso actual de la ciencia ha *demostrado* que el hombre es una parte del mundo y no algo que está por encima o frente a él, es una de las principales rémoras en el camino hacia la discusión inteligente de todas las cuestiones sociales. Una franca aceptación en filosofía de que no existen en el presente fundamentos para mantener una separación fija de los hechos en subjetivos y objetivos, es requisito previo si la filosofía desea tener alguna función en el fomento de la investigación sociológica.²¹

Esta prevención sobre el dualismo «subjetivo-objetivo» se articula en múltiples direcciones en su teoría de y para la democracia. Si toda sociedad humana, y especialmente las democráticas, requieren compartir y practicar una comunidad de valores, el problema *no* es sólo de índole ética sino también científica. Al igual que Durkheim, sostiene que el conocimiento científico concurre tanto en apoyo de la ética descriptiva como normativa y, al mismo tiempo, en tanto expresión cultural, influye en la indagación y elección de los fines y los medios que suponen las acciones humanas. Así como destaca que las cuestiones ético-morales requieren de las ciencias, así también plantea la necesidad de «humanizar la ciencia». En este sentido todas las instituciones para Dewey son educativas, en la me-

didada que intervienen para la configuración teórico-práctica de ese complejo axiológico.²²

Sin embargo, junto con las reservas apuntadas, Dewey no deja de reconocer *la importancia de los medios*. Los recursos y procedimientos que se adoptan y se expresan en las interacciones de los hombres con su entorno natural-social, determinan los caracteres y el alcance con que se realizan los fines en esas interacciones.

{...} debemos saber que la dependencia de los fines en los medios es tal, que el único resultado «final» es el que se obtiene hoy, mañana y día tras día, en la sucesión de años y generaciones. Sólo así podemos estar seguros de hacer frente a nuestros problemas en detalle, uno a uno, a medida que se presentan, con todos los recursos proporcionados por la inteligencia obrando en acción cooperativa. Al final, como al principio, el método democrático es tan fundamentalmente sencillo y tan inmensamente difícil como lo es la enérgica, incansable e incesante creación de un camino interminable por el que podamos ir juntos.²³

Recapitulando, puede decirse que la reconstrucción de la democracia implica para la filosofía su propia reconstrucción. Las complejas condiciones de las sociedades modernas obliga, dice Dewey, a «prestar considerable atención crítica» a dichas condiciones; muy distintas a las que habían respondido los anteriores sistemas filosóficos. La pérdida de actualidad de éstos, que alcanza a muchos de los supuestos del «viejo liberalismo», indica la necesidad de *resignificar* el concepto de la democracia en sus aspectos sustantivos y procedimentales. A tales fines, y fiel al pensamiento pragmático, se plantea el examen de los principios axiológicos del liberalismo, así como de las consecuencias que deparan sus formas de institucionalización y de práctica. De sus análisis, que expondré en el siguiente punto, concluye que el «viejo liberalismo» adolece de males congénitos: por un lado, *una escisión originaria* en sus fines y en sus medios;²⁴ por el otro, un desconocimiento de la *realidad histórica* y su concomitante ignorancia o desinterés por las condi-

ciones y necesidades cambiantes de los hombres, en sus relaciones entre sí y con la naturaleza.

3. El análisis pragmático del viejo liberalismo (crítica de una democracia reducida y residual)

Para la elaboración de su propuesta, humanista y radical, analiza los orígenes doctrinarios –en sentido axiológico– que constituyen ese vasto y complejo movimiento que denomina «viejo liberalismo».²⁵ Éste surge en Inglaterra «como movimiento consciente y militante de *dos corrientes principales* de pensamiento y acción. Una de ellas, humanitaria y filantrópica, integra aportaciones de:

- a) las ideas y acciones de grupos filantrópicos hacia fines del siglo XVIII;
- b) la concepción rousseauiana, con sus importantes influencias en la política y la literatura;
- c) las luchas del movimiento religioso de Wentley contra la esclavitud y las condiciones de explotación que origina la naciente Revolución industrial.

Todas estas aportaciones tienen en común *la revalorización del hombre*, de sus sentimientos, de sus necesidades y de sus derechos inalienables. La segunda gran corriente se desarrolla en los procesos que origina la revolución mencionada y Adam Smith es uno de sus más cabales exponentes. Mediante su obra, encuentran fundamento las denuncias contra las restricciones jurídico-estatales que entorpecen el libre ejercicio de las libertades individuales en la industria y el comercio. Esta segunda corriente, que recupera buena parte del ideario de la revolución Whig de fines del siglo XVII, traslada el «naturalismo» antropológico que caracteriza a algunos afluentes de la primera al ámbito económico. De este modo, y apoyándose en supuestos epistemológicos de las ciencias físico-naturales, deriva que las leyes que rigen ese ámbito son tan «naturales» como las propias de la naturaleza. En virtud de dicha homologa-

ción, se sigue que los intentos estatales de intervenir en la dinámica económica son artificiosos y subvierten su carácter natural. El *laissez faire* será la expresión arquetípica de esta corriente. Pese a compartir con la primera tendencia una preocupación por las libertades y derechos, *su individualismo a ultranza*, con mayor vigencia en las actividades económicas, alimentan prácticas y originan consecuencias bastante disímiles de las que cabe esperar de la aplicación de ese conjunto de ideales libertarios. De hecho, destaca Dewey, ambas corrientes nunca llegaron a una consustanciación plena, originando esa *escisión axiológica y procedimental* que agobia los procesos democráticos en las sociedades modernas.

La escisión apuntada encuentra su mejor representante en Jeremías Bentham. En Bentham, su principio fundamental de la mayor felicidad para el mayor número, que en definitiva descansa en las tesis de la tendencia humanitaria y filantrópica, debe realizarse por medio del *laissez faire*. Si bien él participa activamente para modificar principios y prácticas gubernamentales, cuyo insatisfactorio funcionamiento obstaculiza el bienestar general, Bentham descarta que las instituciones estatales tengan que intervenir activamente en la consecución de ese fin. Aquí puede encontrarse una de las maneras en que se manifiesta la escisión apuntada; en este caso, referida al papel de las instituciones estatales. Los partidarios de la primera corriente conciben en general que el Estado y sus instituciones pueden ser *medios activos* para hacer viable el principio del mayor bienestar para el mayor número. En tanto que para los segundos, una vez hechos los ajustes correspondientes para reducir las jurisdicciones estatales en el libre juego de la iniciativa y competitividad individuales, el Estado poco o nada tiene que hacer para que se alcance dicho bienestar. Esta especie de optimismo «naturalista» se articula también en el siglo XIX con una indiscriminada confianza en la ciencia y en la técnica, creyéndolos factores *per se* autosuficientes para garantizar la paz y el progreso. En cambio Rousseau, por ejemplo, siempre manifestó sus reservas respecto de los posibles be-

neficios que pudiera deparar al hombre esa concepción de progreso.

En su análisis, Dewey también observa diferencias cualitativas entre ambas corrientes en cuanto a sus concepciones teórico-prácticas de la libertad. Los partidarios de la tendencia humanitaria y filantrópica tienen, a su juicio, un concepto más amplio y más dúctil de las libertades individuales: más amplio, en el sentido de que las libertades deben corresponder y expresarse en diversos ámbitos de la actividad humana. Más dúctil, en virtud de que las instituciones sociales pueden restringir algunas formas de ejercicio de dichas libertades si, de esa manera, se garantizan mejores condiciones para el bienestar y la seguridad del conjunto de individuos. Condiciones indispensables, reconocerá luego Dewey, para un efectivo ejercicio de la libertad. En cambio, los partidarios de la segunda corriente ponen mucho mayor énfasis en las libertades directamente vinculadas con las actividades económicas y, por el contexto socio-histórico en que se manifestaron, juzgan incompatible el libre ejercicio de las mismas y la concurrencia estatal. Si bien es cierto que integran a su concepción genérica de libertad un conjunto de derechos no estrictamente vinculados a su preocupación esencial, tales como libertad de pensamiento, de culto, etc., éstas son, en buena medida, complementarias y subsidiarias de dicha preocupación. Así, por ejemplo, la libertad de pensamiento y de indagación favorecerán el desarrollo del conocimiento científico y tecnológico, indispensable para las actividades industriales y comerciales. Son precisamente los empresarios de estas actividades quienes lideran social y políticamente ese movimiento; y las consecuencias del ejercicio de sus libertades individuales son, para Dewey, evidentes: un creciente poderío económico y socio-cultural concentrado en pocas manos, *que reduce en forma creciente el bienestar y las libertades del mayor número de individuos*. Parafraseando a Alexander Hamilton, contemporáneo de Jefferson y secretario de Washington, nuestro autor señala que «los que controlan la subsistencia de un hombre, controlan su voluntad». Encontramos aquí otra de sus coincidencias con Durkheim; esta *dependencia ilegíti-*

ma había recrudecido para Dewey en el último siglo y es oportuno exponer su pensamiento:

[...] ahora nos encontramos frente a condiciones económicas, provocadas por el cambio rápido de la industria y las finanzas, en las cuales millones de personas poseen un control mínimo sobre las condiciones de su propia subsistencia. Es este un problema que requerirá consideración pública y privada, pero es más profundo todavía: es el problema del porvenir de la democracia, de cómo puede asegurarse la democracia política cuando existen grandes sectores de la población que se hallan en la inseguridad económica y que dependen económicamente, si no directamente, de la voluntad de otros, al menos de las condiciones en que operan los sectores de la sociedad que proporcionan el empleo.²⁶

También, con ironía, destaca la paradoja de que quienes detentan este poderío son renuentes a todo intento de «regimentación» estatal de las actividades económicas y, al mismo tiempo, son partidarios de una regimentación de las actividades intelectuales y culturales en general, cuando éstas pueden atentar contra sus intereses.²⁷ En otras palabras, el ejercicio de libertades individuales tales como las de expresión e indagación, constitutivas del bien común, quedan condicionadas por los intereses y bienes particulares de unos pocos, que éstos legitiman mediante las propias libertades individuales que coartan a los demás. Para él ese viejo liberalismo, al mismo tiempo que profesa su devoción al principio de «la libertad del individuo», emprende la justificación o legitimación de una nueva concentración de poder: el poder económico acaparado por el capitalismo industrial y financiero.²⁸ Como veremos en el punto 4 de este mismo capítulo, el problema adquiere mayor significación si se tiene en cuenta que para el autor, al igual que para Durkheim, *la libertad* no es una cosa «abstracta y metafísica» sino que supone y demanda la libertad «de hecho». El «trágico colapso» de la democracia, señala, en la línea de pensamiento de filósofos actuales como Dworkin y Macpherson, débese al hecho de que:

[...] la identificación de la libertad con el máximo de acción individual, no contenida por frenos, en la esfera económica, bajo las instituciones del capitalismo financiero, resulta tan fatal para la realización de la libertad para todos como lo es para la realización de la igualdad. Destruye la libertad de muchos, justamente porque destruye la igualdad de posibilidades propiamente dicha.²⁹

La tesis de Dewey es que la variación de las condiciones en que se originaron y significaron los principios de las libertades individuales, demanda *una nueva delimitación de derechos y deberes*.²⁰ Como puede apreciarse, según su análisis, *la escisión del viejo liberalismo presenta su más agudo carácter en su propia matriz axiológica: las libertades individuales*. No en vano para salvar esta especie de esquizofrenia tanto discursiva como práctica, sostiene la necesidad de una integración intelectual y moral como condición indispensable para afianzar y ampliar la democracia. Dentro de esta integración se perfila ya una de sus notas distintivas: *la articulación entre lo económico y lo político*. La democracia política depende en sus manifestaciones de otras fuerzas, y de manera preponderante de la económica. Incluso el supuesto jeffersoniano de que de la «libertad política» derivaría la «libertad cultural» y la «emancipación moral», no se había confirmado en los hechos. Antes bien, las consecuencias originadas por el liberalismo económico, marcadamente individualista, obstaculizan, la realización de los principios enunciados por el liberalismo político:

[...] Ya no es fácil alimentar la esperanza de que, concedida la libertad política como elemento indispensable, todas las demás cosas se sumarán con el tiempo a la libertad y así a nosotros, ya que ahora sabemos que las relaciones que existen entre personas fuera de las instituciones políticas, relaciones de industria, de comunicación, de ciencia, de arte y religión, afectan a las asociaciones y hábitos expresados en las reglas del gobierno y la ley. Si es verdad que los factores políticos y legales reaccionan para configurar las demás cosas, más verdad es aún

que las instituciones políticas son un efecto, no una causa.³¹

La vieja fractura teórico-práctica del liberalismo demandaba, para superarla, una concepción radical que permitiera adoptar con decisión y firmeza las medidas económicas, políticas y culturales imprescindibles para la configuración de *un nuevo liberalismo humanista y democrático*. Ciertamente, como se verá en el siguiente capítulo, que Dewey criticó algunos supuestos y procedimientos de la teleología propuesta por algunos representantes de la tendencia humanista o primera corriente antes mencionada. Sin ir más lejos, la «voluntad general» rousseauiana y su legitimidad consecuente para «forzar» a los hombres a ser libres. Pero sin duda, sus críticas más acervas se centran en las nocivas consecuencias de todo tipo que origina un equívoco liberalismo económico. Con ironía destaca lo paradójico de la renuencia que manifiestan sus partidarios ante la intervención estatal en el ámbito económico, que consideran exclusivo para el ejercicio de las libertades individuales, y el beneplácito por su intervención cuando legitima el surgimiento de las «sociedades anónimas». Paradoja que lleva implícita una temprana denuncia a los efectos que luego originarán las grandes multinacionales.

Otro de sus principales desacuerdos con ese utilitarismo sesgado y de corto alcance, se refiere al uso interesado de éste del dualismo «lo público» y «lo privado». Para Dewey la ciencia, expresión de la inteligencia organizada y cooperativa, opera en condiciones económicas y sociales que desvirtúan aquellos propósitos de Bacon de emancipar a los hombres por medio del saber y del conocimiento de la naturaleza, como medio para controlar y usufructuar sus fuerzas y recursos. El uso del dualismo señalado, por parte del poder económico y sus agentes, involucra a uno de los medios esenciales reconocido por Dewey para el desarrollo de la propuesta democrática: *la inteligencia colectiva organizada, asentada en la libertad de individualidades cooperantes*. Tal dualismo tiene como efecto la sustracción de los conocimientos y beneficios aportados por esa «inteligencia organi-

zada» a la mayoría de los individuos, destinatarios legítimos del quehacer científico. Su crítica al mismo es contundente:

En la producción y distribución de los bienes no hay un solo proceso que no dependa de la utilización de resultados que son consecuencia del método de la inteligencia colectiva y orgánica que actúa en matemáticas, física y química. Hablando sin ambages, es absolutamente falso que los progresos que los defensores del actual régimen aducen para justificar la continuación de éste, se deben a la simple iniciativa y empresa individuales. La iniciativa y empresa individuales han secuestrado y se han apropiado de los frutos de la inteligencia colectiva y cooperativa: sin la ayuda y el sostén de la inteligencia organizada hubieran sido impotentes, aun en aquellas actividades en que se han mostrado más poderosas socialmente.³²

También bajo esta óptica debe significarse su propuesta de reconvertir la ciencia, en su construcción y utilización, en íntima alianza con la reconstrucción filosófica y ética, pues todas ellas concurren a las soluciones de los problemas prácticos y morales. La ciencia, pues, no sólo da cuenta de la racionalidad instrumental (que es importante, claro está), sino que también concurre a la racionalidad sustantiva. Como hemos dicho antes, ambas están englobadas en Dewey en la *racionalidad pragmática*. *Humanizar la ciencia* supone, además, aprehender el concepto de *utilidad* en su significación y en sus consecuencias sociales.³³ La ciencia, si no se transforma en su quehacer, en su sentido y en su práctica, queda en el terreno de la moral expuesta a generar *dependencias ilegítimas*. Según nosotros, si los científicos se disculpan de los usos «accidentales» (en sentido deweyniano) a que se exponen sus conocimientos, en poco o nada concurren al sentido de la afirmación de que la ciencia está al servicio del hombre. En otras palabras, activa o pasivamente, consienten que ella esté al servicio de determinados hombres, que explotan y/o dominan a otros hombres en beneficio de sus particulares intereses.³⁴ En opinión de Dewey esto ocurre, y seguirá ocurriendo, en la medida que las «creencias auto-

rizadas» por la ciencia contribuyen más, por el influjo de otras creencias *dominantes* devenidas de una autoridad material (poder económico), a los requerimientos técnicos y mucho menos a la configuración de los deseos y los fines del quehacer humano. En este espíritu, precisamente, sostiene la importancia de los medios y, a fin de cuentas, la necesidad de trascender el dualismo medio-fin. Victoria Camps, en su artículo «Más allá de los fines y los medios: la pragmática de la política»,³⁵ en relación con este dualismo sostiene que:

[...] si la filosofía política es una disciplina normativa [...] que apunta necesariamente a unos valores o fines últimos, su objetivo ha de ser comprender esos valores, lo cual no significa sino hacer el esfuerzo de acercarse a los conflictos y equívocos implícitos en su realización. La libertad en sí no es nada si no se la cualifica, si no se tiene en cuenta quién es el que la defiende y de qué manera lo hace. En teoría, todos los fines últimos valen lo mismo, pero en la práctica se contradicen y se eliminan unos a otros. En suma, los fines y los medios no pueden ni deben concebirse por separado, porque se encuentran íntimamente imbricados hasta el punto de que resultaría más interesante y provechoso preguntarse, por escandaloso que parezca, no si el fin justifica los medios, sino *si los medios justifican el fin*.

En el sentido originario jeffersoniano, el individualismo económico estaba íntimamente asociado a la *autonomía* de cada hombre respecto del *control y orientación de las condiciones y medios de existencia*. Ello explica en buena parte por qué Jefferson percibe en los campesinos a la principal fuerza que sustenta la democracia, a la vez que desconfía de las consecuencias que pudiera originar para el hombre y sus libertades un creciente y desmedido desarrollo de las actividades industriales. De esa retrospectiva histórica, Dewey recupera ese sentido originario del individualismo, pero adecuándolo a las condiciones mucho más complejas de las sociedades actuales, donde *el control y la orientación del uso de los medios de*

existencia demanda una planificación inteligente y cooperativa. El sentido otorgado por el *laissez faire* al individualismo económico no excluye, claro está, una planificación de las actividades apoyada en las aportaciones de la inteligencia organizada, o sea, la ciencia. Pero en tanto ésta resuelve sólo los problemas técnicos, bajo la impronta de este tipo de liberalismo economicista, los problemas de sus consecuencias, en relación con los fines, atenta contra aquel principio jeffersoniano que Dewey reivindica.

Por otra parte, esa concentración de poder y de saber que origina el individualismo que critica, también se irradiaba en ámbitos políticos y culturales. Tanto Jefferson como sus pares, gestores de una teoría para la democracia, consideran como condición indispensable para la realización de ésta una efectiva vigencia de la libertad de expresión y de comunicación. Libertades que debían estar ajenas a toda injerencia estatal y censura coactiva. De esta manera, la discusión y el intercambio de las ideas, la circulación pública de la información y de los conocimientos, que propendían a una mayor comprensión de los problemas que enfrentaban los individuos en su entorno inmediato, no sólo favorecía el proceso democrático sino que, también, consolidaba la *autonomía individual*. De no ser así, «la opinión pública», advierte Jefferson, carecería de sentido pues, sus fuentes quedaban sujetas a los intereses y controles del poder político. Sin embargo, agregará Dewey, aquellos promotores de la democracia estadounidense no pudieron prever que, además del poder político, surgiría *un poder económico interesado en la configuración de dicha opinión*; interés creciente evidenciado *por su mayor control de los medios de comunicación*. Para el autor este problema es complejo, tanto en sus aspectos axiológicos como procedimentales. Kantianamente dicho, Dewey establece como una de las condiciones para la democracia, *la publicidad de las opiniones individuales*, en cuanto a *valores, necesidades y expectativas*. Respecto de los primeros, sostiene que:

La prueba que sirve para decidir si un supuesto bien es auténtico o espurio, nos la proporciona su *capacidad para resistir la publicidad y la comunicación*.³⁶

Para nuestro autor, *el bien común* puede entenderse como un *deber ser*; muchas veces éste ha sido concebido con carácter universal y objetivo (no como particular y privado), identificado con una universalidad metafísica en Platón, o con una universalidad lógica en Kant. Pero dicha *postulación* de un bien común, de un deber ser, para que sea la *realización* del bien común, requiere de su comunicación y de su compartición: «es decir, una situación pública social». Para él:

[...] la universalización significa socialización, extensión del ámbito y del alcance de quienes participan en ese bien.³⁷

El «bien común» expresa, pues, *esa continua tensión entre el ser y el deber ser* que ya destacara de la concepción ético-política de Durkheim.

Importa también, para Dewey, cómo se configuran las opiniones en tanto juicios de valor o juicios de realidad. Y en esto centra su crítica sobre los efectos de una propaganda *sensacionalista* (en el sentido que apela más a las emociones que a la inteligencia), o de una información *saturada* de hechos dispersos y fragmentados. Generalmente, tan ajenos y lejanos al espectador que éste poco o nada puede recuperar de la misma para la acción en su entorno inmediato. Y mucho menos, claro está, para intervenir inteligentemente en el análisis y resolución de los problemas que los sucesos informados plantean. El sensacionalismo y la saturación inmovilizan, conducen a la impotencia y al fatalismo. El sujeto puede, quizá, percibir o «imaginarse» las consecuencias de los eventos así divulgados; o la posible utilidad que tiene para su propio quehacer la información públicamente ofrecida por dichos medios. En definitiva, formarse una opinión; generalmente, y según la lectura del autor sobre el control de dichos medios, mucho

más *inducida* que autónoma, en virtud del carácter sensacionalista y fragmentario de los mensajes.

En una de sus obras menos difundidas, *Una fe común*, Dewey hace una fina distinción entre la imaginación que «sobreviene» y la imaginación que «interviene». ³⁸ La primera ocurre aleatoriamente, es accidental y se combina con «factores especiales y parciales» de la realidad y de nuestro propio ser; la segunda, intencionada y comprensiva respecto de la realidad, y de nuestro propio ser, es el *vínculo transaccional* entre lo real y lo ideal *para y por* realizar, es constitutiva de esa tensión entre el ser y el deber ser a que antes hicimos referencia. Cuando la imaginación sólo sobreviene, «queda libre de la responsabilidad de intervenir» y otorga a otros u Otro esta facultad. La segunda se vincula con aquella concepción de Durkheim relativa al poder de intervención y transformación que tienen los ideales en la realidad y en sus instituciones. Ella interviene en la configuración de nuestras opiniones y de nuestros fines que son, en términos operacionales, intersubjetivos. Volviendo al análisis de la propaganda y la publicidad de la información, y en relación con las dos formas de imaginación que distingue, puede concluirse que aquéllas, en sus contenidos y efectos, propenden más a «liberar» al sujeto de la capacidad de actuar, de participar activa y responsablemente en la realidad. Así planteado el tema, los medios de comunicación actúan sobre todo para *la producción en masa de la opinión* y menos para favorecer el desarrollo de la opinión en la masa social o audiencia. Está también aquí el aspecto, procedimental; en tanto la democracia se asienta en una intersubjetividad, Dewey sostiene que:

[...] la prensa y la radio (y ahora además la televisión) han hecho que el problema del uso inteligente y honrado de los medios de comunicación, *en bien de los fines públicos abiertamente declarados*, sea una cuestión de interés fundamental. ³⁹

Irónicamente señala que la prensa, el telégrafo, el teléfono, la radio (y la televisión) favorecieron el desarrollo de

las «mentes lentas» pero, a la vez, *afectaron a la calidad de la comunicación y de la información*: esa pérdida de calidad contribuye a la incertidumbre, al escepticismo y a la mediocridad. Los campesinos de la joven democracia estadounidense de fines del siglo XVIII poseían, ciertamente, menor información que el ciudadano de una gran metrópoli en la actualidad. Pero, sin duda, ellos estaban más informados acerca de su realidad y de los problemas que confrontaban, en el sentido de *comprender* su realidad y poder actuar en ella. En otras palabras: «Ejercitaban su juicio en cosas que estaban dentro del campo de sus actividades y contactos». ⁴⁰

Sobre este punto, podemos concluir que los problemas de la publicidad de las ideas, juicios y expectativas individuales que concurren a la opinión pública, *refieren al para qué y al cómo de dicha publicidad*. En ambos sentidos, importa la disponibilidad y los usos de los medios de comunicación. Y el poder asentado en el liberalismo económico o en el autoritarismo estatal, que usa interesada y parcialmente los medios científicos y tecnológicos, obstaculiza el desarrollo de la intersubjetividad democrática. Habermas, especialmente, recuperará esta problemática deweyniana postulando la necesidad de crear espacios e instancias de comunicación que se sustraigan de los nocivos efectos que originan los medios, bajo control de un poder que Dewey criticaba hace ya medio siglo. ⁴¹

Una de las consecuencias que más preocupaba a nuestro autor de ese sesgado utilitarismo económico, especialmente en su entorno socio-político, era la del surgimiento y desarrollo de las *sociedades anónimas*. El capitalismo industrial y financiero, arropado con los cánones del individualismo liberal, encuentra en la organización jurídicamente anónima un medio idóneo para acrecentar su poder. Sus efectos inciden al menos en tres cuestiones fundamentales. Por un lado, desnaturaliza el sentido originario de *la propiedad* tal como la entiende Jefferson, por ejemplo, vinculada a la autonomía económica del campesino. O, también, respecto a la pequeña industria, en la que el propietario es un trabajador más en el proceso productivo.

Las grandes sociedades financieras, en cambio, no sólo conducen a la *despersonalización* de la propiedad sino que, además, originan un tipo de expansión económica que —en proporción geométrica, por decirlo de manera figurada— aumenta el número de individuos dependientes y/o desempleados. Es decir, *no autónomos*. El *paternalismo estatal*, tanto en épocas de crisis como de expansión de ese capitalismo, es una de las formas en que se subsidia dicha pérdida de autonomía.⁴² La segunda cuestión, tópico de actualidad en la problemática de la filosofía social y política, es de suma importancia para Dewey: la relación entre *el derecho de propiedad* (una de las libertades individuales más celosamente guardada) y *el derecho o principio de igualdad*. El problema tal como es planteado por el filósofo estadounidense, recuperando a Jefferson, apunta a una de sus tesis radicales en cuanto a la relación entre *la libertad y la igualdad*. En virtud de la trascendencia del tema, veamos aquí su planteamiento.

El derecho a la felicidad representaba para Jefferson nada menos que el derecho de cada ser humano a escoger su propia carrera y a obrar de acuerdo con su propia elección y juicio, libre de restricciones y coacciones impuestas por la voluntad arbitraria de otros seres humanos, ya sean éstos funcionarios del Gobierno, de quienes Jefferson estaba especial mente temeroso, o personas que, *por disponer del capital y de los medios para controlar las oportunidades* de que otras personas se dediquen a una ocupación útil, pueden limitarles su capacidad para «buscar la felicidad». El principio de Jefferson, referente a la igualdad de derechos sin especial favor para nadie, *justifica que se dé supremacía a los derechos personales cuando entran en conflicto con los derechos de propiedad*.⁴³

Como veremos en el inciso siguiente, para Dewey es necesario resignificar el derecho a la propiedad. Aquí sólo importa destacar cómo una forma jurídica del liberalismo económico que él critica subroga otras libertades y derechos. La tercera y última consecuencia que ella engendra tiene que ver con la organización y la calidad de la comu-

nicación. La organización, para el autor, es uno de los medios de los que se vale el hombre para *intervenir cooperativamente en la realidad* y reducir el carácter «accidental» en la consecución de sus fines. Carácter que sobreviene con mayor probabilidad si actúa solo y es ajeno a toda intersubjetividad. Bajo esta perspectiva, *la organización es un medio eficiente* para esos fines «públicamente declarados» a los que antes hicimos mención. Pero, bajo la dinámica de un «pseudoliberalismo», ella se ha convertido en *un fin en sí misma*. Coincide así con la figura del «hombre enjaulado» que apesadumbraba a Weber. La mayor complejidad organizacional, acompañada de la despersonalización que originan las «sociedades anónimas» (y no solamente éstas), también *deteriora la calidad de la comunicación*, atributo esencial para la existencia y realización de la comunidad democrática e, igualmente, de la autonomía del hombre. El diagnóstico de la organización en la sociedad industrial lo sintetiza en una figura no menos literaria que la de Weber:

[...] tenemos ahora una especie de organización moluscoidea, con individuos blandos por dentro y una concha dura y constrictiva por fuera [...].⁴⁴

En estas ideas sobre la autonomía del hombre encuentro otras de sus coincidencias con Durkheim. Si se recuerda, éste caracteriza al hombre *como* una «fuente autónoma de acción» y, a la vez, considera a la comunicación un factor indispensable para su realización como sujeto económico y político en una sociedad democrática.

Otro de los males que identifica Dewey en el viejo liberalismo, que aqueja por igual a sus dos corrientes fundacionales, es *la falta de conciencia de la relatividad histórica*. La ausencia de ésta enclaustra el ideario axiológico del liberalismo y restringe su expresión a unos pocos procedimientos rutinarios. En buena medida esta falta de conciencia se origina en una concepción de la naturaleza humana como algo con sentido propio y acabado en sí mismo. Dewey, por el contrario, desde un punto de vista an-

tropológico, otorgó una importancia decisiva a lo cultural en la configuración de la naturaleza humana. La misma que, según I. Horowitz, constituye el «hincapié durkheimiano» de Dewey.⁴⁵ Por lo tanto, dicha naturaleza queda indisolublemente ligada con las condiciones y consecuencias de la interacción entre los hombres y de éstos con la naturaleza en general. No hay bajo una visión ahistórica argumento suficiente para hacer descansar en ciertos constitutivos genéricos de ella la realización exclusiva del liberalismo democrático. Ello no implica negar la existencia de dichos constitutivos; pero sí que éstos acrediten en y por sí mismos, en su constitución y expresión, sentidos definidos y determinados. Por ejemplo, no puede considerarse a la libertad como una «posesión ya realizada» del individuo que, para expresarse, sólo necesita que se le quiten las restricciones externas refractarias a su desarrollo. Como consecuencia de esta premisa, Dewey señala lo siguiente:

[...] el hábito dominante es suponer que una cuestión social no concierne a los valores que se deben preferir y por los cuales hay que luchar, sino más bien a algo predefinido por la constitución de la naturaleza humana.⁴⁶

Por otra parte, desde un punto de vista político, reconoce que en épocas anteriores los procedimientos democráticos eran simples porque las condiciones socio-históricas también lo eran. Pero la complejidad de las sociedades modernas, en virtud de los cambios cualitativos de esas condiciones, demanda un análisis crítico de los procedimientos que entonces se establecieron como los más pertinentes y adecuados para la realización de la democracia. Bajo esta perspectiva alerta sobre los riesgos de asentar la democracia en formas procedimentales exclusivamente, en ciertas prácticas ritualizadas que, por ser tales, indujeran a perder de vista el sentido (el valor) originario que dichas prácticas, representaban. Este formalismo asentado en las «tradiciones democráticas» procedimentales, u otro de esta índole, fácilmente conduce a una *prescindencia de*

análisis sobre las condiciones en que se desarrolla el proceso democrático; así como de los recursos procedimentales y las prácticas que deben modificarse para lograr una mayor sustantividad entre los fines y los medios. Esta falta de *sentido histórico* del viejo liberalismo, consciente o inconsciente, respecto de ese carácter esencial de los procesos humanos, puede exponernos a un falaz «parloteo» democrático:

[...] desechemos las ideas que nos inducen a creer que las condiciones democráticas se *conservan automáticamente o que pueden identificarse con el acatamiento de los preceptos establecidos* en una constitución. Esta suerte de creencias solamente desvían la atención que hay que poner en lo que está ocurriendo, tal como el parloteo del prestidigitador le permite hacer cosas que pasan inadvertidas por aquellos a quienes pretende engañar, pues lo que realmente pudiera estar ocurriendo es la formación de condiciones hostiles a toda clase de libertades democráticas.⁴⁷

Dewey fue un crítico de las «verdades» establecidas como preceptos rígidos y cerrados. De ahí su intención de expandir el espíritu o «temperamento científico» a todos los ámbitos del quehacer humano. Recuperando a Peirce, sostiene que los principios teóricos, en tanto el hombre no es sólo un ser que conoce sino también un ser que actúa, no pueden ser dogmáticos ni tampoco agotarse, con un sentido cerrado y definitivo, mediante unas pocas prácticas. Por eso afirma que los principios y verdades generales de la moral son similares, genéricamente, a los de la ciencia. Hipótesis de trabajo y recursos para la práctica que, condensando los resultados de una continua experiencia anterior, opera en una actualidad y se proyecta propositiva e imaginativamente como ideal.⁴⁸

La síntesis de este análisis crítico, hecho por el autor al individualismo económico y sus perjuicios para la democracia, así como su propuesta alternativa, quedan reflejados en los párrafos que reproduzco *in extenso* por su importancia:

[...] La idea y el ideal de una mayor libertad para los individuos y de la liberación de sus capacidades potenciales —núcleo duradero del espíritu liberal— son tan justos ahora como lo han sido siempre. Pero la elevación de los negocios a una posición dominante, ha dado de hecho una *libertad antisocial* a los pocos, ha identificado el individualismo radical con la actividad comercial incontrolada y *ha regimentado el pensamiento y conducta de las masas* [...]. Por consiguiente, los fines que el liberalismo ha proclamado siempre sólo pueden alcanzarse si el control de los medios de producción y distribución se saca de las manos de los individuos que ejercen, para beneficio de restringidos intereses individuales, los poderes creados por la sociedad. *Los fines conservan su validez. Pero los medios a utilizar para alcanzarlos requieren un cambio radical de las instituciones económicas y de los ordenamientos políticos que sobre ellas se basan.* Tales cambios son necesarios para que el control social de las fuerzas y las actividades creadas por la sociedad pueda llevar a la liberación de todos los individuos asociados en la gran empresa de construir una vida que exprese y promueva la libertad humana.⁴⁹

La lectura de este texto no deja de sorprender no sólo por la propuesta en sí, sino por los implícitos e interrogantes que conlleva la afirmación deweyniana de la perdurabilidad de los núcleos esenciales del espíritu liberal. Esto es, que los fines conservan su «validez», o sea, legitimidad, pese a la deslegitimación a que han sido expuestos por las características espacio-temporales de las instituciones (medios). ¿Hay acaso en Dewey una pretendida (eludida) preeminencia de los valores, en cuanto ideales estratégicos, que constituyen condiciones previas, a título de *a priori*, para configurar y evaluar los fines y medios involucrados en la acción? De ser así, ¿el principal objeto de la filosofía social es la dilucidación de ellos, así como de los alcances de su «universalidad» (que en Dewey es «relacional») y su constante resignificación, acorde con las consecuencias de sus expresiones prácticas en el proceso histórico-social? Considero que sí, siempre y cuando no se adopte una concepción *estática* de los mismos bajo un sistema cerrado y

definitivo. Pero indudablemente, hay en su obra suficientes elementos para sostener esta creencia. A reserva de que volvamos a la cuestión en el próximo capítulo al indagar en su concepción sobre la naturaleza humana, ofrezco aquí dos de sus propias argumentaciones que concurren al sentido de nuestra afirmación.

En *The Quest for Certainty* señala:

¿Cuál sería su función [de la filosofía] si cesase de tratar el problema del conocimiento de la realidad? De hecho, su función consistiría en facilitar la fecunda *interacción* de nuestras creencias cognoscitivas, nuestras creencias fundadas en métodos de investigación más seguros, con las creencias prácticas en torno a *los valores, los fines y los propósitos que deberían dirigir la acción humana* en las cosas que tienen una importancia humana amplia y liberal.⁵⁰

En *The Problems of Men*, casi veinte años después reitera:

[...] al hablar de «filosofía» —no de ciencia— he repetido constantemente que, dado que ésta contiene consideraciones valorativas, indispensables a su existencia en cuanto filosofía —a diferencia de la ciencia— tiene una función «práctica», es decir, «moral», y he sostenido que siendo éste un elemento esencial suyo, las filosofías que no la reconocen y no la hacen explícita, contienen propiedades indeseables, que las llevan por una parte a proclamarse como puramente cognoscitivas —lo cual las hace rivalizar con la ciencia, y por otra parte a descuidar el campo en que pueden tener un real significado; esto es, el de la posibilidad de dirigir la actividad humana en el reino de los valores.⁵¹

Leszek Kolakowski advierte que en la concepción deweyniana los valores morales mantienen un carácter «socialmente duradero» al igual que los criterios para el conocimiento mantienen validez y legitimidad «desde el punto de vista intersubjetivo». Estos últimos constituirían un «capital intelectual universal» surgido de la *transacción*,

autónomo con respecto a los particulares intereses y necesidades de uno u otro individuo. De la misma forma podemos establecer, con base en la similitud genérica entre los principios morales y los científicos que antes consigné, que Dewey concibe un *complejo axiológico estratégico* cuya universalidad, por su carácter *relacional*, no se define ni depende de la preferencia o satisfacción inmediata de un individuo. Como bien apunta Kolakowski:

Lo constituye la utilidad social duradera, y sólo puede ser reconocido como valor lo que produce efectos en la vida colectiva, susceptible de Ser públicamente controlado y juzgado como ventajoso.⁵²

El *carácter perdurable* de los valores no abarca los atributos de *trascendental* e *irrevocable*. Al mismo tiempo, tampoco lo reduce a una exclusiva preferencia individual subjetiva como, por distintas argumentaciones, sostienen positivistas e intuicionistas. Confirmando este planteamiento deweyniano, es evidente su coincidencia con la concepción de Durkheim respecto del Ser Social, de la moral y su normatividad. Y, al igual que éste aunque de manera mucho más explícita y sistemática, Dewey reivindica la importancia de la filosofía social y política en cuanto a su función normativa. Por otra parte, mediante sus últimos planteamientos se perfila la importancia que cobra, también para él, la *intersubjetividad* en la construcción y reconstrucción de la democracia; proceso que demanda por igual la memoria de un legado histórico y la intervención de la imaginación para concebirla y realizarla como experimento, en el mejor sentido jeffersoniano.

La democracia supone la mayor responsabilidad para el mayor número de individuos. Era, es, a fin de cuentas, un *autoencargo* personal y público. Supone una integración intelectual y moral que articule y sustente todas las prácticas: económicas, políticas, educativas, culturales en general. Un liberalismo ahistórico y economicista ha originado *una moral reticente y segmentada*, con fines y procedimientos distintos en los diversos ámbitos de la actividad

humana. Tiempo atrás, en condiciones mucho más simples que las actuales, determinados principios y procedimientos del liberalismo, en el ámbito político, bastaron para garantizar el ejercicio de las libertades individuales y civiles. Entre ellos, el sufragio, la prensa escrita y oral, la extensión y gratuidad de la educación básica, etc. Sin embargo, tenemos el derecho y el deber de cuestionar y cuestionamos si tales medios han agotado las posibilidades de la democracia; incluso, si su actual funcionamiento se orienta acorde con el sentido comprensivo que encierran los valores democráticos. El camino propuesto por Dewey, similar al de Durkheim, supone un tránsito que no soslaye los conflictos ni tampoco que, error del viejo liberalismo, convirtamos a éstos en principios teóricos. Abordaré en el punto siguiente esta cuestión.

4. Un liberalismo humanista y radical (notas de una teoría para la democracia)

Mencioné en el punto anterior que Dewey plantea la necesidad de una reformulación de los derechos y deberes a raíz de esa fractura teórico-práctica del viejo liberalismo. Fiel al espíritu pragmático sostiene que los conceptos, las ideas, los principios, que en un contexto socio-histórico fueron útiles y necesarios para luchar por la emancipación de un orden feudal, adquieren otro significado cuando los expresa y utiliza un grupo como instrumento para mantener el poder y las riquezas conquistadas. Así puede entenderse su reflexión de que los industriales y financistas «fueron los nuevos pretendientes al antiguo derecho divino de los reyes». Y aquellos principios que en su origen fueron eficaces para luchar por las libertades de los hombres, pierden su efectividad cuando se les otorgan los mismos caracteres que identifican a las ideas y principios del régimen opresivo que combatieron: verdades como *dogmas*, principios *cerrados* y *formales*, *universales*, *independientes de las condiciones socio-históricas*. En suma, asientan su *legitimidad* en caracteres similares a aquellos propios de

un orden social que consideraron *ilegítimo*. Por eso afirma que:

Las ideas que en un tiempo eran medios para producir el cambio social, asumen otro valor cuando se las usa como medios para prevenir un cambio posterior.⁵³

Bajo esta perspectiva, indaga sobre algunas de las ideas y principios de ese viejo liberalismo que posteriormente originan «un liberalismo degenerado y falaz». El problema, por una parte, radica en su ahistoricismo; en éste encuentra cabal sentido la aseveración de sentido común que no hay mejor (o peor) ciego que aquél que no quiere ver. Esta miopía histórica, por otra parte, se articula con el error de buscar en la *transcripción teórica de conflictos reales* de una época y circunstancia, principios que pretendan una explicación y/o solución universal definitiva de los mismos. Un buen ejemplo de esta distorsión lo constituye el principio de «precedencia» de las libertades individuales sobre cualquier intento de control de las mismas por alguna autoridad. El conflicto entre *libertad y autoridad*, en su origen liberal, expresaba la lucha por la emancipación de los hombres de poderes feudales, asentados en una autoridad material o física y en una legitimidad sobrenatural o divina. En ese contexto, la antinomia condujo a la reivindicación de la libertad y a la negación de la autoridad así constituida. El valor de la misma, en esa retrospectiva histórica, es indudable para Dewey. Luego, convertida en un principio, originó consecuencias prácticas nocivas para la democracia y desvirtuó su sentido emancipatorio original. Sobrevino entonces, paradójicamente, un *nuevo feudalismo*.⁵⁴ Pero, además, se configuraron falsos problemas teóricos al considerarse como esferas irreductibles a la libertad y a la autoridad. El error filosófico consistió en establecer como inmanente y fijo el conflicto entre el principio de libertad y el principio de autoridad. Como en los hechos se hacía necesario considerar en cuáles conflictos más que libertad se ejercían libertinajes (libertad como *licencia*), hubo necesidad de aceptar —en determinados ca-

sos— la intervención de una autoridad, externa al propio sujeto, para garantizar las libertades de los otros. De esta manera, la resolución del conflicto se torna aleatoria o «accidental», en términos deweynianos. Es decir, se origina una cantidad de situaciones que mantiene el problema de cuáles son las «metas justas» y los «límites mutuos» de una u otra de ambas partes de la antinomia. El principio, concluye Dewey, más que solucionar el problema, lo soslaya. Y los hechos parecían darle la razón. Su tesis al respecto es que hay que establecer una relación «orgánica» entre autoridad y libertad: el *verdadero* problema es establecer qué *relación*, antes que oposición irreductible, debe ser la que caracterice a una democracia. Y su tesis pretende confrontarse tanto con un individualismo a ultranza, como con un autoritarismo estatal. *El verdadero problema consiste en reconocer que tanto la autoridad como la libertad configuran elementos constitutivos de la naturaleza humana*. La primera refiere a las necesidades de control y dirección de la actividad humana que, al institucionalizarse, propenden a la estabilidad y conservación de la misma. La segunda abarca las cualidades genéricas de indagación, iniciativa e invención del hombre, que favorecen los cambios y promueven la liberación. El conflicto, tal como se expresaba en los siglos anteriores, consiste en la lucha de unas fuerzas sociales por conservar *la autoridad* de creencias y prácticas que legitimaban un poder restrictivo sobre el espíritu y las conductas de los individuos frente a otras fuerzas sociales e intelectuales, que bregaban para afirmar las características propias de *la libertad*. Los hombres, en sí mismos, poseen ambas condiciones y necesidades. Plantearlas como antagónicas, en términos teórico-prácticos, supone ignorar la propia naturaleza humana, en desmedro de una u otra de sus partes constitutivas.

Los *factores de conservación* se expresan fundamentalmente por medio de hábitos, tradiciones y costumbres; para Dewey, ellos pueden originar, al menos, dos consecuencias nocivas. La primera, que en tanto son modos de acción habituales, se consideren «naturales» y lleguen al punto de la reificación; tal como también lo advertía Durk-

heim. La segunda consecuencia que se mantengan las creencias y tradiciones a nivel discursivo, pero en los hechos se vean superadas por los acontecimientos histórico-sociales. Su vigencia, entonces, sólo se puede garantizar por medio de principios dogmáticos y la represión (material o psicológica). *Los factores de la segunda, o sea, la libertad*, pueden conducir a un *atomismo social*; donde los más «capaces» (por ejemplo para las actividades económicas) se arroguen igual capacidad y legitimidad para dirigir y controlar de algún modo todas las demás actividades. En términos históricos, para Dewey, el individualismo económico (*laissez faire*) iba a contracorriente del proceso democrático, tal como se ha visto en el punto anterior. En los hechos, la irreductibilidad de uno y otro concepto no se verifica: una nueva autoridad, tan dogmática y represora como la anterior, surge de este individualismo. El punto a considerar es, pues, la necesidad de resignificar tanto uno como otro de dichos conceptos.

En cuanto a la autoridad, encuentra que ésta tiene que ser de la índole que distingue a la «autoridad científica», capaz de dirigir y utilizar los cambios. Su propuesta en este sentido dice:

La ciencia se ha abierto camino liberando, no suprimiendo, en los individuos, los elementos de variación, invención e innovación, [...] la autoridad de la ciencia deriva y está fundada sobre la actividad colectiva, organizada cooperativamente. Aun cuando las ideas de algunas personas han presentado momentáneamente una neta divergencia con las opiniones generalmente aceptadas, el método utilizado en la ciencia ha sido un método público y abierto que ha tenido éxito, y ha podido tenerlo sólo por su tendencia a producir el consenso y la unidad de opiniones entre los que trabajan en un mismo campo. Cada investigador científico, aun cuando se aleje muy abiertamente de las ideas corrientes, depende de métodos y conclusiones que constituyen una posesión común y no una propiedad privada, aunque todos esos métodos y conclusiones en un principio hayan sido, por algún tiempo, producto de la invención individual. La contribución aportada por el inves-

tigador se prueba y desarrolla colectivamente. En la medida que recibe confirmación por el trabajo colectivo, se transforma en parte del fondo común de la riqueza intelectual.⁵⁵

Además, se sigue, el «método democrático» también tiene que recuperar las actitudes y procedimientos que cualifican el método científico. En términos generales, las consecuencias que se derivan de la libre actividad y finalidad en este campo son muy distintas de las que origina la libertad individual en el campo económico e, incluso, en el ámbito político. El concibe la política, en su deber ser, idéntica, en su naturaleza y función, a la educación. Ambas deben cultivar hábitos de suspensión de juicios, de indagación, de búsqueda de pruebas concluyentes, de discusión antes que de prejuicio, de observación antes que de idealización convencional, de participación antes que de conformismo mediocre e indiferente; la política debe ser «la dirección inteligente de los asuntos sociales».⁵⁶

Según el autor, hay tres fuerzas que mueven y/o controlan las asociaciones humanas: el hábito, la fuerza coercitiva, violenta, y la acción inteligente. Coincidiendo con Durkheim, sostiene que en épocas de estabilidad el hábito y la costumbre son preponderantes. Pero en épocas de crisis, cuando éstos pierden efectividad (estados «anómicos» en nuestro otro autor analizado), la violencia y la inteligencia adquieren un mayor protagonismo. La primera de éstas porque, como señalé, es el método de quienes se interesan en mantener un *status quo* y, muchas veces como acción refleja, puede también ser ejercida por aquellos que buscan legítimamente, en términos sustantivos ya que no procedimentales, promover los cambios. El tópico, de por sí delicado, en cuanto a la violencia como método o como recurso de última instancia no fue exhaustivamente abordado por él, pues abordar la cuestión implicaba de algún modo cerrar los esfuerzos para constituir a la inteligencia como método. Dada la relevancia de este tema, es pertinente exponer el texto donde con mayor atención y agudeza delimita el problema:

La confianza en la fuerza, tarde o temprano provoca el uso de la fuerza por la otra parte. Pero el problema integral de la relación entre la inteligencia y la fuerza es demasiado vasto para que podamos tratarlo aquí. Puedo decir solamente que las fuerzas que se hallan en el poder, cuando son tan ciegas y empecinadas como para volcar todo su peso contra el uso de la libertad de investigación, de comunicación, y de la libertad de organización con el fin de obtener cambios sociales, no sólo alientan el uso de la fuerza por parte de quienes desean el cambio social sino que también les dan la más amplia justificación posible. La importancia que da el liberalismo (que propone) al método de la inteligencia *no lo deja a, merced de un pacifismo genérico, sino que confía en el uso constante de todos los métodos de la inteligencia que las condiciones permitan, y en la investigación de todos los métodos posibles.*⁵⁷

En cuanto a la inteligencia, conviene decir aquí brevemente, ya que desarrollaré este tema luego, que Dewey recelaba de la concepción que sostiene la posibilidad de «medir» científicamente la inteligencia. De su recelo podemos deducir dos conclusiones: la primera, que las posibilidades de la inteligencia, en su configuración y expresión, dependen de las condiciones culturales (económicas, políticas, morales); la segunda, que no se puede establecer *a priori* quienes sí, o no, pueden hacer aportaciones inteligentes a la empresa común de la democracia en todos sus ámbitos. En otras palabras, sólo la participación y la ponderación interindividuales pueden dar cuenta, *a posteriori*, de las bondades de las mismas. En este sentido, el problema deviene de una significación de la libertad individual que, en la práctica, reduce las condiciones y posibilidades de la participación. De ahí su postura de que también es necesario resignificar dicho concepto de libertad, con un sentido distinto al derivado del individualismo económico. Aún más, la tarea debe de extenderse al mismo concepto de individualismo. Respecto de este, enuncia un aserto paradójico que, como en tantas ocasiones, calibra con su ironía:

[...] una de las maldiciones principales de la civilización americana es el individualismo excesivo y la falta de individualismo es una de nuestras mayores fatalidades.⁵⁸

El primero refiere a las condiciones económicas y el segundo, relacionado con los temas anteriores, a las cuestiones intelectuales. También con el mismo espíritu, se pregunta cómo puede justificarse que por medio del armamentismo y la violencia esa civilización afirme que lucha por la libertad y la democracia de los pueblos.

Su planteamiento, en cuanto a la antinomia autoridad-libertad, demanda superar esa clase de libertad individual afirmada por un «pseudo-liberalismo» y conseguir otra que sea *general*, de la cual todos *participen*. Al igual que Durkheim, señala que la *libertad no es una cosa abstracta o metafísica*, un don de la naturaleza humana que se expresa diferencial y acabadamente en cada individuo (que a Aristóteles le permite legitimar la relación amo-esclavo). Mediante un aforismo, afirma: *la libertad es una cuestión social*. Veamos el complejo significativo que éste encierra.

a) La participación de cada individuo en el proceso intersubjetivo de la democracia es un requisito inexcusable para la realización de ésta. Es *un derecho y un deber* a participar como igual y/o a ser requerido a participar como igual en esa empresa. Excluir de la participación a quienes por condiciones económicas, culturales, sociales, están *a priori* considerados incapaces; o en un estado de dependencia derivado de dichas condiciones, constituye una de las formas más sutiles y efectivas de opresión. Quita a los individuos la oportunidad de reflexionar, decidir y actuar en pro de los bienes públicamente declarados. Indica, para Dewey, una falta de confianza en la naturaleza humana y una falta de fe «en la inteligencia y en el poder de la experiencia asociada en forma de colaboración». Es ese un planteamiento autoritario con una doble vertiente: por un lado, porque induce a seguir atribuyendo a una «autoridad externa» la capacidad y responsabilidad de decidir y actuar por uno (en este sentido, *participación como deber*); y además, porque otorga a algún tipo de po-

der precedente, la facultad de determinar *a priori*, en forma discriminada, quienes poseen capacidad para participar. Discriminación que puede fundarse en condiciones económicas, culturales, religiosas, raciales. Un claro ejemplo, entre varios, lo constituye actualmente Sudáfrica. Otro, más cercano a nuestra propia experiencia, lo constituyen los gobiernos *de facto*, militarizados, que abundan en América latina. Sus características las hemos estudiado, respecto del caso de Argentina, en otros trabajos.⁵⁸ Bajo este aspecto, se significa *la participación como derecho*. Esta doble faz ha sido abordada por Victoria Camps, en cuanto a la libertad y posibilidad de la participación, quien destaca:

[...] [hay una] contradicción radical entre el presupuesto de la democracia —la autonomía del individuo— y la inercia, tanto de la sociedad civil como de la sociedad política, a seguir un rumbo fijo e independiente. En principio, las reglas del juego democrático garantizan las libertades, incluso es posible que los individuos se sientan más libres, pero no saben o no pueden usar correctamente esa libertad. Una poderosa razón inhumana —que Habermas y Adorno identifican con el trabajo y la técnica— aplasta y ahoga a la débil razón humana. «La regla de la libertad, una vez hecha realidad, se vuelve necesariamente en su opuesto: la automatización de la sociedad y del comportamiento humano.» Ahora bien, si la democracia no es capaz de asegurar el derecho ni promover el deber de la libertad, habrá que preguntarse hasta qué punto la democracia es posible o, más concretamente, ¿es posible la participación?⁵⁹

Este frontal interrogante al sistema político democrático que plantea la autora, referido a la posibilidad de la participación y a la construcción fáctica de la autonomía del individuo, nos permite indagar en la propuesta deweyniana sobre esta problemática. Dewey recupera la creencia de Horace Mann en «las instituciones republicanas de autogobierno» y coincide con éste en su convicción de la capacidad de autogobierno de hombres y mujeres. Pero ambos la consideran como una capacidad y no como un «don

completamente innato». Como toda otra capacidad, ella se desarrolla ejercitándola.⁶⁰ La cuestión, alcanza toda su magnitud si recordamos que para Dewey la democracia es un principio educativo y una forma de vida, personal y social. De ahí que, bajo esa perspectiva, sostenga que todas las instituciones son educativas. De ello se sigue que la democracia no es estricta y principalmente una cuestión política teórico-procedimental. Y, además, que es en todas las instituciones que el individuo debe participar a efectos de afirmarse como individuo y desarrollar su autonomía. Dichos principios otorgan un mayor sentido a sus reservas para considerar *ya hecha* la democracia, por y en el ejercicio intermitente de unas pocas prácticas ritualizadas. Antes bien, los tradicionales métodos y procedimientos deben ser juzgados por su *efectividad* para consolidar y expandir los fines (como valores) de la democracia. Sus dudas sobre la efectividad de los mismos es lo que le lleva a plantear la falacia del «parloteo» democrático y, a su vez, la necesidad de modificarlos o sustituirlos por otros. En este punto encuentro argumentación para rebatir la expuesta por C.B. Macpherson, en la que éste afirma que Dewey, para resolver las dificultades de la democracia, no consideró necesario «hacer reajustes en la maquinaria política». (Ver nota 2 de este capítulo.) Los hábitos tradicionales, para Dewey, impedían u obstaculizaban una plena realización de la democracia, en la medida que ellos no se correspondían con sus fines o no se ajustaban a las nuevas condiciones del que hacer humano. Y dichos hábitos (modos de pensar y de actuar) operan en todos los ámbitos; es decir, también en la «maquinaria política». La fragmentación moral devenida de ellos es, precisamente, suficiente motivo para destacar que es perentorio una integración «intelectual y moral». La síntesis de este análisis me permite hacerla apelando a un párrafo de su teoría:

[...] la democracia es bastante más que una forma política particular, que el método de gobernar, de legislar y hacer marchar la administración gubernativa mediante el sufragio popular y las magistraturas electivas [...]. Me pare-

ce que el carácter esencial de la democracia cual forma de vida, consiste en la *participación de todo hombre maduro* (en sentido genérico) en la formación de los valores que regulan la convivencia humana: cosa necesaria, sea desde el punto de vista del bienestar social general o del *pleno desarrollo* de los hombres como individuos [...]. Las formas políticas de la democracia son simplemente los medios mejores que la inteligencia humana ha elegido en *una época histórica particular*.⁶¹

b) La libertad, para Dewey, «es poder, poder efectivo de hacer ciertas cosas». Para juzgar la condición y ejercicio de la libertad en una época y entorno determinados, sostiene que hay que indagar *lo que las personas pueden o no pueden hacer*. En cuanto a la acción efectiva, el problema de la libertad se plantea como una exigencia y una lucha por *adquirir* poder de unos individuos frente a otros, interesados en *conservar* el poder que ya poseen. En términos históricos, la lucha por la libertad se identifica con las demandas y esfuerzos por cambiar instituciones y leyes opresivas (sin ir más lejos, la lucha del liberalismo contra el feudalismo), que privaban u obstaculizaban el ejercicio del poder de acción de muchos individuos, al tiempo que favorecían y ampliaban dicho poder en otros individuos. En ese sentido, afirma que las intrínsecas libertades individuales que sustenta el liberalismo económico para la *actividad privada*, suelen tener *consecuencias públicas*; y el problema no se soluciona agregándole el precepto: *siempre que no se atente contra la libertad de otros*. Su conclusión es que dentro de ese régimen económico debe distinguirse entre quienes luchan por el respeto de las libertades individuales con el fin de mantener su poder (perpetuar el sistema), y quienes luchan por el igualamiento de las condiciones y ejercitaciones del *poder de acción*. El autor toma un claro partido: la lucha legítima es aquella que persigue «relaciones equitativas, justas y humanas entre los hombres, las mujeres y los niños».

Sin embargo, el problema no se reduce a la «libertad de acción»; ésta, sin la «libertad de espíritu» no es nada, o tanto como la libertad de caminar a tientas y a ciegas

a alguna (ninguna) parte. O también, tanto como esa «libre opinión» inducida y no reflexiva: la opinión informe, que es muy distinta a la opinión informada. Para él, la libertad de espíritu es *la comprensión de la inteligencia libre*, «necesaria para dirigir y garantizar la libertad de acción». La legitimidad de la libertad de acción no sólo radica en las consecuencias que origina, acorde con los propósitos que llevaron a luchar por su consecución. En otras palabras, *la legitimidad de la libertad o poder de acción se encuentra tanto en los propósitos, como en los métodos, como en las consecuencias*. La democracia sólo puede concebirse y realizarse por medio de métodos democráticos, inteligentes y participativos. El poder o la *libertad de acción* tiene mayor *efectividad* en y para la democracia si está ejercido con *libertad de espíritu*. J.J. Linz hace una conceptualización de lo que es una «acción efectiva», que se corresponde con este vínculo entre ambas libertades establecido por Dewey. Ese autor, recuperando a C. Barnard señala que:

Cuando un fin específico deseado se consigue, diremos que la acción es «efectiva». Cuando las consecuencias no buscadas de la acción son más importantes que la consecución del fin deseado y no son satisfactorias, es decir, una acción efectiva, diremos que es «ineficiente». Cuando las consecuencias no buscadas no tienen importancia o son triviales, la acción es «eficiente». Es más, a veces sucede que el fin buscado no se consigue, pero las consecuencias no buscadas satisfacen deseos o motivos que no sonda «causa» de la acción. Consideraremos entonces esta acción como eficiente, pero no efectiva.⁶²

En términos deweynianos, haciendo una digresión con respecto al texto precedente, lo que el hombre *accidentalmente* ha disfrutado y reconocido como un bien (a causa de una «acción eficiente»), tiende a buscarlo intencionada y regularmente, en asociaciones con otros, mediante *acciones inteligentes* (o sea, «acciones efectivas»). La participación y la intersubjetividad así construidas favorecen su autonomía y su realización como persona. En síntesis, se re-

quiere tanto de la inteligencia para el planteamiento de los fines como de los medios en la «libertad de acción». La pasión, argumenta Dewey, puede ser suficiente para echar abajo un sistema institucional, o parte del mismo; pero no es suficiente para construir otro, si hay aspiraciones de crearlo mejor.

c) En relación con el punto anterior, hay que decir que para el autor el problema de la posesión del poder de acción refiere a otro no menos importante aspecto de la libertad: el de la *distribución* del poder en una sociedad. Esta distribución se configura y expresa *energéticamente*, o sea, es una función de las interacciones de las fuerzas sociales:

No hay libertad o poder efectivo de un individuo, grupo o clase, sino en relación con la libertad o los poderes efectivos de otros individuos, grupos y clases [...]. La exigencia de aumentar el poder en un punto exige un cambio en la distribución de los poderes, es decir, que en algún otro punto haya menos poder. No se puede valorar o medir la libertad de un individuo o grupo de individuos sin suscitar con ello la cuestión referente al efecto que esto provocará sobre la libertad de los otros, del mismo modo que no se puede medir la energía de un curso de agua en su fuente, sin medir la diferencia de niveles.⁶³

Esta «diferencia de niveles» puede aplicarse tanto a las expresiones (materiales y simbólicas) de las libertades de unos respecto de otros individuos como, también, a qué libertades, con respecto a otras, encuentran en un momento dado mayor o menor vigencia teórico-práctica. En su primera acepción encuentro base para interpretar un juicio de Dewey que constituye una de sus tesis más fuertes, alusiva al «principio de precedencia» de las libertades individuales. En tanto y en cuanto éstas se signifiquen y se practiquen acorde con los cánones del liberalismo económico, bajo una u otra postulación teórica, «es prácticamente inevitable que [...] las exigencias "meramente" individuales se vean obligadas a ceder frente a las exigencias sociales.⁶⁴ En ese contexto, bajo la segunda acepción, co-

bra sentido otra de sus tesis, mencionada en el punto anterior, en relación con el «principio de precedencia» del derecho a la igualdad sobre el de la libertad individual. En este caso, el principio justifica que se dé supremacía a los derechos personales cuando entran en conflicto, por ejemplo, con los derechos de propiedad. Antes de pasar a ver con más detalle su propuesta en cuanto a la problemática de la libertad y la igualdad, conviene exponer la síntesis que hace el propio Dewey de su aforismo:

[...] la libertad «es siempre» una cuestión social, no individual, porque las libertades que un individuo posee de hecho, dependen de la distribución de los poderes o libertades existentes, y esta distribución es idéntica a las relaciones sociales efectivas, legales y políticas y, en modo particularmente importante en la época actual, económicas.⁶⁵

Hay, dentro y fuera del liberalismo, posiciones que ponen en tela de juicio la compatibilidad entre *libertad* e *igualdad*. Las argumentaciones de Dewey para rebatir éstas son de diversa índole y aquí haré más hincapié en las concernientes a la economía y la política. La consigna del viejo liberalismo político democrático fue que los hombres «nacen libres e iguales»; quienes ponen en cuestión la efectividad teórico-práctica de la consigna sostienen que la, naturaleza humana no se expresa homogéneamente, en cantidad y calidad de sus atributos genéricos, en los individuos. De ahí que, como consecuencia, sean insuperables en la práctica las diferencias de capacidad y mérito entre los individuos. De esta manera, la expresión libre de las diversas y distintas individualidades conlleva, intrínsecamente, la desigualdad. En verdad, sostiene el autor, nunca esa consigna ignoró que no pudiera haber diferencias individuales. Su auténtico sentido era destacar que las desigualdades políticas no se originan «naturalmente» por pertenecer a un grupo étnico, económico o social determinado; ellas se producen por las instituciones sociales, por sus leyes y sus costumbres. Obviamente, Dewey no comparte la idea de Aristóteles de que, por ejemplo, el Estado, al

servirse de la esclavitud, obra en beneficio de la comunidad y de los propios esclavos para su realización «natural». El mismo efecto originan aquéllas en lo concerniente a las diferencias económicas; como Durkheim, sostiene que éstas surgen fundamentalmente de una legislación que afirma el derecho de herencia y posesión de patrimonio individual-privado, aún cuando haya sido generado por un trabajo asociado y cooperativo. De la misma manera, Dewey critica los supuestos del contractualismo; ellos, planteados en términos formales y abstractos (independientes de condiciones reales) subrogan generalmente, en sus consecuencias concretas, el derecho de igualdad al de la libertad individual para establecer relaciones contractuales.⁶⁶

Parte del problema para la realización de los ideales democráticos implica, entonces, no ignorar las diferencias estrictamente naturales entre los individuos. En términos deweynianos, éstas deben operar según instituciones y leyes que no ubiquen a los «menos dotados» *en situación de desventaja permanente*. La pretendida armonía que sustenta la consigna de igualdad y libertad para los individuos debe ser discutida; *no para desestimarla, sino para hacerla efectiva*. Este es el cometido de un liberalismo humanista y radical. Con su ya para nosotros habitual ironía, el filósofo americano confronta la buena fe e ingenuidad que puede sustentar esa pretendida armonía entre uno y otro concepto, con los hechos:

A medida que la libertad se ha ido practicando en la industria y el comercio, las desigualdades económicas creadas han reaccionado contra la igualdad de oportunidad. Únicamente aquellos que tienen una causa especial (particular) que defender sostendrán que aun en los países democráticos, y en las condiciones más favorables, los hijos de los pobres tienen las mismas oportunidades que los de los ricos, hasta en una cosa como la instrucción escolar, que se supone que es costeadada por el público. Y no es compensación consoladora la de que los hijos de los ricos sufran con frecuencia debido a las *condiciones unilaterales* (desiguales) en que crecen.⁶⁷

La tesis que extraemos del análisis sobre esta problemática consiste en que *las instituciones y las leyes deben establecer y asegurar la igualdad para todos*. El «deber ser» de la libertad está precedido por el igualamiento de y en las condiciones económicas y políticas; sólo por medio de ese igualamiento se asegura «la libertad efectiva y concreta de oportunidad y de acción».⁶⁸

En un aspecto crucial de la teoría jeffersoniana, nuestro autor toma distancia de ésta y, al mismo tiempo, hace una reinterpretación del concepto de «naturaleza» en Jefferson. Para éste, nada es inmutable, excepto los inmanentes e inalienables derechos de los hombres. De esta manera, otorga a la naturaleza humana caracteres dados y definidos; noción a la que se opone Dewey. Empero, sostiene este último, si se quita el influjo socio-cultural al que Jefferson no estuvo indemne y se traduce el sentido de su afirmación, sustituyendo «naturaleza» por «moral», se afirman *los valores ideales que se deben realizar*. Precavido de no abusar de una exégesis literaria, Dewey plantea que los *fin*es de la democracia son aquellos que Jefferson plantea como derechos inmanentes, pues éste otorga a los *derechos del hombre* (en sentido genérico) y no a *los de los hombres* el carácter de *inmutables*. Por lo cual, concluye nuestro autor: «No eran las formas y mecanismos con que se realizan las innatas demandas morales los que deben permanecer sin cambios».⁶⁹ Esta afirmación que recuperamos de Dewey nos sirve para sustentar nuestra propia tesis de que en él es preciso distinguir las *dos significaciones que otorga el concepto de fin*. Una refiere a los fines instrumentales, que aluden a la racionalidad instrumental; otra, que corresponde a los fines estratégicos o sea a los fines como valores, que apuntan a una racionalidad sustantiva. Ambas acepciones, a su vez, se articulan en Dewey mediante su concepción de la racionalidad pragmática.

Por otra parte, Dewey también retoma el espíritu jeffersoniano cuando sostiene que cada generación tiene el derecho y el deber de rehacer la democracia. Los nuevos conocimientos, necesidades y expectativas enriquecen las sig-

nificaciones sustantivas de los fines y, a su vez, las opciones procedimentales para realizarlos. En esta tarea radica el *cometido moral* de la democracia. Su liberalismo humanista encuentra aquí su razón de ser, y su radicalidad también. Porque de lo que se trata es de producir «cambios sociales drásticos», inteligentes y efectivos, que transformen aquellas instituciones y reificaciones teórico-prácticas que desnaturalizan los fines sustantivos de los que antes hablábamos.⁷⁰

De las múltiples veces que caracteriza a la democracia, he elegido la que más me agrada para culminar esta parte del análisis de la filosofía social deweyniana, que traté de elaborar como notas de una teoría para la democracia. Notas que se irán ampliando en el siguiente capítulo.

[...] después de todo, *la causa de la democracia es la causa moral de la dignidad y del valor del individuo*. Mediante el respeto y la tolerancia mutuas, el dar y el recibir, la reunión de las experiencias, se constituye en esencia el único método por el cual los seres humanos pueden lograr llevar adelante el experimento en que todos estamos empeñados, queramos o no: el más grande experimento de la humanidad —el de vivir juntos de modo que *la vida de cada uno de nosotros sea a la vez provechosa en el sentido más profundo de la palabra, provechosa para uno mismo y útil en la construcción de la individualidad de los demás*.⁷¹

En el próximo capítulo analizaré la concepción de la naturaleza humana en estrecha relación con la moral democrática. Una y otra están, en el pensamiento deweyniano, íntimamente vinculadas. Ambas son, a fin de cuentas, una sola y misma *empresa sin reposo*. Con ánimo peircean, Dewey señala:

Ninguna forma de vida permanece o puede permanecer tal como es; progresa o retrocede, y el fin del retroceso es la muerte. La democracia como forma de vida no puede permanecer quieta: ella también, si quiere vivir, debe avanzar haciendo frente a los cambios presentes y futuros. Si

no progresa, si trata de permanecer inmóvil, está ya encaminándose por la vía del regreso que conduce a la extinción.⁷²

NOTAS

1. Véase John Childs, *American Pragmatism and Education*, Nova, 1959, pp. 15-24; T.W. Moore, *Educational Theory: An Introduction*, Madrid, Alianza, 1987, 3.ª ed., pp. 60-61; Fabrizio Ravaglioli, *Profilo delle Teoria Moderne dell'Educazione*, México, Nueva Imagen, 1984, pp. 45-47; C. Wright Mills, *Sociology and Pragmatism*, Buenos Aires, Siglo XX, 1968, pp. 37-59.

2. El legado dualista, que en términos socio-políticos deviene del feudalismo, es analizado por Dewey en *Education Today* (1940), Buenos Aires, Losada, 1957; en términos laborales, entre profesiones «doctas» o liberales y manuales o «serviles», en *Problems of Men* (1946), Buenos Aires, Paidós, 1961, 2.ª ed., pp. 39-40. Acerca de la tarea democrática como cometido moral, ver *Freedom and Culture* (1939), México, UTEHA, 1965, pp. 124-125. C.B. Mcpherson hace un análisis de las distintas propuestas democrático-liberales, entre las cuales incluye la de Dewey. Si se confronta su interpretación con la mía, se advertirán diferencias importantes; una que queremos subrayar reside en el hecho de que para Mcpherson, Dewey consideraba que no era necesario producir cambios en la «maquinaria política». Desde mi punto de vista, creo probar exactamente lo contrario en este capítulo. Ver, de ese autor. *The life and times of Liberal Democracy*, Madrid, Alianza, 1987, 2.ª ed., pp. 90-92. Salvador Giner, en «La estructura lógica de la democracia», sostiene que la reconstrucción de la democracia, su «relanzamiento», es factible si se mantienen estrechos vínculos con la filosofía tradicional de la democracia. Recalca que una teoría democrática debe «poseer una dimensión prescriptiva». Aparte de una crítica de la democracia observable, la misma debe poseer una postulación para la democracia. Aquí he adoptado esta nomenclatura básica, de una teoría de y para la democracia, para aplicarla a la filosofía social deweyniana, en el entendido que ella integra ambas dimensiones. El artículo citado puede consultarse en *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987, pp. 219 ss.

3. C. Wright Mills, *op. cit.*, p. 329. Una detallada relación de la bibliografía deweyniana se encuentra en A. Granese, *Introduzione a Dewey*, Roma/Bari, Laterza, 1981, 2.ª ed., pp. 143-177.

4. Para Dewey, es imprescindible esta interpretación de la inteligencia y la pasión: «[...] las ideas son eficaces, no como meras ideas, sino en la medida en que tienen contenido imaginativo y atracción emocional» (*Libertad y cultura*, *op. cit.*, pp. 150-151. [En adelante LC.]) Por otra parte, destaca la necesidad de las «ideas directivas», articuladas en una teoría,

pues no se trata de «tantear aquí y allá» esperando que las cosas mejoren (espontaneísmo); pero ellas deben estar sujetas a la valoración que deviene de la práctica. Ver *El hombre y sus problemas*, op. cit., p. 163. (En adelante HP.) También advierte que no se trata de «glorificar» un método empírico; antes bien, conviene destacar la importancia de las ideas plurales, y su empleo como hipótesis viables. «El empirismo irreflexivo da oportunidad a que haya una manipulación secreta detrás del escenario visible» (LC, op. cit., p. 95).

5. Las relaciones entre el pensamiento deweyniano y las tesis marxistas son significativas; bastante más que la diferenciación global que él hace respecto al marxismo en general y que, a mi entender, aluden en mayor medida al comunismo estalinista. Ver, por ejemplo, su análisis de las clases sociales y sus comportamientos en épocas de crisis en LC, op. cit., pp. 60-61; también sus reconocimientos a las aportaciones de K. Marx, pp. 77-78. Sus principales diferencias son en cuanto al «monismo» causal y la «dictadura» del proletariado, encarnada entonces en el Gobierno de Stalin. L. Kolakowski, en *Die Philosophic des Positivismus*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 204-205, reconoce vínculos entre ambos.

6. HP, op. cit., pp. 29 ss.

7. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (1920) (incluye Introducción de Dewey escrita en 1948), Buenos Aires, Aguilar, 1970, 4.ª ed., pp. 143-167; HP, op. cit., pp. 9-26.

8. La «teoría del enjaulamiento» en Dewey refiere a la fractura teórico-práctica (fines-medios) y, también, a la fragmentación de la moral: «El hábito, profundamente atrincherado y fortificado, de tratar los asuntos económicos, la industria, el comercio y los negocios como meros medios que no tienen vinculación intrínseca con los fines "últimos", que son de naturaleza moral, ilustra la teoría del enjaulamiento y la perpetua en la práctica» (HP, op. cit., p. 25). La forma en que Dewey caracteriza aquí a los hábitos (para él, modos de pensar y de acción), presenta una similitud sorprendente con la figura gramsciana de las fortalezas o casamatas culturales (materiales y simbólicas) que operan como reaseguros de una hegemonía (dirección moral e intelectual) amenazada por una crisis económica y/o política. Ellas se ubican en la «sociedad civil» y constituyen centros de resistencia para conservar (o crear) una hegemonía. Más adelante veremos que Dewey sostiene la necesidad de cambiar aquellos hábitos que impiden transformaciones sustantivas y procedimentales para reconstruir la democracia.

9. HP, op. cit., p. 12.

10. La creación de una nueva ética es postulada por Dewey en distintas partes de su obra. Véase, por ejemplo, *La reconstrucción de la filosofía*, op. cit., pp. 63-64, donde plantea esta misión para la filosofía, ante la necesidad de configurar una nueva moral que supere los dualismos. (En adelante RF.) También en LC, op. cit., pp. 13-14.

11. La trayectoria política de Dewey es analizada por C. Wright Mills, op. cit., pp. 328-329 y 422-423.

12. J. Habermas, en *Kleine politische Schriften I-IV (Ensayos políticos)*.

Barcelona, Edicions 62, 1988, expresa: «A instancias de mi amigo Apel estudié entonces también a Peirce, así como a Mead y Dewey. Desde el comienzo he visto en el pragmatismo americano la tercera respuesta productiva —junto a las de Marx y Kierkegaard— a Hegel, por así decirlo, la corriente democrático-radical de los jóvenes hegelianos. Desde entonces, me apoyo en esta variante americana de la filosofía cuando se trata de compensar las debilidades de la teoría marxista de la democracia» pp. 182-183. (Subrayado nuestro.)

13. R. Dworkin postula la necesidad de un «liberalismo radical». Ver en la obra de este autor *Taking Rights Seriously*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 7-29, el ensayo introductorio de A. Calsamiglia. Del mismo autor, ver *A matter of Principle*, Oxford, Clarendon Press, 1986. Especialmente el cap. 3: «Liberalism and Justice».

14. La noción de la filosofía (y la ética) como teoría práctica en HP, op. cit., pp. 27-28.

15. J. Dewey dice: «La filosofía de la educación no es un pariente pobre de la filosofía general, aunque a menudo así la tratan los filósofos. Es, en definitiva, el aspecto más significativo de la filosofía» (ver HP, op. cit., p. 193).

16. Esta tesis T. Parsons la sostiene en *The System of Modern Societies*, México, Trillas, 1974. Consultar el cap. VI: «La nueva sociedad dirigente».

17. HP, op. cit., pp. 51-52.

18. De R. Rorty puede consultarse *Philosophy and the Mirror of Nature*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 15-21, donde reconoce que Dewey, junto con Wittgenstein y Heidegger, es uno de los más importantes filósofos de nuestro siglo. En su distinción entre filósofos «sistemáticos» y filósofos «edificantes», ubica a Dewey en esta última categoría; ver pp. 330-336.

19. LC, op. cit., p. 163 (subrayado nuestro).

20. *Ibid.*, p. 170 (subrayado nuestro).

21. HP, op. cit., pp. 22-23.

22. *Ibid.*, p. 46. De aquí deriva la importancia crucial que tiene para Dewey el proceso educativo en la configuración de la democracia.

23. LC, op. cit., pp. 176-177.

24. Esta escisión originaria la plantea en HP, op. cit., pp. 149 ss.

25. La complejidad conceptual del término *liberalismo* la exponen N. Bobbio et al. en el *Diccionario de ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1985. También en Macpherson, op. cit., pp. 23 ss., se encuentran algunas de sus más destacadas corrientes.

26. HP, op. cit., p. 51.

27. *Ibid.*, p. 143. En verdad, sostiene Dewey, este poder ejerce una estricta regimentación de las actividades económicas para su propio beneficio.

28. *Ibid.*, p. 119.

29. *Ibid.*, p. 138.

30. LC, op. cit., p. 69. Su propuesta de una reformulación de los derechos y los deberes es una de las manifestaciones más tempranas de la

preocupación actual de la filosofía social y política por esta temática. La mayoría, si no todos, de los autores actuales citados en este capítulo se ocupan crítica y prepositivamente de dicha problemática.

31. *Ibid.*, p. 4.

32. *HP.op. cit.*, p. 129.

33. Para Dewey, el concepto pragmático de la verdad reside en su efectividad operativa y en su utilidad social: ver *RF, op. cit.*, pp. 221-223.

34. La utilización «privada» e interesada de los conocimientos científicos por quienes ejercen el poder económico es una crítica constante en la filosofía social y política de Dewey. Ver *ibid*, pp. 106-107; *LC, op. cit.*, p. 141.

35. V. Camps, «Más allá de los fines y los medios: la pragmática de la política», *Sistema* (Madrid), 70, enero (1986), 63-76, la cita en 65-66.

36. *RF.op. cit.*, p. 269.

37. *Ibid.*, p. 270.

38. J. Dewey, *A Common Faith* (1934), Buenos Aires, Losada, 1964, pp. 24-25. También, en *Education Today* (1940), Buenos Aires, Losada, 1957, pp. 85-86, Dewey analiza el pobre valor de las opiniones «pseudopúblicas» que se originan generalmente por los medios de comunicación e incluso, por un cierto tipo de educación.

39. *LC, op. cit.*, p. 37.

40. Dewey establece una clara diferenciación entre *comprensión* e *información*: «La comprensión consiste en saber cómo funcionan las cosas y cómo hacerlas [...] por su naturaleza misma, se relaciona con la acción; así como la información [...] se halla aislada de la acción o vinculada con ella por accidente, sólo aquí y allá». Aunque, para él, no implica negar la necesidad de la información para poder comprender. Ver *HP, op. cit.*, pp. 58-59. La importancia que Dewey otorga al saber y al comprender para la emisión de juicios (de valor o de realidad), le lleva a postular lo benéfico que sería «contaminar» un poco la ciencia pura con los asuntos políticos, muchas veces agotados en la oratoria vaga e ineficaz. Por otra parte, si bien el tema lo abordaré en el siguiente capítulo, el Estado que se expresa mediante los tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) demandaría, en la sociedad democrática, un replanteamiento de *la democracia como representación*. Esta necesidad deriva de la creciente complejidad de la sociedad, en la que muy difícilmente un legislador, por ejemplo, puede tener conocimiento fundado de todas las cuestiones que se abordan en ese quehacer. La cita del texto en *LC, op. cit.*, p. 44.

41. J. Habermas, *op. cit.*, pp. 131-132, donde el autor, además de plantear el problema de los medios de comunicación en la configuración de las opiniones y postular una alternativa, refiere a la concepción gramsciana de hegemonía cultural. En ésta, los espacios y «aparatos hegemónicos» (medios que generan y expresan «corriente de opinión») constituyen campos y medios de confrontación ideológica (concepciones del mundo y de la vida). Del mismo autor puede también consultarse *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

42. Sobre los efectos del paternalismo estatal, véase *LC, op. cit.*, pp. 147-148.

43. *Ibid.*, p. 162.

44. *Ibid.*, p. 167. El deterioro de la calidad de la comunicación, a raíz de la organización técnico-burocrática transformada de medio en fin, la plantea en *Ibid.*, pp. 160-161. También, para Dewey, esa nociva reconversión desnaturaliza la necesidad del hombre de asociarse con otros hombres para convertirse en «un centro consciente de experiencia». De no ser así, las organizaciones (y entre ellas el Estado) pueden llegar a expresar una filantropía «paternalista» que, en verdad, es una *intromisión moral*, «porque tratarían de poner orden en los asuntos de otras personas so capa de beneficiarlas o de otorgarles algún derecho a título de don caritativo» (*RF, op. cit.*, pp. 270-271).

45. I. Horowitz, «La génesis intelectual de C. Wright Mills», en C.W. Mills, *Sociología y pragmatismo, op. cit.*, p. 20.

46. *LC, op. cit.*, p. 114.

47. *Ibid.*, pp. 33-36 (subrayado nuestro).

48. La recuperación de Peirce con respecto a este punto, en *HP, op. cit.*, pp. 183-184. El papel de la imaginación en la configuración del ideal «realizable» está expuesto en *Una fe común, op. cit.*, p. 16. (En adelante, *FC*.)

49. *HP, op. cit.*, pp. 148-149 (subrayado nuestro).

50. *Ibid*, autocita de J. Dewey, pp. 235-236 (subrayado nuestro). Si bien Dewey presentó sus reparos a una asimilación acrítica del legado histórico (encarnado en hábitos y tradiciones), recupera su importancia para la configuración axiológica de una cultura democrática. En *FC, op. cit.*, p. 98, propone: «Los fines e ideales a los cuales prestamos nuestra fe, no son oscuros ni vacilantes. Tienen forma concreta en nuestro entendimiento de las relaciones con nuestro prójimo, y en los valores contenidos en esas relaciones [...]. Tenemos la responsabilidad de conservar, transmitir, rectificar y extender la herencia de los valores recibidos para que los que vengan detrás de nosotros la reciban más sólida y más segura, más ampliamente accesible y generosamente repartida de lo que la recibimos nosotros». El punto que tratamos tiene, además, una fuerte significación en lo que atañe a las críticas sobre un relativismo que no permitiría establecer criterios efectivos para los juicios morales. Dewey reconoció expresamente que tales criterios no sólo existían, sino que debían de fundar una propuesta humanista de democracia. De ahí que en *RF, op. cit.*, p. 270, señala: «En el fondo del sentido moderno de humanidad y democracia, radica un conocimiento cada vez mayor de que *los bienes existen y permanecen* únicamente mediante su comunicación, y que la asociación es el medio de compartirlos conjuntamente» (subrayado nuestro). Y más explícito aún es cuando afirma: «La existencia de casi todas las especies concebibles de instituciones sociales en el mismo tiempo y lugar de la historia del mundo, constituye una prueba de la plasticidad de la naturaleza humana. *Este hecho no prueba que todos estos diversos sistemas sociales tengan el mismo valor material, moral y cultural*; la más simple observación muestra que no es así...» (*HP, op. cit.*, p. 224).

51. *Ibid.*, p. 235. En la misma obra, antes había señalado: «Hay con-

secuencias en la conducción de los asuntos humanos en cuanto producen el bien y el mal que, en un tiempo y lugar determinado, se hallan en posición tan estratégica, que su carácter imprescindible merece, con respecto a la práctica, los calificativos de esencial y total. Estas consecuencias requieren la atención más sistemática y reflexiva que se pueda concederles. No importa mucho que a esta forma de atención se le llame filosofía o con algún otro nombre [...]» (p. 17). La necesaria interdependencia de la filosofía y la ciencia también se refleja en las sendas aportaciones que hace al hombre común: «Para el hombre común el conocimiento mismo tiene importancia por la influencia que ejerce sobre lo que él tiene necesidad de hacer, en cuanto lo ayuda a aclarar sus necesidades, a elaborar sus objetivos y a encontrar los medios para alcanzarlos. En otras palabras, junto a los hechos y principios conocidos existen también valores, y la filosofía interésase principalmente en los valores, en los fines en vista de los cuales actúa el hombre» (p. 192).

52. L. Kolakowski, *op. cit.*, pp. 204-205. También ver a A. Granese, *op. cit.*, pp. 89 ss.

53. *Ibíd.*, pp. 160-161.

54. J. Dewey, en *La educación de hoy*, *op. cit.*, pp. 98-99, establece un paralelismo entre el orden feudal y la organización industrial capitalista: «Nuestro nuevo feudalismo en la vida industrial que va desde el gran financiero, pasando por el capitán de industria hasta el obrero no especializado, revive y refuerza la disposición feudal que ignoraba la capacidad individual tal como se despliega en empresas libres e individuales». (En adelante *EH.*)

55. *HP.op. cit.*, p. 127.

56. *EH, op. cit.*, p. 90.

57. *HP, op. cit.*, p. 165. (Subrayado nuestro.) La no participación es, para Dewey, una de las formas más efectivas de ejercer violencia psicológica sobre los individuos; de esta forma se priva a los sujetos de desarrollar sus capacidades de reflexión, indagación, elección y responsabilidad.

58. *EH, op. cit.*, p. 91. Sus interrogantes, críticas en verdad, respecto al armamentismo y la violencia como método para luchar por la democracia de los pueblos (tan típico en el discurso regañeño), los expone en *HP, op. cit.*, p. 54.

59. V. Camps, art. cit., p. 74.

60. *HP, op. cit.*, pp. 55-56. El problema de la capacidad de autogobierno, en términos pedagógicos, ha conducido a algunos planteamientos de no-directividad. En nuestra opinión, mantener éstos sin plantear que ella es proceso y producto que supone alguna directividad y/o dependencia legítima (en términos sustantivos y procedimentales) es, como diría Sartre, un acto de mala fe. Como ya lo dejáramos consignado para el caso de Durkheim, o Gramsci, Dewey reconoce la directividad del maestro: en otras palabras desestima aquellas propuestas «progresivas» que conciben al niño, adolescente o adulto (con diferencias obvias en calidad y grado entre éstos) como plenamente autosuficientes en el proceso educativo. El

problema, más bien, es cómo se configura esa directividad, cómo se expresa y qué pretende.

61. Para Dewey la «democracia política», expresada en un subsistema teórico, jurídico y procedimental que organiza y regula las actividades en el ámbito político, es una condición necesaria pero no suficiente para consolidar la democracia como una «forma de vida». Cuando ésta se realiza y se agota exclusivamente en ese ámbito, se transforma el medio en fin y fácilmente sobrevienen las crisis y quiebras del «sistema democrático». De ahí que afirme: «[...] si los hábitos democráticos de pensamiento y de acción no forman parte de la sustancia de un pueblo, la democracia política se halla insegura. No puede mantenerse en el aislamiento, sino que debe ser sostenida por la presencia de métodos democráticos en todas las relaciones sociales» (ver *HP, op. cit.*, p. 79); la cita utilizada en el texto es de esta misma obra, pp. 68-69 (subrayado nuestro).

62. J.J. Linz, *The breakdown of Democratic Regimen*, Madrid, Afianza, 1987, p. 42. Las categorías de libertad de acción y libertad de espíritu en *HP.op. cit.*, p. 73.

63. *HP.op. cit.*, p. 133.

64. *Ibíd.*, p. 142.

65. *Ibíd.*, pp. 133-134.

66. *LC, op. cit.*, p. 27.

67. *Ibíd.*, pp. 65-66.

68. *HP, op. cit.*, pp. 137-138.

69. *LC, op. cit.*, pp. 156-157.

70. La radicalidad en la acción, en tanto inteligente y decidida, hay que relacionarla en Dewey con el aletargamiento que originan los hábitos y costumbres establecidas. En su *Human Nature and Conduct* (1922), México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 2.ª reimp., p. 160, sostiene: «La moralidad es un esfuerzo para dar a la manifestación del impulso, en situaciones especiales, una función de frescura y renovación; pero el esfuerzo no es fácil de realizar; es más fácil abandonar los principales canales públicos de acción y creencia a la perezosa lentitud de la costumbre e idealizar la tradición por medio de una adhesión emocional a su facilidad, comodidades y privilegios, en vez de idealizarla en la práctica, haciéndola más equilibrada con las necesidades presentes». También consultar *HP, op. cit.*, pp. 156, 163-164. Para Dewey no hay incompatibilidad de principio entre «el liberalismo como filosofía social y el radicalismo como acción».

71. *HS.op. cit.*, p. 55.

72. *Ibíd.*, p. 57.