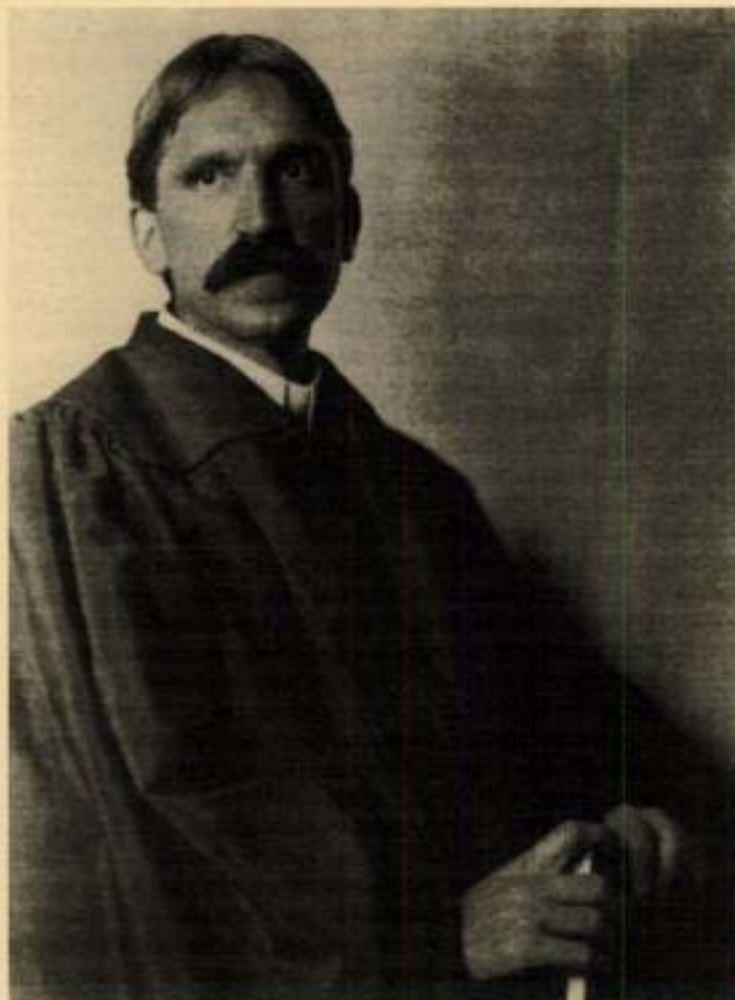


John Dewey

La opinión pública y sus problemas





Colección: PEDAGOGÍA
Raíces de la memoria

La opinión pública y sus problemas

Por

John DEWEY

Traducción de

Roc Filella

THIS ONE



WS J 9-H3Z-NNN8

Copyrighted material

John DEWEY

La opinión pública y sus problemas

Estudio preliminar y revisión por Ramón del Castillo



Ediciones Morata, S. L.

Fundada por Javier Morata, Editor, en 1920
C/ Mejía Lequerica, 12 - 28004 - MADRID
morata@edmorata.es - www.edmorata.es

Título original de la obra:
THE PUBLIC AND ITS PROBLEMS

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© EDICIONES MORATA, S. L. (2004)
Mejía Lequerica, 12. 28004 - Madrid

Derechos reservados
Depósito Legal: M-16.425-2004
ISBN: 84-7112-488-2

Compuesto por Ángel Gallardo Servicios Gráficos, S. L.
Printed in Spain - Impreso en España
Imprime: CLOSAS-ORCOYEN, S. L. Paracuellos del Jarama (Madrid)
Fotografía de la cubierta: John Dewey. The John Dewey Collection, Special Collections, Morris Library, Southern Illinois University at Carbondale.

Contenido

	<i>Págs.</i>
ESTUDIO PRELIMINAR: Érase una vez en América, por Ramón del Castillo ..	11
<i>1. Declive de la vida pública y sociedad de masas, 12.—2. Democracia, ciencia y comunicación, 20.—3. Política y cultura, 28.—4. Control popular, control de Estado, 32.—5. Nostalgia y progreso, 41. Bibliografía, 55.</i>	
PRÓLOGO	57
CAPÍTULO PRIMERO: En busca del público	59
CAPÍTULO II: El descubrimiento del Estado	77
CAPÍTULO III: El Estado democrático	97
CAPÍTULO IV: El eclipse del público	116
CAPÍTULO V: En busca de la gran comunidad	135
CAPÍTULO VI: El problema del método	157
EPÍLOGO	175
ÍNDICE DE AUTORES Y MATERIAS	181
OTRAS OBRAS DE EDICIONES MORATA DE INTERÉS	185

Propósito de la colección

Raíces de la memoria

El propósito fundamental de la colección *Raíces de la memoria* es recuperar para los lectores y lectoras unos textos representativos en el mundo de la educación y la cultura que, en estos momentos, eran de difícil localización.

Las obras que integran esta colección están consideradas parte muy valiosa de nuestra memoria colectiva. Por eso aparecen citadas continuamente por autores y autoras actuales y constituyen la base de una buena parte de las teorías contemporáneas.

Explicar el presente obliga al rastreo de las raíces. Sólidas raíces son el augurio de fértiles desarrollos posteriores. Utilizando un pensamiento de Jorge Luis Borges, "La historia no es un frígido museo; es la trampa secreta de la que estamos hechos, el tiempo. En el hoy están los ayeres". Algo que también supo expresar literariamente Bernardo de Chartres, en el siglo XII, y que condensa la filosofía de esta colección, al afirmar que "*nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus pura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea*" ("nosotros somos como enanos encabalgados sobre los hombros de gigantes y así podemos ver más cosas y más lejos que ellos, pero no por tener la vista más penetrante o poseer más alta estatura, sino porque el gran tamaño de los gigantes nos eleva y sostiene a una cierta altura").

Obras publicadas:

Dewey, J.: *Democracia y educación* (5.ª ed.)

Freinet, C.: (2.ª ed.)

La escuela moderna francesa.

Una pedagogía moderna de sentido común.

Las invariantes pedagógicas.

Zambrano, M.: *Horizonte del liberalismo.*

Pavlov, I. P.: *Los reflejos condicionados.*

Adorno, Th. W.: *Educación para la emancipación.*

Gartner, A.; Greer, C. y Riessman, F. (Comps.): *Nuevo ataque contra la igualdad de oportunidades. Cociente intelectual y estratificación social.*

Condorcet: *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos.*

Durkheim, E.: *La educación moral.*

Dewey, J.: *La opinión pública y sus problemas.*

Érase una vez en América John Dewey y la crisis de la democracia

Por Ramón DEL CASTILLO
Profesor de Filosofía
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Cuando Dewey publicó *The Public and Its Problems*, en 1927, contaba casi con 70 años¹. Para entonces, el *American dream* seguía vivo pero, a sus ojos, el malestar de la cultura estadounidense ya empezaba a manifestar síntomas preocupantes. Tal vez por eso, esta obra, probablemente una de las mejores que escribió, sea uno de los grandes diagnósticos de la crisis de legitimación de la primera gran sociedad capitalista y, más en particular, una enérgica defensa de la democracia popular justo cuando el capitalismo descubría en los bienes de consumo y en los *mass media* una nueva y poderosa forma de control de las masas².

¹ Dewey se jubiló como profesor de la Universidad de Columbia tres años después, en junio de 1930. Como ha señalado Alan Ryan (*John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Nueva York, Norton, 1995) es significativo que la mitad de toda su producción fuera escrita después de 1924, o sea, cumplidos ya los 65 años y que, de los cerca de mil trabajos publicados en vida, unos trescientos los escribiera después de su jubilación.

² A partir de ahora me referiré al libro con la abreviatura OP. La decisión de titularlo *La opinión pública y sus problemas* responde a varias razones. "El público" suena demasiado a *audiencia*, a masas o conjuntos de espectadores y consumidores, grupos de personas que participan de las mismas aficiones, que consumen productos similares o que concurren a determinados lugares. Con frecuencia decimos "público televisivo", "público deportivo", "público infantil", o "el público de una película". Para Dewey, sin embargo, *the public* significa, fundamentalmente, público social, algo más próximo a la idea de sociedad civil o comunidad cívica. De hecho, usa a *public* como sinónimo de "un colectivo" (y *publics* como "colectivos"), pero en el sentido de colectivos *sociales*. Téngase en cuenta, además, que en inglés *the public* tiene que ver con *the people*, y con la soberanía o voluntad popular, como cuando se dice *government by people*, o *government by public opinion*. Aparte de estas acepciones, evidentemente *public* también puede significar lo público o esfera de acción pública, algo que para Dewey abarca competencias o responsabilidades del Estado, pero también medios de comunicación y educación. *Public control* puede denotar en ocasiones medidas de Estado, pero también, en un sentido más radical, socialización de medios de producción y comunicación (*to taken into public*, significa justamente eso, *nacionalizar*). *Publicity*, finalmente, tampoco significa propaganda comercial o *marketing*, sino vida social pública, comunicación social, difusión y debate abiertos y

En buena medida, Dewey escribió su libro como respuesta a *Public Opinion* (1922) y *The Phantom Public* (1925), dos obras de Walter Lippmann (1889-1974), antiguo alumno de William James y de Jorge Santayana, figura destacada del círculo de intelectuales asociados a la revista *The New Republic* (fundada por el propio Lippmann y Herbert Croly en 1914). Fue en estas polémicas obras donde Lippmann mostró su desconfianza hacia las ideas de democracia popular que, hasta entonces, habían animado a liberales como él mismo³. El poder de la propaganda y la manipulación de masas durante la Primera Guerra, en efecto, parecían haber puesto de manifiesto una situación que contradecía la confianza del Movimiento Progresista en la capacidad de autogobierno del "pueblo americano"⁴. Lejos de constituirse como una opinión pública informada y competente, deliberativa y activa —planteaba Lippmann—, la gran sociedad industrial, la primera sociedad de la comunicación, se revelaba como un espectáculo ilusorio, una masa voluble dominada por emociones, pasiones, prejuicios, impulsos inconscientes y motivaciones irracionales.

1. Declive de la vida pública y sociedad de masas

Lippmann no cuestionaba la idea de interés público (de eso se encargaban los liberales del *laissez-faire*), pero sí creía que una población inmersa en el nuevo mercado laboral y en la incipiente cultura del espectáculo y del consumo nunca sería capaz de constituirse como una verdadera opinión pública. Para ser más exactos, Lippmann creía que la vida democrática ya no se podía hacer depender del ideal de autonomía ciudadana, sino de un acceso a bienes y servicios públicos que sólo podía dirigir racionalmente el aparato burocrático del Estado. La voluntad popular (*the people, the public*) no era nada sólido, no tenía sustancia; la soberanía popular más bien era un espectro, un fantasma que sólo existía en las mentes de los progresistas sentimen-

generalizados incluso "formación de opinión pública". En vista de todo esto y para subrayar más la idea rectora del libro (la creación de una vida pública que contrarreste tanto la cultura de masas como la burocratización del Estado), hemos optado por este título definitivo. De hecho, nuestras razones son parecidas a las que Toni Domènech tuvo en cuenta cuando tradujo una obra de Habermas sobre la transformación de la *Öffentlichkeit* (literalmente "publicidad", pero de nuevo en el sentido de "vida pública") que tanto tiene que ver con ésta de Dewey y que finalmente acabó titulándose *Historia y crítica de la opinión pública*, (Barcelona, Gustavo Gili, 1994. Edición original de 1962, revisada en 1990).

³ Sobre Lippmann véanse también Forcey, C.: *The Crossroads of Liberalism: Croly, Weyl, Lippmann and the Progressive Era, 1900-1925*, Nueva York, Oxford University Press, 1961. Sobre la evolución de Lippmann, véanse de J. P. Diggins: "From Pragmatism to Natural Law: Walter Lippmann's Quest for the Foundations of Legitimacy", (*Political Theory* 19, 1991, págs. 519-38) y también el cap. 8 de *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

⁴ La obra más representativa del *Progressive Movement* fue *The Promise of American Life* (1909) de Herbert Croly. Sobre este trasfondo véase Ross, Dorothy: *The Origins of American Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 144, 395 y sgs. y 453.

tales que aún la idealizaban. Para adoptar un rumbo racional —creía Lippmann— la política sólo podía recurrir a la orientación de la ciencia social, al *conocimiento* de científicos sociales, grupos de expertos bien informados, élites independientes y desinteresadas. Los expertos, a diferencia del público, no se dejaban arrastrar por símbolos, imágenes, estereotipos, eslóganes y emociones (mecanismos que, de hecho, también utilizaban los políticos para atraerse el favor de sus votantes). El público no era totalmente manejado por los políticos y en algunas circunstancias podía, si no legitimar, al menos favorecer políticas públicas. Los científicos sociales mediaban entre la política profesional y la opinión pública, favoreciendo no un consenso racional, pero sí la aquiescencia popular necesaria para llevar adelante ciertas medidas de Estado⁵. El papel de la prensa y otros medios de comunicación no era fomentar una discusión abierta o un debate público para el que las masas y los políticos parecían incapaces, sino suministrar información en la que basar decisiones políticas razonadas e inteligentes. En otras palabras: para Lippmann “información” y “opinión”, “conocimiento objetivo” y “debate” eran cosas incompatibles. Como subraya Christopher Lasch, Lippmann “no creía que la información fiable fuera una condición necesaria de la discusión, sino que, por el contrario, la excluía; o sea, hacía que la discusión no fuera necesaria. Había discusiones cuando faltaba información fiable”⁶. En consecuencia, el periodismo de información debía ser científico y objetivo, a diferencia de una prensa de opinión y debate que, según Lippmann, sólo acaba siendo expresión de posiciones partidistas e ideológicas⁷.

Desde luego, para cuando Lippmann lanzó estos argumentos, a mediados de los años veinte, Dewey ya no era el liberal optimista y nacionalista que se vio arrastrado por el fragor de Wilson. Dewey había defendido enérgicamente la fuerza civilizadora de la industrialización e incluso apoyó la entrada de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial, pero como otros colegas liberales acabó espantado ante el patriotismo desaforado y el control de la opinión pública que se generaron durante la contienda. “Para derrotar al prusianismo —comentó— no era necesario instaurarlo en nuestra propia casa”⁸.

⁵ Como ha señalado Ryan (*op. cit.*, pág. 216), Lippmann no defendía exactamente lo que luego propuso gente como Schumpeter.

⁶ Lasch, C., *La rebelión de las élites*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 147-148.

⁷ La situación que empujó a Lippmann a pensar así fue, por ejemplo, el tratamiento deformado que la prensa americana había dado de la Revolución rusa. El hecho de que una prensa imbuida por prejuicios antibolcheviques se arrogara el papel de “defensora de la fe” o del “interés nacional” fue lo que le hizo pensar que los sistemas tradicionales de conocimiento público se habían derrumbado. La propensión del periodismo de masas a volcarse en temas escandalosos de sexo y violencia también era otro síntoma del declive de la esfera pública (Lasch, *ibid.*, pág. 146).

⁸ En 1917 Dewey había afirmado en *The New Republic* que la guerra suponía “el principio de un *control público* que traspasaría las fronteras e intereses nacionales” y daría lugar a la creación de una comunidad internacional”. Al año siguiente, en 1918, volvió a proclamar que, gracias a la guerra, se extendería el uso de la ciencia para fines públicos y se crearían “instrumentos para instaurar el interés público en todas las fuerzas modernas de producción y comunicación”. Sin embargo, el Tratado de Versalles y el rumbo que tomó la Sociedad de Naciones le

El Dewey de posguerra, pues, ya no abrazaba aquella fe en Estados Unidos como encarnación de un ideal de democracia que había animado a los progresistas de su generación. Y sin embargo, incluso después de aquel clima de histeria colectiva y de represión (Wilson —recuérdese— se llevó por delante a movimientos civiles de oposición amparándose en leyes de espionaje y purgas ideológicas), Dewey no perdió la confianza en la democracia popular⁹. Como Lippmann, aceptaba que la guerra había sido provocada por fuerzas inconscientes y ocultas, que el conflicto —como señala Lasch— no había sido sólo un suceso histórico atroz y descomunal, sino una especie de *fantasía colectiva*. Éste era el hecho grave y fundamental: que el respaldo popular fue mayor cuanto mayor fue el ardor de las masas, el *public excitement*, como dice Lasch¹⁰.

Hay varios puntos que pueden dejar relativamente clara la distancia que separa la psicología de las masas de Lippmann de la teoría de la democracia que Dewey presentó en OP. Primero, Dewey veía la relación entre sociedad y opinión pública de una forma más dinámica. Es cierto que la sociedad estadounidense sólo estaba cohesionada a través de sucedáneos de sociabilidad como el deporte, el cine y los espectáculos de masas, medios de formación de opinión mucho más eficaces —decía— que el adoctrinamiento en colegios o en las congregaciones religiosas¹¹. Como diría tres años después de publicar OP:

La afición por "juntarse" tan frecuente en el americano medio, así como su excesiva sociabilidad, puede tener un origen similar al de su afán de uniformidad. Todo ello es muestra del horror natural ante el vacío que la decadencia del indivi-

convencieron, para siempre, de que la guerra sólo sirvió para consolidar poderes imperiales, incluidos los de los Estados Unidos. Véase el excelente análisis de este particular en Lasch, C., *The New Radicalism in America (1889-1963. The Intellectual as A Social Type)*, Norton, Nueva York, 1962, págs. 202 y sgs.

⁹ Lippmann, todo sea dicho, también defendió la intervención de Estados Unidos en la guerra, no tanto como un medio para contrarrestar el poder de Alemania, sino más bien para cumplir el programa internacionalista de Wilson. En 1917 llegó a decir: "emprendemos una guerra sobre la base de que existe una diferencia entre el pueblo alemán y el gobierno alemán" (citado por Lasch, en *The New Radicalism in America*, pág. 223). Sin embargo, después de la guerra cada uno siguió un camino distinto. Lippmann criticó a Wilson por incumplir sus catorce puntos y a la Sociedad de Naciones como mero instrumento para preservar el *status quo* territorial y político, pero no fue tan reacio como Dewey a que Estados Unidos se enredara en la *Realpolitik* que se estaba gestando en Europa. Los dos defendieron, por ejemplo, la creación de estatutos para la ilegalización de la guerra (el llamado *Outlawry of War Movement*), pero Lippmann nunca aceptó la propuesta de Dewey y del Senador Borah de que Estados Unidos no participara en ningún organismo internacional del que se hiciera depender esos estatutos. Véase Ryan, A., *op. cit.*, págs. 203 y sgs. También Steel, R., *Walter Lippmann and the American Century*, Atlantic Monthly Press, Boston, 1980.

¹⁰ Véase Lasch, *ibid.*, págs. 223-224.

¹¹ *Libertad y cultura*, México, Uteha, 1965, pág. 8. Siempre que sean aceptables, citaré por las traducciones disponibles de las obras de Dewey. Cuando no hay traducción, cito y traduzco por la edición en inglés: *The Complete Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 37 vols., 1968-1992: *The Early Works, 1882-1898 (EW)*; *The Middle Works, 1899-1924 (MW)* y *The Later Works, 1925-1953 (LW)*. Las siglas siempre van seguidas de número de volumen y número de página.

dualismo anterior ha traído consigo. No deberíamos sentir tal aversión a la soledad si, cuando estuviéramos solos, gozáramos de la compañía de un pensamiento comunal bien anclado en nuestros hábitos mentales. A falta de esa comunión en la esfera del pensamiento, surge la necesidad de refuerzo a través del contacto externo. Nuestra sociabilidad tiene mucho de esfuerzo por encontrar sustitutos de esa conciencia de conexión y unión normal cuando uno se sabe miembro de un todo social que lo sostiene y, a su vez, es sostenido por él¹².

Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill ya habían advertido que más participación, más expresión popular, no producirían necesariamente más libertad, y era cierto¹³. Pero Dewey lo veía de otra forma: si la sociedad estadounidense no era más libre no era porque la democracia popular careciera de los frenos necesarios, sino porque el mercado y esos simulacros de sociabilidad suplantaban o reprimían —dígase como se quiera— a las verdaderas fuerzas populares. El problema no era un exceso de voluntad popular, sino la imposición de una imagen distorsionada, casi paródica de ella. La solución no pasaba por frenar el alcance del público, ni crear espacios privados autónomos e inmunes a la tiranía de la mayoría. Más bien, pasaba por crear modos de asociación que desplazaran a los basados en gustos y aficiones (el club deportivo, las sociedades de amigos, los grupos de aficionados, el Ku-Klux-Klan); modos de identificación colectiva —en definitiva— que contrarrestaran los mecanismos manipuladores de la política de masas.

El asunto, sin embargo, no consistía en oponer el mundo de la información al de la emoción, ni la acción de un Estado burocrático frente a la irracionalidad del público. A diferencia de Lippmann, Dewey no separaba tajantemente opinión y conocimiento, hábito y pensamiento. Para Dewey, la opinión no era sólo el reino de los prejuicios, las impresiones vagas, los lugares comunes, las emociones fáciles. Ciertamente, las opiniones son sólo eso, opiniones, ideas a medio formar o ideas sin aclarar, si las mantenemos al margen de la discusión abierta. Sometidas a esa prueba, en cambio, pueden llegar a demostrar si son adecuadas y provechosas con relación a una situación problemática. Sea cual sea el grado de verdad que contengan, sólo lo podremos descubrir sometiéndolas al tribunal de la esfera pública. Como dijo antes de OP, hacia 1911, en "The Problem of Truth":

¹² *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003, págs. 112-113. *Joining habit*, también podría traducirse como *tendencia a acoplarse*. Como decía una década después: "Las fuerzas económicas han ampliado inmensamente el campo de las actividades de asociación; pero lo han hecho en gran parte a expensas de la calidad íntima y directa de los intereses y actividades del grupo comunal. El hábito americano de 'acoplarse' es un tributo a la realidad del problema, pero no ha hecho mucho por resolverlo". (*Libertad y cultura*, pág. 160).

¹³ La discusión pública amplia y libre promueve la tolerancia, ¿pero no polariza y radicaliza también las posturas? —pensaba Tocqueville—. Más discusión pública permite comprender mejor por qué la gente cree y desea ciertas cosas, pero, ¿ayuda a cambiarlas si son erróneas y perniciosas? Que la discusión pública fomente tolerancia depende, pues, de otros factores ya existentes, entre ellos, el carácter de la gente y la índole moral de las creencias más extendidas y establecidas, así como el equilibrio de poderes existentes. Sigo la lectura de Tocqueville y de Dewey que Raymond Geuss hace en *Historia e ilusión en la política*, Barcelona, Tusquets, 2004, pág. 183.

Decir la verdad, decir cómo son las cosas, significa describir las cosas en términos que respeten las convenciones de un adecuado trato social (*intercourse*)... decir la verdad siempre es una cuestión de adaptación a una audiencia social... representar las cosas como son es representarlas de formas que tienden a mantener la comprensión común; distorsionarlas (*misrepresent*) es atentar —voluntariamente o no— contra las condiciones de la comprensión común. Una comprensión es un acuerdo; una mala comprensión, un desacuerdo, y la comprensión es una necesidad social porque constituye un prerrequisito de toda comunidad de acción. No es casual que los términos "comunicación" y "comunidad" estén tan próximos; o que el trato social signifique igual participación (*equally speech*) y un modo estrecho de vida asociada¹⁴.

En su sentido más primitivo y humano *truth* significa convencimiento, veracidad (*truthfulness*), o literalmente: una acción comunicativa abierta y veraz (*a generous, frank efficiency of communication*). La verdad es una determinación de las cosas tal como son, en efecto, pero no tal como son en un vacío inane y desolado, aisladas del interés humano, sino tal como son dentro de una experiencia progresiva y compartida. Como decía el proverbio griego, los amigos comparten todo (*friends have all things in common*). La verdad, la veracidad, la difusión transparente y eficaz de las relaciones mutuas (*transparent and brave publicity of intercourse*), es la fuente y la recompensa de la amistad. La verdad es tener cosas en común¹⁵.

Sea lo que sea lo que creamos saber, sólo lo sabremos cuando nos expliquemos a los demás en condiciones. Lo único que puede lograr que unos puntos de vista particulares trasciendan la categoría de "opiniones" es la acción de comunicarlas y defenderlas: eso es lo que les da forma y lo que puede hacer que otros también las reconozcan como válidas y las consideren como suyas¹⁶. Llegar a comprender una situación, adquirir conocimiento fiable, veraz, útil, adecuado en relación a los problemas que suscitan su búsqueda, sólo puede ser resultado de la experiencia, de la creación de *medios* que generen más y mejor discusión sobre un curso de acción dado, y no fruto de una perspectiva neutral, ajena, externa. Podemos definir la verdad en términos abstractos como una correspondencia de las ideas con la realidad misma, como una representación ajustada de las cosas tal cual son; pero en términos concretos siempre entendemos la verdad como resultado de acciones humanas, de procedimientos y actitudes. Si alguien nos pregunta qué creemos que es *la* verdad, le podemos decir que es el fin último del conocimiento, pero si le queremos decir realmente algo, tendremos que referirnos a aquellos *medios* que, según los casos, creemos que nos procuran o nos procurarían buenas creencias y decisiones justificadas.

¹⁴ MW.6.15-16.

¹⁵ MW.6.67. Ninguno de estos pasajes se presta, creo, a la interpretación que a veces ha dado Richard Rorty. Por momentos, diría uno, Dewey parece estar a medio camino entre Gadamer y Habermas.

¹⁶ Lasch, C., "El arte perdido de la discusión", *op. cit.*, pág. 148. Véase también Ross, D., *op. cit.*, pág. 165.

El conocimiento social también depende de la capacidad para generar unos medios y un clima de debate donde las opiniones y creencias puedan ponerse a prueba, y no sólo de los datos que descubran los ingenieros sociales. El conocimiento social —insistía Dewey— no es producto ni de la perspectiva de un espectador neutral ni, como ahora veremos, de un método científico, tomado como algo fijo y definido. La investigación científica es, como mucho, un punto de partida del conocimiento social, pero nunca su ingrediente principal, ni su forma final. Su forma final depende, como dice Lasch, de la controversia, del diálogo, del toma y daca directo, algo mucho más amplio, más colectivo, aunque también más amorfo. Por resumir: Lippmann nunca creyó ni que una democracia participativa fuera viable técnicamente, ni que fuera realizable sin una seria devaluación del conocimiento, o sea, de la diferencia entre mera opinión y *autoridad*. Suponer que, al gobernarse por sí mismo, el pueblo querría o lograría guiarse por normas *rationales* era, si no absurdo, imprudente. Para Dewey, en cambio, había alguna forma de regenerar la vida cívica y política, una forma más dialéctica de rehacer virtudes cívicas y costumbres que favorecieran la democracia social¹⁷.

El argumento de Dewey contra Lippmann era de este orden: por amorfa y dispersa que fuera, la sociedad estadounidense reunía algunas condiciones para adquirir, no conocimiento social "objetivo", pero sí un conocimiento fiable. Dewey ofrecía así su propia versión de dialéctica: las condiciones generadas por la sociedad industrial y las tecnologías comunicativas contenían *al mismo tiempo* un elemento alienador y un potencial emancipador¹⁸. Como dice en OP, dado que la vida pública se basa en la ampliación de conexiones (en la circulación libre de opiniones y hechos), las tecnologías favorecían su aparición, pero también la entorpecían, dado el alcance descomunal que le imprimían a esas conexiones. La opinión pública sólo podía constituirse ple-

¹⁷ Dewey siempre respetó el trabajo de Lippmann (véanse sus referencias explícitas en esta obra, en Caps. IV y V) pero también llegó a asociar su elitismo, su defensa de la autoridad, su cosmopolitismo y su reivindicación del clasicismo con un típico mecanismo *judío* de defensa contra cierto complejo de inferioridad (véase Diggings, *The Promise of Pragmatism*, págs. 339-340). Aunque no se diera la razón a Lippmann, sí habría que decir contra Dewey que su idea pragmática de un control social espontáneo, auto-regulado, flexible... un control no coercitivo, ni autoritario, ni externo a la acción de los propios individuos, es demasiado optimista, poco realista y demasiado *americanista*.

¹⁸ Las tecnologías a las que Dewey da más importancia en OP son: la imprenta de bajo coste, los periódicos, el correo barato, la radiodifusión, el teléfono doméstico, la telegrafía sin hilos, las líneas de ferrocarriles, las redes de carreteras, la aviación, los buques a vapor, la cadena de montaje de automóviles, el abastecimiento de productos comestibles, la sustitución de la madera por el acero, la del acero por el hormigón armado, la de la energía hidráulica por el nitrógeno. Recuérdese que la primera imagen transmitida a distancia (el inicio de la televisión) fue un retrato del presidente americano W. G. Harding en 1923. Téngase también en cuenta que sólo en Estados Unidos, y antes de 1900, ya se habían inventado: la vulcanización del caucho, el telégrafo, el ascensor, la explotación petrolera, los vagones de literas, la máquina de escribir, la aspiradora, el tranvía, la nevera, el teléfono, el fonógrafo, la bombilla incandescente, la central eléctrica, la máquina de coser, la cremallera, el coche, el proyector de películas, la caja registradora...

namente si se controlaban las conexiones *indirectas* entre individuos, grupos y esferas de acción; pero estas conexiones se multiplicaban y extendían hasta un punto en el que se volvían opacas, intangibles, ajenas a los individuos¹⁹. El asunto, sin embargo, no consistía en culpar a las tecnologías. Era fácil y muy útil convertir la técnica en un diablo —dice Dewey en OP— cuando en realidad, el problema nacía del *desgaste* o de la *ausencia* de ideas y valores en consonancia con las condiciones que creaban los factores tecnológicos²⁰. “Hoy disponemos, como nunca lo hicimos antes, de las herramientas físicas de la comunicación. Pero, los pensamientos y las aspiraciones congruentes con ellas no se comunican y, por tanto, no son comunes”²¹. El colectivo social, el público, seguiría siendo masa no hasta que fuera guiado por un aparato técnico-gubernamental, sino hasta que se apropiara creativamente de esos medios materiales. Habrá público soberano —dice— allí donde un *arte de la comunicación* tome posesión “de la maquinaria física de transmisión y circulación y le insuffle vida. Así, cuando la era mecánica haya perfeccionado su maquinaria, ésta será un medio de vida y no su amo despótico”²². Dewey era mucho más optimista que los críticos europeos de la civilización industrial, pues nunca redujo la comunicación social a técnica o ingeniería, sino a un tipo de arte social que, no se sabe muy bien cómo, lograría apropiarse de esos nuevos medios materiales en beneficio de la democracia social. Como dijo en *Viejo y nuevo individualismo*:

¹⁹ OP, pág. 125. También pág. 131.

²⁰ OP, pág. 133. Creo que Habermas percibió perfectamente este punto en *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, págs. 304-305: “...Resulta patente la relación dialéctica entre valores que surgen de situaciones específicas de intereses y técnicas para la satisfacción de necesidades orientadas a tenor de valores: del mismo modo que los valores se desgastan por ideológicos y sucumben cuando con el tiempo llegan a perder sus vínculos con una satisfacción de necesidades reales técnicamente adecuada, así también, ante nuevas técnicas, pueden formarse nuevos sistemas de valores a partir de la transformación de las situaciones de intereses. Como es sabido, ya Dewey pudo poner, en una combinación de los valores con el saber técnico, la esperanza de que el empleo de técnicas constantemente acrecentadas y mejoradas no sólo se mantuviese unido a las orientaciones axiológicas, sino que sometiese también indirectamente los valores mismos a una verificación pragmática. Sólo gracias a la existencia de esta conexión entre valores transmitidos y técnicas científicas... pudo Dewey formular esta provocativa pregunta: ‘¿Cómo emplear lo que sabemos para dirigir nuestra conducta práctica, a fin de poner a prueba estas creencias y posibilitar otras mejores? La cuestión se aborda, como siempre se ha hecho, empíricamente: ¿Qué hacer para asegurar mejor la existencia de objetos poseedores de valor?’ (J. Dewey, *Quest for Certainty*, Nueva York, 1960, pág. 43). Se puede responder a esta pregunta en el sentido de una razón interesada en la ilustración y, en cualquier caso, Dewey la planteó en este sentido”. Habermas contrapone, acertadamente, la posición de Dewey a una en la que incluso la formación de sistemas axiológicos se intenta someter a pautas de la racionalidad tecnológica. Estas alusiones de Habermas a Dewey en *Teoría y praxis* (orig. de 1963), pueden ahora complementarse con las breves pero interesantes referencias a OP en su más reciente *Facticidad y validez* (Madrid, Trotta, 1998).

²¹ OP, pág. 133.

²² OP, pág. 156.

Los enfermos no pueden curarse con su propia enfermedad, como tampoco los individuos desintegrados podrán alcanzar la unidad a no ser que asimilen las energías dominantes de la vida común a la hora de formar sus mentes. Si dichas energías en realidad no fueran más que meras luchas por el beneficio económico privado, no habría nada que hacer. Sin embargo, esas energías están constituidas por un arte colectivo de la tecnología que los individuos simplemente desvían hacia sus fines privados. Suponen, con todo, los inicios de un orden objetivo mediante el cual la gente podría orientarse²³.

El asunto, pues, no era que las masas necesitaran ser controladas por mecanismos racionales especializados, sino que los nuevos medios de comunicación adquirieran pleno valor público, o sea, incidieran de otra forma en la construcción y adquisición, consciente e inconsciente, de nuevos valores y normas. Los instrumentos *intelectuales* —admite Dewey en OP— son menos adecuados para la formación de una vida pública organizada que sus medios *abiertos*²⁴. Quizás la sociedad americana siempre estuvo dominada por un firme *anti-intelectualismo*; es posible que imperara un populismo tan reacio a los mecanismos intelectuales como a las instituciones, pero Dewey intentaba verlo de otra forma: si la masa se dejaba llevar por la propaganda (política y comercial), no era por la ausencia o por la ineficacia de mecanismos de autoridad intelectual, sino porque no existían actitudes y valores, emociones y símbolos realmente consonantes con la situación; formas de sentir, de actuar y de disfrutar sin las cuales una verdadera experiencia compartida era imposible.

En otras palabras: Dewey *no* fue *anti-intelectualista*, pero dio mucha importancia a los hábitos, a estructuras de comportamiento a medio camino entre lo racional y lo emocional, lo deliberativo y lo inconsciente. En realidad —dirá aquí en OP— la formación de vida pública, e incluso su estructuración como Estado, no dependen primariamente del diseño de instituciones, sino de una inculcación de valores, modos de sentir y pensar que marquen la diferencia, incluso de un desarrollo del arte y otros medios imaginativos que ayuden a pensar qué clase de vida se querría llevar, qué modos de relación social podrían satisfacer mejor ciertas necesidades o cómo se podría dar forma a ciertos deseos relativamente vagos. Si la democracia tenía futuro, tendría que reinventarse como eso: como visión unitaria de la vida, como algo que da apoyo y dirección a los individuos, aunque no sea ni de forma definitiva ni homogénea.

Sea como sea, dos cosas parecen importantes para Dewey. Primero, el hecho de que este tipo de fuerzas culturales puedan acabar expresándose de mala manera no significa que habitualmente no puedan asegurar una reflexiva y razonable vida política. Y segundo: el alcance de una comunidad de valores, aunque sea potencialmente, siempre puede ser mayor que el de la sociedad política. Finalmente: un grupo o un conjunto de grupos sociales puede constituir vida pública, puede constituirse como un colectivo mucho antes de que sea capaz de constituirse como Estado.

²³ *Viejo y nuevo individualismo*, pág. 95.

²⁴ OP, pág. 133.

La gente (*the public, the people*) puede saber que tiene intereses comunes —viene a decir Dewey— aunque no pueda saber de antemano *cuáles* son exactamente esos intereses, ni qué medios serían los más adecuados²⁵. Muchos hechos sociales son vividos de forma irreflexiva, en vez de ser percibidos conscientemente, pero eso no significa que se deba insuflar un conocimiento experto desde fuera, como un agente externo. El conocimiento puede tomar pie en la experiencia, por vaga e inarticulada que sea²⁶. Es asumiendo su propia experiencia, su propia situación, como los colectivos particulares (*the publics*) pueden dar lugar a una totalidad (*the public*), o sea, como las necesidades y los deseos *particulares* pueden llegar a mostrarse portadores de experiencias e intereses *comunes*. Si una sociedad puede integrarse, sólo es actuando desde puntos de vista subalternos *dentro* de la propia sociedad. Por eso, la cuestión misma de *cómo* obtener conocimiento social correcto, verdadero, objetivo no es una cuestión teórica, sino práctica. Sólo a través de la acción —dirá Dewey— se puede probar la verdad, o sea la realidad y el poder, la utilidad y el provecho de un punto de vista, una creencia, un modo de vida, una forma de valorar. Evidentemente el conocimiento que un individuo o un grupo *busca*, el conocimiento que le permite entender dónde aprietan las cosas y cómo podrían arreglarse es una forma de auto-conocimiento. Percibirse como parte de una situación es una forma de transformarse, o si se quiere, el conocimiento social es un tipo de conocimiento que necesariamente altera su objeto; es un conocimiento que forma parte de la situación y no una representación de ella. Desde un punto de vista práctico, *emancipador*, la disyuntiva entre opinión y objetividad, entre interés y conocimiento, entre parcialidad e imparcialidad, es falsa y sirve a una ideología. Si una masa social amorfa y desarticulada, voluble e irreflexiva, lograba determinarse efectivamente como opinión pública, no sería gracias a una política más neutral, sino a la transformación de algunos hábitos y valores ya instalados en la vida social.

2. Democracia, ciencia y comunicación

Hasta cierto punto, el destino de los medios de comunicación, y en especial el de la prensa, pareció darle la razón a Dewey y no a Lipppmann. Si la prensa no funcionaba no era porque no fuera suficientemente objetiva, sino porque no era suficientemente polémica. Si los medios de prensa no cumplían la función que antaño parecía cumplir el gobierno local, no era por falta de rigor, sino por falta de vigor. Como dice Lasch, el problema no era que la palabra escrita no estuviera a la altura de la investigación estricta, sino que

²⁵ "Quien lleva calzado es quien mejor sabe que duele y dónde duele, aunque el zapatero experto sea quien mejor pueda juzgar cómo remediar el problema. El gobierno popular por lo menos ha creado un espíritu público, pese a que su éxito en la formación de ese espíritu no haya sido notable", OP, pág. 168.

²⁶ OP, pág. 127.

no estuviera a la altura de la palabra viva; incluso que atrofiara la capacidad para usar el lenguaje como un instrumento expresivo y eficaz. Al final de OP, se verá, Dewey no puede ser más claro:

La investigación sistemática y continua de todas las condiciones que afectan a la asociación y su divulgación en forma impresa es una condición previa para la creación de un auténtico público. Pero, después de todo, esa investigación y sus resultados no son más que herramientas. Su realidad final se alcanza en las relaciones directas y cara a cara. La lógica, en su verdadera realización, vuelve a adoptar el sentido primitivo de la palabra: diálogo²⁷.

En ese caso, incluso se podría ir más allá y decir que la prensa dejó de impulsar el arte de la discusión justamente porque optó por unas supuestas técnicas de objetividad (este argumento de Lasch es probablemente el más convincente para ponerse del lado de Dewey). Irónicamente, fue la industria publicitaria y de las relaciones públicas —señala Lasch— lo que favoreció la prensa objetiva en detrimento de la prensa de formación de opinión. Era la prensa "responsable", "objetiva", la que realmente atraía a la clase de lectores a los que querían llegar los anunciantes, lectores de clases medias y altas, solventes, con una vida holgada, "la mayoría de los cuales también se consideraban a sí mismos votantes independientes", lectores, en definitiva, que pretendían saber cómo son las cosas "sin ningún sesgo". Pero en realidad, "la responsabilidad llegó a identificarse con la ausencia de controversia porque los anunciantes estaban dispuestos a pagar por ello". A cambio, "los anuncios que rodeaban las cada vez más estrechas columnas de información se contagiaban con el aura de objetividad que era la característica esencial del periodismo de información"²⁸. Lippmann percibió perfectamente por qué a la publicidad le interesaba la prensa sensacionalista, pero lo que quizás no entendió es que "en conjunto, los anunciantes preferían llegar a un público respetable, antes que a una mera masa de lectores" y que lo que finalmente se fue fundiendo con la persuasión comercial fue justamente la información objetiva.

Se mire como se mire, lo que no aseguraba un público potencial de consumidores era la expresión abierta de la opinión, el debate que no oculta diferencias y partidismos, pero que a veces logra generar un terreno común de comunicación, por improvisado y provisional que sea. Hasta cierto punto, pues, era el mito de la imparcialidad lo que fomentaba la decadencia del arte de la controversia. Con esto no estoy diciendo que Dewey no creyera en la necesidad de mecanismos sociales equitativos. Como dijo casi veinte años antes de OP, en 1904:

²⁷ OP, pág. 173.

²⁸ Lasch, C., *op. cit.*, págs. 149 y sgs. Con esto no estoy queriendo dar a entender que Dewey optara, por ejemplo, por medios de prensa política. Al contrario, siempre se mantuvo a una prudente distancia del *partisan journalism*, como demostró la experiencia truncada de una revista de opinión con el socialista Franklin Ford, allá por 1892.

la paz y la tranquilidad no son meramente la ausencia de fricción y desorden. Significan más bien la existencia de principios específicos, accesibles y reconocidos de forma general que logren determinar el terreno y los límites de la actividad de todo individuo. Su esencia son la comunicación (*publicity*), patrones y reglas de procedimiento, soluciones reconocidas en común. Lo que llamamos *res publica*, el interés común (*common concern*) permanece vago y latente hasta que se define mediante órganos sociales *imparciales y desinteresados*. Entonces es cuando logra expresarse a través de modos de acción habituales y garantizados²⁹.

Lo que estoy diciendo es que, para Dewey, el ideal de objetividad que defendían ciertas élites intelectuales y políticas no aseguraba, e incluso podía entorpecer, la formación de una plena opinión pública. La política burocrática y "científica" sólo podía traer más problemas, entre otros —dice Dewey OP— la creación de una clase superior que defendería sus derechos adquiridos y sus intereses privados en nombre del bien común. Pero, ¿cómo diablos se podía fomentar un arte general de la discusión que generara una verdadera opinión pública, una opinión pública con *autoridad*?

Dewey no dio una respuesta clara, pero tampoco evadió el problema. Una de las ideas que sugirió es que la vida social pública debía regirse por una mejor y más productiva acción comunicativa, o como a veces la llama, una mejor *publicity*. Dewey usa *publicity* en distintos sentidos: por ejemplo, como sinónimo de "libertad de expresión", "libertad de discusión" o incluso de un mero "poner las cartas sobre la mesa"³⁰. *Publicity* —dice en otro lugar— es sinónimo de "procesos de persuasión, convicción, discusión e intercambio de ideas"³¹. *Publicity* es "una forma de desarrollar confianza mutua", una "educación del público que le vuelve inmune a la propaganda deshonestas, y razonablemente inteligente para juzgar críticamente el estado de las cosas"³². La capacidad "para soportar una *endure publicity and communication* —dice— es la mejor prueba para decidir si un pretendido bien es genuino o es espurio"³³.

La *publicity* tampoco es una forma de poner en evidencia lo que no se debe hacer, sino una forma de definir normas: "*publicity* no es simplemente un remedio contra las malas prácticas, sino una capacidad efectiva de disuasión (*a powerful deterrent agency*) que consigue que a los que infringen las

²⁹ MW.5.408. cursiva mía. "Para decirlo con la misma enjundia que Aristóteles —añade a continuación— podríamos decir que la administración de la justicia también supone su determinación, o sea, su descubrimiento y promulgación".

³⁰ Véase también lo que dice sobre la *publicity* aquí, en OP, 178.

³¹ MW.10.405.

³² MW.13.197. Es en estos casos cuando Dewey opone este tipo de *informed publicity* a la *publicidad* como propaganda comercial a través de los *medios de comunicación de masas*. Además de lo que Dewey dice sobre el papel de las agencias y de los agentes de publicidad aquí en OP (cap. V), véase lo que cuenta sobre el papel de la propaganda en *Viejo y nuevo individualismo*, (caps. 3 y 5) y en "A Critique of American Civilization" (en LW.3).

³³ MW. 12.197-198.

reglas (*offenders*) les importe la opinión pública y no sólo la aprobación de su propio grupo"³⁴. La *publicity* tampoco consiste en *expresar* libremente visiones alternativas del bien, sino en una *free social inquiry* —como dice él—, o sea, una verificación y difusión más *sistemática* de las consecuencias que las actitudes y acciones de los individuos y grupos tienen para el *conjunto* de la sociedad. Sin la libertad de expresión los posibles métodos de investigación social no podrían llevarse adelante ya que éstos sólo pueden evolucionar y perfeccionarse a través de una aplicación que no encuentre trabas, restricciones; pero sin la construcción de *métodos* de investigación, la libertad de expresión quedaría reducida a la idea individualista de una mera "libertad de opinión" o "libertad de conciencia". No, para Dewey la libre comunicación no es sólo una eliminación de trabas que deje expresar a los individuos y grupos ideas y valores de los que, se supone, ya están en posesión, sino la construcción de un proceso deliberado de descubrimiento mutuo de ideas y valores. La opinión pública, la verdadera vida social pública no es un producto totalmente racional (una especie de acuerdo alcanzado de modo calculado), pero tampoco surge espontánea, naturalmente. Tiene que ver, lo acabamos de decir, con la formación de *hábitos* racionales, o sea, con algo a medio camino entre lo inconsciente y lo deliberado, entre las costumbres y las instituciones.

Cuando Dewey quiere subrayar el carácter sistemático, deliberado, de la política democrática, no es extraño que use *publicity* como sinónimo de investigación *científica*³⁵. Pero Dewey no quería decir que la política democrática tuviera una demostración científica, o que se pudiera probar científicamente cuál es el mejor sistema político posible (eran los liberales los que proclamaban que la política del *laissez-faire* era científica, o sea, una especie de deducción a partir de leyes básicas tal como sugería Spencer)³⁶. Dewey tampoco sostenía que la planificación social se pudiera reducir a la aplicación de métodos científicos, por mucho que en ocasiones requiriera el concurso de juicios técnicos y de expertos. O que la justificación de una decisión o medida política consistiera en mostrar que responde a técnicas especializadas. La democracia se consumará —dice en OP— "cuando la libre investigación social quede indisolublemente unida al arte de una comunicación plena e intensa"³⁷, lo cual quiere decir que no es suficiente una ciencia sin *publicity*, sin debate público (algo que requiere bastantes más cosas que técnicas expertas), pero que tampoco es suficiente un público sin medios sistemáticos

³⁴ MW.5.465.

³⁵ Véase también este otro fragmento de la *Ethics* en el que se anticipan argumentos de OP: "Podríamos prever que, gracias al incremento de la comunicación (*publicity*) y de métodos científicos de determinar e interpretar hechos, gracias a la participación del público y a un tipo de crítica profesional que sea imparcial y competente, cada vez se dará más primacía al bien común en los casos de litigación y que, como órganos de la justicia pública, los tribunales adoptarán un papel más activo y fundamental en la administración de las controversias legales" (MW.5.417; véase también 5.465).

³⁶ Véase Frankel, *op. cit.*, pags. 17-18.

³⁷ OP, pág. 156.

de *conocimiento* (algo que requiere más que tolerancia, conversación y buenas intenciones)³⁸. La *organized intelligence* —como la llama otras veces— y las *artes de la comunicación* tienen una relación dialéctica. La ciencia social y la opinión pública se forman la una a la otra y no sin conflictos. Como dice en OP: no tiene mucho sentido decir por adelantado cómo debería ser el conocimiento que permitiera organizarse a la opinión pública, pero algunas *condiciones* que debería poseer, si llegara a existir, se podrían extraer del espíritu y método de la ciencia, incluso si el común de los mortales no entiende sus mecanismos técnicos y especializados³⁹. “Lo que encontramos en el campo de la ciencia es el espíritu de comunicación (*the spirit of publicity*), una accesibilidad de los recursos y una contribución general que otros puedan usar”⁴⁰. La *publicity*, dice en otra ocasión, es esa “*cooperatividad*, esa forma habitual y espontánea de compartir cosas (*the common and gratuitous sharing*) que es inherente al método científico de investigación y verificación”⁴¹.

Lo que Dewey proponía, pues, es que la formación de opinión pública podía estar animada por un *espíritu* análogo al científico. “No es necesario —dice en OP— que la mayoría tenga los conocimientos y la destreza para realizar las investigaciones necesarias; lo que se requiere es que tenga capacidad para juzgar la importancia de los conocimientos que otros proporcionen sobre los intereses comunes”⁴². Dewey tenía claro que ni la política deliberativa podía dirigirse como una investigación especializada, ni la opinión pública informada podía funcionar como una comunidad de expertos⁴³. Más bien, invitaba a que algunas actitudes y medios que la ciencia ponía en juego se extendieran por todas las esferas de acción social. Si exageró algo no fue el carácter científico de la política democrática, sino las *bases* y *finés* sociales de la investigación científica. Dado que Dewey siempre había concebido la ciencia como una actividad social, su propuesta no consistía en aplicarla al terreno social: la ciencia *siempre* había estado en ese terreno. La cuestión,

³⁸ OP, págs. 147, 151, 153.

³⁹ OP, págs. 167-168.

⁴⁰ LW.11.278.

⁴¹ MW.8.68.

⁴² OP, pág. 169.

⁴³ Hay un argumento de Charles Frankel sobre la diferencia entre ciencia y política en Dewey que resulta interesante: la política podía poner en acción medios y costumbres científicos sin dejar de aspirar a fines políticos. La ciencia, en cambio, no parece que pudiera servir a fines políticos y seguir siendo ciencia. El ingrediente científico en política era un medio para un fin más amplio, y merecería la pena que tuviera más peso. El ingrediente político en la ciencia, en cambio, sólo puede aumentarse a riesgo de abandonar fines realmente científicos [Frankel, Ch., “John Dewey’s Social Philosophy” en Cahn, S. M. (comp.), *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, Hanover, New Hampshire, University of Vermont, 1977, pág. 21]. El argumento es perspicaz y tiene parte de razón, pero yo creo que para Dewey tampoco había una ciencia que persiguiera “fines científicos”. Suponer, por ejemplo, que el fin de la ciencia es la Verdad (y no un conocimiento fiable y acreditado en relación a necesidades y situaciones humanas dadas) para él sería una suposición cargada de ideología.

más bien, era generalizar ciertas formas científicas de obtener y distribuir conocimiento⁴⁴. La formación de opinión pública, por ejemplo, dependía —como el progreso científico— de más libertad individual, más iniciativa propia, más capacidad inventiva, pero sobre todo, de mayor planificación y organización, del desarrollo de hábitos y procedimientos para compartir resultados y contrastar posiciones, de más medios públicos de financiación, difusión y debate⁴⁵.

Lo interesante del asunto, pues, es hasta qué punto ambas ideas, la idea de democracia y la idea de ciencia, se modelaban la una a la otra. La idea de democracia de Dewey no tomaba pie en la idea de ciencia *en abstracto*, sino en la idea de una ciencia, *socializada*, una ciencia verdaderamente libre y abierta, cosa que no sucedía en los años veinte. Como ha señalado Philip Mirowski en los Estados Unidos anteriores a la Depresión, la ciencia no tenía apoyo del gobierno, y la mayor parte de las universidades y centros de educación no fomentaban la investigación. Por eso, cuando Dewey defiende una ciencia *libre*, está defendiendo, entre otras cosas, una ciencia liberada de intereses privados, una ciencia con medios y resultados controlados y difundidos públicamente. Sin embargo, en aquella época la mayor parte de los proyectos de investigación y de la contratación de personal con formación científica (muchas veces adquirida en Europa) procedía —dice Mirowski— de empresas como General Electric, DuPont, American Telephone and Telegraph, Kodak, mucho más interesadas en el incremento de los beneficios que en algún tipo de política social. La investigación en centros académicos también dependía de la financiación privada o de Fundaciones de millonarios cuyas donaciones se suponían desinteresadas, aunque los planes de estudio o los modelos de organización académica eran cortados por patrones empresariales, hechos que influyeron en la glorificación popular de las clases técnico-empresariales y de las élites de ingenieros, pero también en la reacción de nuevos científicos sociales. Como decía irónicamente Clarence Ayres en *Science, The False Messiah* (en 1927, justo el mismo año de la publicación de OP), teóricamente se suponía que los estadounidenses tenían enormes virtudes científicas (amplitud de miras, talante abierto y actitud experimental), pero en la práctica tenían tantas virtudes científicas como vir-

⁴⁴ En su primera época, Dewey defendió esta idea apoyándose en el Ernest Renan de 1848. Justo cuando la fe de Renan en el potencial social de la ciencia decayó, en 1890, Dewey empezó a forjar una teoría de la ciencia como fuerza civilizadora. Véase Ryan, A., *op. cit.*, págs. 104 y 105. Desde los años veinte, su visión de la ciencia era mucho más compleja: véase su posición en *Viejo y nuevo individualismo*, págs. 163-164.

⁴⁵ En realidad, el aspecto individual y el social son interdependientes: una ciencia verdaderamente socializada proporciona al científico medios de desarrollo de sus capacidades intelectuales e inventivas. El ingrediente individual de la ciencia, pues, también tiene su importancia: "puesto que la actividad libre del espíritu es uno de los grandes placeres que se le abren al hombre, la actitud científica incorporada al espíritu de cada individuo, sería algo que contribuiría enormemente al disfrute de su propia existencia. Sin embargo, los placeres del pensar y el investigar no ofrecen grandes deleites en la actualidad" *Ibid.*, pág. 169 (subr. mío).

tudes cristianas⁴⁶. Dewey pues, era bastante más dialéctico de lo que muchos quisieran. La idea de un público activo podía tomar pie en el modelo de una ciencia abierta y libre *sólo si* la ciencia se controlaba públicamente. La práctica democrática sólo adoptaría un enfoque experimental si la actividad científica y técnica se reorganizaba y controlaba socialmente, si se liberaba de su supeditación a intereses privados y empresariales. La apelación de Dewey al espíritu científico, en suma, no excluía cuestiones de poder político, luchas por el control de los medios industriales y técnicos, aunque ciertamente "Dewey no aclaró exactamente cómo los científicos podrían romper los grilletes que les mantenían atados a los laboratorios de las grandes corporaciones; menos aún, cómo evitar el imperativo del beneficio económico; o finalmente... cómo se debería financiar la ciencia"⁴⁷.

Al mismo tiempo, apelando a un espíritu experimental inspirado por el ejemplo de la ciencia, Dewey se distanciaba la concepción de la política como un campo de batalla, una esfera de lucha de fuerzas irreconciliables e irracionales. Puede que la política la decidieran cosas muy diferentes al debate abierto o a la acreditación de creencias, puede que siempre acabara siendo una cuestión de poder puro y duro, pero eso —creía Dewey— no invalidaba de antemano un enfoque experimental de la vida social. De hecho, suponer que el juego ya está decidido, suponer que los valores últimos, los que deciden el juego, escapan a la racionalidad, era una forma de bloquear la política deliberativa. Suponer por adelantado que las cuestiones que deciden todo quedan más allá de los medios racionales, sería tan poco democrático como pensar que todo es susceptible de control y explicación. Hay una diferencia —dijo— entre una sociedad planificada y una sociedad que aprende a planificar, que aprende a experimentar. Entonces, cuando Dewey decía que la formación de la opinión pública depende de *free social inquiry*, quería decir dos cosas a la vez: 1) para que el conocimiento sea verdaderamente social, las necesidades y deseos del público tienen que ser los hechos últimos con los que trabajar. El público decide. Pero si la última voz la tiene la opinión públi-

⁴⁶ Citado por Mirowski en "The Scientific Dimensions of Social Knowledge and their Distant Echoes in 20th Century American Philosophy of Science", *Studies in the History and Philosophy of Science*, en prensa (conozco, gracias a Jesús Zamora, una versión de este trabajo presentada en el Seminario de Metodología Económica de la UAM). Mirowski alude a otro trabajo interesante sobre la historia de estos problemas en Estados Unidos: McGrath, Patrick: *Scientists, Society and the State, 1890-1960*, University of North Carolina Press, 1984. Sobre la influencia de la ingeniería de las comunicaciones en la formación de la opinión pública, véase el segundo capítulo de Patrice Flichy, *Una historia de la comunicación moderna. Espacio público y vida privada*. Barcelona, Gustavo Gili, 1993.

⁴⁷ Mirowski, *op. cit.* En este sentido, la idea de ciencia de Dewey se desvaneció en el aire tanto como su idea de democracia. Con el paso del tiempo, ya no es que no se criticara la ciencia corporativa, sino que las consideraciones relativas a las condiciones materiales y económicas de la ciencia pasaron a un segundo plano; la fusión entre filosofía de las ciencias naturales, psicología y economía se deshizo, y triunfó el formalismo. Más aún: "la alianza entre industria y ciencia contra la que Dewey había lanzado tantos vituperios fue reemplazada por la alianza entre la ciencia y los militares: la ciencia prometió matrimonio al Estado, pero no en la forma en la que Dewey había imaginado" (*Ibidem*).

ca, entonces 2) deberá conducirse por medios para adquirir conocimiento, métodos de aprendizaje que pueden requerir un grado de especialización y conocimiento experto. El público, pues, ilustra a la ciencia, pero la ciencia ilustra al público. La ciencia sin opinión pública es ideología; la opinión pública sin ciencia o es una masa, o un fantasma⁴⁸. Por tanto, una cosa es que la democracia no dependa de la ingeniería social y otra muy distinta que, en determinadas circunstancias, no requiera un esfuerzo de racionalización conjunto, un conocimiento social generalizado, público; por muy desarticulado, improvisado y vago que parezca en comparación con métodos científicos particulares. Que la formación de la opinión pública dependa de un mayor espíritu científico, en resumen, no significa que los asuntos económicos, religiosos y morales tengan una solución científica, sino que ciertos hábitos científicos y ciertos hábitos democráticos congenian entre sí. Dar un carácter científico a la formación de la opinión no consiste en convertir el debate social en un asunto de especialistas, sino en albergar la esperanza de que la solución de algunos conflictos sociales podría depender de algo distinto al uso del poder o de la fuerza.

Sea como sea, el punto fundamental es que, al subrayar esa analogía entre ciencia y democracia, Dewey sentía que escapaba de dos tradiciones: la del viejo liberalismo y la romántica. Para él, la democracia no se basaba en un conjunto de mecanismos o *medios* para satisfacer ciertos fines (la estabilidad social, la paz, incluso la justicia), pero tampoco consistía en aquella forma de organización social que satisfacía un *fin* moral en sí mismo: el autogobierno, la capacidad de los individuos para legislarse a sí mismos (un fin último en cuyo nombre se tendría que aceptar la tiranía de una mayoría). Como ha explicado muy bien Raymond Geuss, cuando Dewey invocó el espíritu de la investigación científica como modelo de comunidad, trataba de huir de *ambas* tradiciones políticas, la liberal y la de Rousseau. Así como la comunidad científica intenta dar con teorías que nos permitieran vérnoslas con el mundo, una sociedad democrática —diría Dewey— podría concebirse como una comunidad que intenta descubrir mejores modos de vida, más satisfactorios, más provechosos. Y de igual modo que no hay "método científico" (los procedimientos típicos de la ciencia varían históricamente tanto como aquello a lo que se aplicaban), otro tanto se podría decir de la democracia: no hay método fijo para determinar qué forma de vida es más satisfactoria, sólo hay experiencia, historia. Dado que, al menos idealmente, la ciencia no se regía por la autoridad —pensó Dewey—, la democracia tampoco dependía de instituciones inamovibles, de clases de expertos o de un aparato mecánico del Estado, sino de una vida pública activa, fruto de una colaboración libre y voluntaria, animada más por el deseo de compartir y mejorar una buena idea que por el de monopolizarla. Si la democracia podía inspirarse en la ciencia no era porque ésta encarnara un ideal abstracto de conocimiento, sino porque

⁴⁸ Véase LW.6. págs. 67 y sgs. Véase también la introducción de Debra Morris y Ian Shapiro a John Dewey, *The Political Writings*, Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1993, págs. XIII y XIV.

su progreso dependía de un esfuerzo común para adquirir más y mejor experiencia, un intento de diseñar medios colectivos para adquirir ideas, corregirlas y mejorarlas, cosas que, por imperfectas que fueran, al menos a ojos de Dewey caracterizaban a la empresa científica mucho más que la búsqueda de "la Verdad", la captación de "la Realidad" o la correspondencia con "los hechos"

Llegue hasta donde llegue la analogía (la ciencia estaba tan mediada por el poder e intereses como cualquier otra empresa social —Dewey lo sabía—), el hecho es que la sociedad democrática puede verse envuelta en dos asuntos cuya relación podría calificarse de *dialéctica*, y éste es el punto crucial: tiene que descubrir los *medios* para llevar a la práctica la clase de vida que se tenga por deseable, pero al mismo tiempo, tiene que determinar *qué* debería considerarse deseable⁴⁹. La ventaja de la democracia es que parece que puede combinar las dos cosas, o si se quiere: parece superior a otras formas de vida, porque un gobierno popular ni es una cuestión de instrumentar medios eficaces en aras de ciertos fines dados, ni es una cosa buena en sí misma, independiente de sus consecuencias. Si lograra ser una forma de vida, la democracia fusionaría ambas cosas: hacer ciertas cosas como medio para alcanzar otras, pero también vivirlas como algo bueno en sí mismo. Si asumía un espíritu experimental, abierto, la vida pública no podía identificarse totalmente con las formas políticas y el Estado, pero también tenía que ser capaz de dotarse de normas. No de un principio de autoridad, pero sí de algún principio de control popular. Como dice Raymond Geuss, idealmente una comunidad científica es una asociación mucho más libre que un Estado. De tal modo que o bien el tipo de comunidad participativa que defendía Dewey carecía de Estado, o bien podía poseer carácter de Estado, pero en ese caso la concepción de la comunidad y del Estado deberían cambiar. Dicho de otra forma: la idea de comunidad debería concebirse como algo más normativo y la idea de Estado como algo mucho más experimental.

3. Política y cultura

Como populista, Dewey veía la consolidación de las élites tan amenazadora como la rebelión de las masas. Su aversión hacia la burocratización y la centralización, las estructuras de Estado y las instituciones formales hunden sus raíces en una ideología progresista que siempre había reivindicado lo concreto frente a lo abstracto, las actitudes frente a las doctrinas y ordenamientos, la personalidad frente a la norma, las acciones frente a las planificaciones. Sin embargo, lo que Dewey opuso a la abstracción del mercado y del Estado ya no fue —como hicieron Emerson y James— el individuo independiente, carismático, único, casi anárquico, sino una vida en común de la que los individuos se sintieran partícipes y responsables, un modo de vida

⁴⁹ Véase Geuss, R., *Historia e ilusión en la política*, pág. 188. Geuss no describe el asunto como una cuestión de "dialéctica", quizás porque hoy día esta palabra está un poco desacreditada.

que se viviera como algo propio, como un producto del trabajo y del disfrute. La verdadera liberación de los individuos —sostenía Dewey contra los liberales del *laissez-faire*— sólo tendría lugar cuando se mostrara que los individuos *no* disponen de antemano de una dotación de capacidades y necesidades y que, por lo tanto, la tarea de las instituciones no es simplemente eliminar las trabas que impidan el “libre” ejercicio de las acciones individuales. Al contrario, la libertad —volverá a repetir en OP— consiste en una liberación y realización de las capacidades personales (*potentialities*) que sólo tiene lugar en conjunción con otros, a través de una asociación compleja y variada con otros; en la capacidad (*power*) —dice— para llegar a ser un individuo concreto a través de lo que específicamente se aporta al conjunto⁵⁰.

Dewey, pues, no contraponía individuo y sociedad en abstracto, sino distintas esferas de vida social, con distinto alcance y función (familia, amistad, vecindario, comunidad, Estado). La crisis de la democracia, en consecuencia, no tenía que ver tanto con la pérdida de poder del individuo, sino con la distancia entre estructura social e institucional, y una vida social más elemental (otras veces dice simplemente *vida moral*) en la que “la igualdad y la libertad no se expresan meramente de una forma externa y política, sino a través de la participación personal en el desarrollo de una cultura compartida”⁵¹. En otras palabras: Dewey pensaba que la clave de la democracia no era tanto el espacio formal de representación como la esfera de transformación de impulsos y fuerzas culturales y que, por tanto, la salud de la democracia debía juzgarse en relación a la satisfacción de esas fuerzas y necesidades. Aunque la vida social pública fuera un fantasma, su materialización no dependía del fortalecimiento de un aparato de Estado ni de una ingeniería social, sino de un nuevo modo de producción cultural que abarcaría desde la invención de máquinas a la invención artística, desde el control de fuerzas materiales al cultivo de la imaginación. En la reseña de *Public Opinion* de Lippmann, decía:

La formación (*enlightenment*) de la opinión pública todavía me parece un elemento más prioritario que la formación de funcionarios y administradores. Por supuesto, el tipo de experto por el que aboga el Sr. Lippmann es a todas luces necesario. Sobre esto no hay discusión. Pero creo que su argumento exagera *la importancia de la política y de la acción política* y elude el problema crucial, a saber: la política nunca se verá efectivamente orientada por una inteligencia organizada a menos que paralelamente también se produzca una formación (*enlightenment*) directa de la opinión popular, así como una instrucción indirecta *ex post facto*⁵².

Cosas como la organización de la sanidad, de la salud, la vivienda, la educación básica, la planificación urbanística, el control de la inmigración, la instrucción de las clases educativas, la política fiscal, la distribución del gasto,

⁵⁰ OP, pág. 139.

⁵¹ *Viejo y nuevo individualismo*, pág. 71.

⁵² MW.13.343-344, cursiva mía. Véase también la reseña de *The Phantom Public* (“Practical Democracy”) en LW.2.213-221.

cosas como éstas —dirá Dewey aquí en OP— son asuntos susceptibles de una investigación, un diseño y una gestión de carácter técnico que pueden escapar al alcance de un público general. En relación a estos fines, puede que el público no sólo sea un fantasma sino un fantasma que con sus voces entorpezca la acción política. Sin embargo:

Personalmente, [...] estoy lejos de pensar que tales consideraciones, por pertinentes que resulten para las actividades administrativas, abarquen todo el campo político. Ignoran todas aquellas fuerzas que se deben componer y resolver antes de que pueda entrar en juego la acción técnica y especializada⁵³.

Si la democracia americana tenía arreglo, viene a decir, no sería sólo gracias a una intervención política, sino también a algún tipo de acción desde ese terreno. Dewey nunca creyó que la política fuera la esencia de la vida democrática. En su esquema general, la democracia política es una articulación más o menos acertada, pero circunstancial, de fuerzas sociales y tipos de asociación más elementales (unas veces positivos, otras, negativos). Como reiterará en OP, la formación de una vida social pública es una "condición *previa* a cualquier organización efectiva que adopte por su parte"⁵⁴. No es extraño, entonces, que la teoría de la democracia popular de Dewey se acabe basando en un extraño análisis a medio camino entre la historia y la psicología social, una descripción de procesos de asociación y modos de convivencia; costumbres, valores y creencias, modos de actuar y de sentir que constituirían la base de formas de vida democrática más articuladas e institucionalizadas. Ni aquí, en OP, ni en sus otros grandes trabajos de ésta, su última y mejor época (*Liberalismo y acción social*, *Viejo y nuevo individualismo* y *Libertad y cultura*), se encontrará una explicación precisa de qué tipo de instituciones económicas, jurídicas y políticas corresponderían exactamente a una sociedad democrática. Para él, eso sería como poner el carro delante de las mulas. Dado que la formación o transformación de la vida pública antecede a cualquier cambio de la maquinaria democrática.

Nuestra tarea no consiste en proponer fórmulas con las que se pudieran mejorar las formas políticas de la democracia. Ya se han dado muchos consejos en este sentido. Decir que la consideración de estos cambios no es hoy un asunto de primera importancia no significa restarles valor. El problema es más profundo⁵⁵.

Su problema, por el contrario, era descubrir las condiciones y actividades (físicas y psicológicas, materiales e intelectuales) que podrían poner a la gente en condiciones de diseñar formas políticas adecuadas.

En realidad, para Dewey la vida democrática no sólo antecede a una serie de medidas técnico-administrativas, sino incluso a mecanismos políticos como el sufragio universal (*popular voting*), el gobierno de mayorías (*majority*

⁵² OP, pág. 124.

⁵³ *Ibid.*, pág. 125.

⁵⁴ *Ibid.*, págs. 136-137.

rule), la separación de poderes y el sistema electoral⁵⁶. La democracia depende de fuerzas materiales y culturales no estructuradas ni reglamentadas que impulsan la aparición de formas políticas, pero que en ocasiones acaban revelándose en forma de conflictos y enfrentamientos, incluso a través de guerras. Como dice en OP, sólo los problemas profundos que logran revelarse como tales, sólo las alteraciones radicales de hábitos provocadas por grandes transformaciones materiales y técnicas, pueden suscitar denominadores comunes entre todas las cambiantes e inestables vinculaciones humanas⁵⁷. La política, por sí misma, no puede crear esos denominadores comunes. El último Jefferson —dijo Dewey después de OP, en 1934— creía que, consolidado el marco de la libertad política, la libertad moral sería cuestión de tiempo. Pero la situación que ha surgido desde su época debería empujar a invertir las tornas y plantearse seriamente...

si la libertad política puede conservarse sin aquella libertad cultural que él esperaba que sería el resultado final de la libertad política [...] ahora sabemos que las relaciones que existen entre las personas, fuera de las instituciones políticas, relaciones de industria, de comunicación, de ciencia, arte y religión, afectan a las asociaciones cotidianas, y por ello afectan profundamente a las actitudes y hábitos expresados en las reglas del gobierno y de la ley. Si es verdad que los factores político y legal reaccionan para configurar las demás cosas, más verdad es aún que las instituciones políticas son un efecto, no una causa⁵⁸.

Como ese complejo de condiciones que impone los términos de asociación y vida común, ese conjunto de ocupaciones, intereses, habilidades y creencias, se resume —dice Dewey— en la palabra *cultura*, “el problema es saber qué clase de cultura es tan libre en sí misma que pueda concebir y engendrar la libertad política como su acompañamiento y consecuencia”⁵⁹. La democracia social tiene que basarse en formas de vida, modos de conducta, estilos de acción destinados a producir un tipo específico de cultura⁶⁰. La importancia de la *cultura* (entendida, ya lo hemos dicho, como formación material y como esfera de valores) saltaba a la vista: la sociedad estadounidense, en efecto, no vivía

⁵⁶ Dewey ve todos esos mecanismos importantes por los *medios* públicos que necesitan conjugar y poner en acción. Por ejemplo, el gobierno de mayoría, considerado en sí mismo, carece de sentido. Si lo tiene es porque nunca es *meramente* el gobierno de mayoría. Lo significativo es que obliga *primero* a acudir a métodos de discusión, de consulta, de persuasión, a debates *previos* y modificaciones de actitudes. (OP, pág. 168). Todas esas cosas no derivan su racionalidad de la esfera política; al revés, la política necesita apoyarse en esas formas de interacción. Dewey dice que todos los mecanismos políticos que se asocian con la esencia de la democracia no son sino resultados históricos de cambios sociales y técnicos, medios de satisfacer necesidades existentes, formas de adaptarse a fuerzas sociales que si no siguen en contacto con los cambios de fuerzas y condiciones que les dan origen pueden acabar inhabilitados para satisfacer necesidades más duraderas y amplias, e incluso obstruir el progreso, al convertirse en verdades últimas y dogmas. Véase OP, págs. 136-137).

⁵⁷ OP, págs. 132 y 136.

⁵⁸ *Libertad y cultura*, pág. 4.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 5.

⁶⁰ Véase Frankel, *op. cit.*, pág. 17.

unida por lazos políticos, sino por fuerzas técnicas (medios de transporte y de comunicación) que deshacían las viejas costumbres y valores pero que creaban la suficiente similitud de ideas y sentimientos como para hacer que el mecanismo marchara como un todo. En ese contexto, las instituciones políticas y jurídicas trataban, en efecto, de cumplir su función, pero sólo podían dar forma a las nuevas conexiones sociales y canalizar las fuerzas técnicas, o sea, sólo podían controlar lo que Dewey llama *non-political bonds* y *non-political industrialized currents*, de una manera improvisada y *ad hoc*⁶¹. O dicho más taxativamente:

Las formas y disposiciones políticas y legales existentes son incapaces de abordar la situación. Porque esta situación es el producto conjunto de la actual constitución del Estado político y de la acción de fuerzas no políticas que realmente no se ajustan a las formas políticas. No es razonable suponer que las causas de una enfermedad se pueden combinar eficazmente para curar la enfermedad que originan. Lo que se necesita es que las fuerzas no políticas se organicen para transformar las estructuras políticas existentes: que los públicos divididos y desarticulados logren integrarse [...]. Las fuerzas no políticas son expresión de una era tecnológica inyectada en una estructura política heredada del pasado que opera para desviarlas y distorsionar su normal funcionamiento⁶².

Para bien o para mal, pues, Dewey creía que el futuro de la democracia dependía de una transformación y organización directa de esas fuerzas, una transformación de valores que no podía ser resultado directo de la acción política. Para Dewey, la política, igual que la economía, no era el centro de la sociedad, ni su modelo, sino un sistema de acción entre otros⁶³. Para solucionar los problemas que ponían en peligro la cohesión social, problemas que afectaban a la *totalidad*, la política necesitaba una *cultura* que ella misma no podía crear.

4. Control popular, control de Estado

Quizás esto ayude a entender por qué la posición *política* de Dewey nunca estuvo del todo clara⁶⁴. Aunque en realidad no es muy provechoso entender así el asunto, o sea, catalogar a Dewey como un pensador políticamente

⁶¹ OP, pág. 118.

⁶² OP, págs. 126. La ineficacia de esa canalización política de fuerzas que trascienden las delimitaciones internas y externas de un Estado-nación, dice, explica el estallido de la guerra.

⁶³ Véase OP, págs. 70-71, sobre la interacción entre distintos sistemas (ciencia, política, religión, el arte y la diversión). Cornel West ha explicado esto muy bien en la parte final del capítulo que dedica a Dewey en su *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989, págs. 109 a 110.

⁶⁴ En los veinte, ya se sabe, mantuvo una prudente distancia del socialismo y siguió participando de iniciativas favorables a un tercer partido ligadas al movimiento populista y al sindicalismo, a sectores izquierdistas del Partido Demócrata y a sectores socialistas moderados. Sobre la relación de Dewey con el *People's Party* y su posterior apoyo a la coalición de la *Farmer Labour Party* con los sindicatos y los socialistas en 1924, véase mi introducción a Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, op. cit.

indeciso, timorato. Más bien, se podría decir que Dewey intentaba comprender dos aspectos fundamentales de la sociedad industrial: la tendencia a la integración y la tendencia a la diferenciación. Si no supo bien dónde colocarse políticamente, quizás es porque creía que la dinámica social adquiriría una *complejidad* que la esfera política, al menos tal como se entendía hasta entonces, no era capaz de controlar. Puede que fuera ambiguo por lo que han sugerido muchos y muy buenos intérpretes de su obra, o sea, porque era incapaz de aceptar la política pura y dura; pero quizás también lo fue porque creía que, en la primera sociedad de la información, la política estaba abocada a discurrir por medios nuevos. La cuestión fundamental, quizás, era imaginar cómo una sociedad más diversificada, diferenciada, compleja, (cómo una sociedad *a la vez* más integrada y más desintegrada, más homogénea y más dispersa) podía crear un espacio común que le permitiera tratar los problemas que le concernían *en su totalidad*. Y para él, la creación de ese espacio no dependía de una política de Estado, sino al contrario, un Estado verdaderamente social presuponía de algún modo la creación de ese espacio.

Conviene tener esto en cuenta, por ejemplo, cuando en el Capítulo II de OP afirma que en un momento pueden ser necesarias "grandes medidas de Estado, mientras que en otro puede ser mejor una política de aquiescencia y de *laissez faire*"⁶⁵. No es que no sepa dónde colocarse. Como él mismo sugiere a continuación, lo suyo sería más bien una observación o hipótesis sobre la dinámica de la sociedad industrial: dada la creciente movilidad social, dado el flujo de grupos y asociaciones sociales (a veces con consecuencias buenas, a veces con malas) *ni* se podían definir límites inherentes a la acción del Estado, ni tampoco se podía prescribir por adelantado la extensión de la intervención estatal. En su doctrina de la pluralidad de formas sociales —como la llama él—, el Estado no se debe limitar a ajustar los conflictos entre los distintos grupos o colectivos, como si cada uno de ellos tuviera de antemano un alcance de acción fijo y propio, delimitado. Sin embargo el Estado tampoco puede definir una esfera precisa de acción propia para su intervención. No puede ser sólo un árbitro social,

⁶⁵ Véase el final del cap. 2. En *Libertad y cultura*, por ejemplo, publicada en 1939, decía: "Hay una tesis de Spencer que podría revivirse ahora con buena cantidad de pruebas en su apoyo: es la de que la situación económica es tan compleja, la interconexión de los factores es tan intrincada, que toda política planificada emprendida por la autoridad pública no puede evitar tener consecuencias totalmente inesperadas, e incluso a menudo, consecuencias contrarias a las que se buscaban" (LW.13.107. Dewey está pensando, más exactamente, en las consecuencias desastrosas de la reforma agrícola del *New Deal*). Sin embargo, en 1935 había defendido mucho más decididamente una socialización de las fuerzas de producción y una política de planificación (véase, por ejemplo, *Liberalismo y acción social* [1935] Valencia, Alfons el Magnànim, 1996, págs. 115-117). En 1934, en *Art as Experience* también había dicho que los grandes problemas no se solucionarían con medidas como la reforma de la jornada laboral y la mejora de las condiciones sanitarias sino sólo con "una alteración radical del medio social que haga realidad el grado y la clase de participación que el trabajador posee en el proceso de producción y la disposición social de las mercancías que elabora..." (LW.10.345).

ni siquiera se puede limitar a *compensar* desajustes e injusticias, daños y perjuicios; debe promover *positivamente* el bien común. Si redujéramos la acción política al mantenimiento del equilibrio entre intereses sociales *ya dados y representados* por los grupos políticos, entonces la idea de voluntad o soberanía popular no tendría mucho sentido. La idea de soberanía popular, por el contrario, está asociada a la idea de que los intereses y las necesidades que entran en juego en el proceso político no son algo ya dado, sino algo susceptible de ser debatido, discutido, razonado. Sin embargo, el alcance de su intervención en aras de ese espacio común no puede definirse sobre la idea de que el gobierno representativo expresa la voluntad popular, ni sobre la base de doctrinas con pretensión de validez universal.

Cuando Dewey defiende las limitaciones del Estado, no piensa en el liberalismo del *laissez-faire*, sino en la distancia que desgraciadamente se ha creado entre la sociedad civil y el Estado, entre una opinión pública auto-organizada y un aparato administrativo e institucional de regulación y control. Dewey puede pecar de populismo, pero no de liberalismo. Su argumento no es del tipo "desmantalemos el Estado", sino como mucho uno del tipo siguiente: cuando el Estado y la política muestran su inoperancia, la gente improvisa maneras de satisfacer sus necesidades. La ineficacia del Estado, pues, provoca mecanismos informales de sociabilidad y convivencia, modos de asociación y cooperación más directos que contrarresten la acción devastadora del mercado y se traduzcan en políticas de igualdad. Este argumento es discutible (¿acaso no ha acabado usando uno parecido la derecha?), pero no es un argumento *contra* el Estado. Una cosa es que el Estado no pueda suplir todas las funciones que cumplen modos de asociación menos reglamentados (una cosa es que el Estado no pueda inculcar por sí mismo virtudes cívicas o que, cuando lo intenta, lo haga de un modo insatisfactorio) y otra muy distinta es que "se puedan restaurar los cimientos de la vida cívica si esa tarea no se convierte en un objetivo prioritario de la política pública"⁶⁶. Si comparamos a Dewey con muchos enemigos estadounidenses del Estado, percibimos mucho mejor esta diferencia. El asunto, insisto, no era desmantelar el Estado, sino supeditar al desarrollo de esa sociedad civil sin la cual carece de sustancia. En un ensayo sobre James Marsh y la filosofía de Estados Unidos (original de 1929, luego publicado en 1941), Dewey afirma sin ambages que "la subordinación del Estado a la comunidad es la gran contribución aportada a la historia del mundo por la *American life*". Sin embargo —añade—

el Estado se concibe ahora como un fin en sí mismo [...] la constitución del Estado se considera no como medio e instrumento para el bienestar de la comunidad y de individuos libres que se autogobiernan, sino como algo que, en sí mismo y por sí, posee valor y santidad [...] tendemos a subordinar el individuo al Estado,

⁶⁶ Lasch, C., *op. cit.*, pág. 91.

más bien que actuar según la creencia de que el Estado, en su constitución, sus leyes y su gobierno, puede llegar a ser el medio de realización de las finalidades de una comunidad constituida por individuos libres⁶⁷.

Pero ¿por qué se produjo esa separación entre la comunidad y el Estado? Entre otras razones —dice—, porque la idea de *comunidad de individuos* fue eclipsada por una ideología individualista, en la que se exaltaba al individuo liberado de relaciones y responsabilidades sociales:

La esencia del primitivo individualismo de nuestros pioneros no era antisocial, no implicaba indiferencia frente a las exigencias de la sociedad. Sus ideales activos eran la buena vecindad y la asistencia recíproca. No negaba los derechos de gobierno y de ley, pero los subordinaba a las necesidades de una sociedad de individuos que estaba en proceso de cambio y desarrollo. Las relaciones de comunidad debían permitir al individuo alcanzar una manifestación más completa de sus facultades, y este desarrollo, a su vez, contribuía a modificar el orden civil y político organizado y establecido, de modo que aumentara el número de individuos capaces de participar realmente en el autogobierno y automovimiento de la sociedad: en síntesis, de modo que más individuos entraran en posesión de esa libertad a la que tienen derecho por nacimiento. La depreciación del valor de nuestro primitivo individualismo de los pioneros, es sólo el aspecto negativo de nuestra tendencia a abandonar la idea vernácula de la subordinación del Estado y del gobierno a la comunidad social, y a aproximarnos a la vieja idea europea del Estado como fin en sí mismo⁶⁸.

El argumento es claro: el abandono del modelo republicano de individualidad y comunidad genera, simultáneamente, el mito de un individuo libre e independiente de conexiones sociales y la imagen de un Estado abstracto, ajeno y externo a la sociedad, la idea de una moralidad individual y la de una legalidad formal.

Dewey asumía hacia el Estado la misma actitud que hacia la "sociedad" o "el público". Verdaderamente, ninguna de esas cosas existe —dice una y otra vez—. La sociedad no es una totalidad, sino un conjunto variable e interdependiente de grupos y asociaciones de distinta condición y alcance. La palabra "sociedad" "cubre una variedad de conceptos. Existen muchas sociedades y no una; excepto en un sentido puramente ideal o abstracto" —había dicho ya en *Democracia y educación*—⁶⁹. La opinión pública, *the public*, tampoco es la voluntad popular, sino una esfera de acción social que, para bien o para mal, se tiene que ir definiendo sobre la marcha. No existe en sentido estricto *el público*, sino muchos públicos. No existe una vida social pública, sino un conjunto variable de colectivos pujando por su reconocimiento y por la satisfacción de sus necesidades. Unos públicos son más amplios, otros más

⁶⁷ "James Marsh y la filosofía de Estados Unidos", en *El hombre y sus problemas*, Barcelona, Buenos Aires, Paidós, 1952, pág. 325.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 325 (modifico la traducción).

⁶⁹ Cap. 1 "La educación desde una perspectiva social" y Cap. 7, "La concepción democrática en la educación".

restringidos; unos más locales, otros más generales; unos surgen como resultado de un tipo de efectos, otros como reacción a otro tipo de causas⁷⁰. Conforme surgen nuevas condiciones y necesidades, nuevos deseos y conflictos, los colectivos también cambian, se solapan unos con otros, o se enfrentan unos con otros. Y en consecuencia, también pueden llegar a hacerlo las distintas instituciones del Estado⁷¹.

Como explica en los dos primeros capítulos de OP, las acciones entre los miembros de un grupo o asociación producen dos tipos de consecuencias, consecuencias *directas* en sus miembros inmediatos y consecuencias *indirectas* en miembros de otros grupos. Cuando los individuos afectados por esas consecuencias indirectas perciben un interés común, una misma necesidad de controlar esos efectos, entonces ese grupo se constituye como un colectivo (*a public*), o sea, como un grupo que requiere algún grado de organización para regular esas consecuencias. En algunos casos la satisfacción de esos intereses comunes requiere de tales medios y fuerzas que se hace necesaria una organización más formal, la del Estado; pero en otros, da a entender Dewey, el asunto podría salir adelante a través de otros medios o modos de control.

Dewey subraya, acertadamente, que la línea entre lo privado y lo público no se puede definir de antemano, sino sólo sobre la base del peso y alcance de las consecuencias *indirectas* de modos de asociación, consecuencias que en muchos casos son de tal calibre y alcance que pueden requerir severo control, ya sea a través de medidas restrictivas o de medidas positivas. De este modo, algunas consecuencias de formas de relación social *privada* (la familia, la confesión religiosa, la asociación laboral, la empresa, la institución educativa) pueden convertirse en un asunto de interés *público*⁷². Sin embar-

⁷⁰ Los individuos mismos —insiste Dewey— no pertenecen a un solo grupo, sino a varios grupos a la vez, y a varios grupos en distintos momentos. El conflicto tradicional entre el individuo y la sociedad —dice Dewey— es una abstracción. Lo que existe es el conflicto entre los individuos y las distintas esferas de vida colectiva. Como Festenstein observa (*Pragmatism and Political Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997), aunque es cierto que algunas virtudes cívicas crecerían gracias a las conexiones de los individuos con distintas áreas sociales, realmente en la práctica los individuos no pueden *participar* en todo y se guían por consideraciones estratégicas y valorativas. Sobre la relación entre los distintos públicos a los que pertenecen los individuos y el "mundo público", entendido como la esfera del bien común, véase Geuss, Raymond, *Public Goods, Private Goods*, Princeton, Princeton University Press, 2001, págs. 95 y sgs.

⁷¹ Dewey no dice que el Estado cambie tanto como los colectivos. Por insuficientes o deficientes que sean, ciertas instituciones ya están ahí, y la función de la opinión pública sería forzar ampliaciones, modificaciones o severas reformas. Sobre este punto véase Westbrook, R., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pág. 305.

⁷² Como subraya Raymond Geuss en su *Public Goods, Private Goods*, la distinción entre lo público y lo privado depende de criterios según los cuales algo se considere o no una consecuencia, del grado y tipo de conocimiento que se tenga de esas consecuencias, y de los valores, creencias y actitudes que empujan a los grupos sociales a considerarlas como algo que requiere control. Y depende, claro, de la decisión inicial respecto a quién hay que considerar "directamente implicado" en una relación o transacción social. Todo esto significa —insiste

go, si lo que da una dimensión pública a un modo de asociación, si lo que convierte una acción en un asunto de interés general es que posee consecuencias *indirectas*, entonces —y éste parece un problema para su teoría— muchas consecuencias *directas* o efectos *inmediatos* que algunas acciones tienen no serían asuntos públicos, por graves que fueran. Lo público —debería admitir Dewey— también tiene que ver con el hecho de que ciertas relaciones son *directamente* perniciosas para alguno de sus *implicados*. Un contrato laboral abusivo para un obrero, o unos malos tratos a una esposa, son asuntos que atañen al *conjunto* de la sociedad, ya sea porque se convierten en prácticas *generalizadas*, ya sea porque muchas otras cosas dependen de ellas. Pero, en principio, tienen consecuencias *directas*, consecuencias que empujan a trabajadores y mujeres a crear colectivos y exigir un control público o una intervención del Estado en un ámbito supuestamente *privado*: el mercado laboral, o los contratos matrimoniales⁷³.

Sea como sea, un punto muy interesante en el esquema de Dewey es que al menos trata de ver cómo se hacen y se deshacen colectivos (*publics*) y cómo se rehacen los límites de intervención del Estado, o sea, cómo se modifica el alcance de la esfera pública. A veces los colectivos *pueden*, por sí mismos, alcanzar niveles de autoorganización, grados de acción sistemática. Pero en ocasiones la intervención del Estado resultará perentoria. Por eso, no existe *the public* en singular —dice Dewey—, sino un conjunto de *publics* (colectivos) que interactúan entre sí, que descubren intereses comunes y van definiendo una esfera conjunta de acción por mediación de distintas organizaciones que irían desde los movimientos civiles hasta las *public agencies*, desde asociaciones de ciudadanos hasta colectivos relacionados con los mecanismos jurídicos del Estado. Preguntarnos, por ejemplo, si son ciertas consecuencias de unas acciones las que crean una conciencia colectiva, o si por el contrario es una conciencia colectiva preexistente la que permite otorgar carácter público a unas consecuencias es, hasta cierto punto, una forma de desentenderse del enfoque dialéctico y pragmático con el que Dewey intenta afrontar el problema. (Téngase en cuenta, por ejemplo, que un conjunto de individuos puede reconocer que tiene necesidades e intereses comunes, pero no ponerse de acuerdo sobre los *medios* o métodos para satisfacerlos, lo cual requiere deliberación y debate. Como diría Dewey, muchas veces los fines no justifican los medios, sino que los medios definen verdaderamente el fin.)

Geuss— que la distinción entre lo privado y lo público no puede operar “como punto de partida para algún tipo de demanda política (*legitimatory claim*)”. “No es que descubramos en qué consiste la distinción entre lo público y lo privado y luego procedamos a determinar qué actitud valorativa deberíamos adoptar hacia ella; más bien, dados nuestros valores y conocimientos, decidimos qué clase de asuntos creemos que necesitan ser regulados o atendidos, y entonces los calificamos de ‘públicos’”, *Public Goods, Private Goods*, págs. 85-86. Agradezco a Agustín Villarta que llamara mi atención sobre este trabajo de Geuss.

⁷³ Véase como ejemplo: Hocking, W. E., “Review: *The Public and its Problems*” en Morgenbesser, S. (ed.) *Dewey and his Critics*, *Journal of Philosophy*, Nueva York, 1977, págs. 692-693. James Gouinlock también explica parte de este problema en Dewey, LW.2.XXV.

El argumento central es que ni la formación de colectivos ni la acción del Estado están delimitadas de antemano. La vida social pública es algo más concreto que la idea general de soberanía popular y algo más heterogéneo que la idea abstracta de un Estado de derecho. La opinión pública es, por encima de todo, una fuerza social que media entre las instituciones del Estado y la vida social, entre la generalidad de las normas y la particularidad de los hábitos y costumbres. La opinión pública, pues, ni *reside* en el pueblo, ni se *delega* en los órganos del Estado. Es algo más sistemático que la voluntad popular dejada a su propio aire, pero algo mucho menos homogeneizador que la acción del Estado. Saber cómo se consigue eso, desde luego, es algo complicado, y por eso Dewey da tantas vueltas, no más, eso sí, de las que dieron y siguen dando muchos otros teóricos de la democracia popular. La teoría del Estado en OP, pues, debería tomarse en este sentido, como una descripción a medio camino entre, por un lado, una descripción de cómo se desarrollan *de hecho* esferas de vida social o de acción común y, por el otro, una sugerencia sobre cómo *deberían* constituirse (Dewey nunca separa tajantemente la descripción de hechos y la recomendación de normas, el análisis histórico y la valoración).

El hecho de que en los años veinte del pasado siglo la opinión pública americana fuera un fantasma requería, sin duda, una acción integrada, una intervención más organizada en la que el Estado debería tomar parte. Después de que los republicanos y los magnates capitalistas destruyeran los rudimentos del Estado de bienestar que tan prematuramente se habían alcanzado en la Era Progresista, Dewey sabía que, sin más Estado, no había nada que hacer. Pero al mismo tiempo, pensaba que la salud democrática dependía del mantenimiento de cierta distancia entre sociedad civil y Estado. Entonces ¿Qué es lo que él colocaba exactamente entre la sociedad y el Estado, entre las costumbres y las instituciones, las tradiciones y las planificaciones? Bueno, en OP y en otras obras insinúa varias respuestas: funcionarios comprometidos, entidades públicas, trabajadores y asistentes sociales, servicio civil, comités sociales, organismos laborales, sindicatos, asociaciones civiles, organizaciones ciudadanas, centros educativos experimentales, *profesionales* de la educación (si tomamos "educación" en el sentido más comprometido y político de la palabra, y no en el sentido "científico" que luego adquirió)⁷⁴. En con-

⁷⁴ Dewey fue uno de los principales precursores de una nueva clase de profesionales, los expertos en educación, los mismos que amparándose en los fundamentos científicos de la pedagogía acabaron entorpeciendo la formación de la opinión pública tanto como los periodistas. Él mismo, en cambio, intentó ocupar un espacio intermedio entre el investigador y el ilustrador, el analista y el observador. Cuando Dewey decía que la democracia era un tipo de educación, no quería decir ni que la "Cultura" pudiera solucionar los males que la política no remediara (argumentos que usaban los viejos humanistas), ni que una educación dirigida por métodos científicos pudiera convertirse en la piedra de toque de la democracia (argumentos de la "nueva" pedagogía). Si Dewey viera lo que *algunos* pedagogos acabaron haciendo en su nombre, se caería de espaldas. Sobre la ambigua posición de Dewey como "experto", véase Mills, C. Wright: *Sociology and Pragmatism: A Study of American Higher Learning*, (trad. en Buenos Aires, Siglo XX, 1968) y Cornel West, *op. cit.*, pág. 83-84.

junto, ésta sería la esfera de relaciones y asociaciones que, según él, la democracia política dejaba a un lado. Hay, dijo en 1939 —doce años después de OP—, un tipo de socialismo que no es el socialismo de Estado y que podía ilustrarse con el ejemplo del control social (*socialization* —dice él en inglés—) de la asistencia médica. Si la sanidad se volvía pública, sería de dos maneras: como una acción de Estado a través de medidas políticas, y como resultado de una mayor concienciación del colectivo profesional (la profesión médica) de sus funciones y responsabilidades sociales. Otro tanto —añade— podría pasar con *todos* los grupos profesionales, todos los colectivos implicados de una forma u otra en actividades sociales de alcance público. Los tecnócratas apenas percibían “las potencialidades inherentes a las actividades auto-gestionadas de grupos autónomos”⁷⁵. Dewey no desconsideraba, pues, la acción de Estado y las medidas políticas, pero parecía confiar más en una base social de concienciación, un mundo de valores y responsabilidades surgidos al hilo de cada práctica social. Si se quiere decir así, Dewey no defendió tanto terceras vías políticas como terceros lugares, esferas de acción social cuya relativa autonomía les permitiría adquirir cierta utilidad para el conjunto.

Su postura hacia la economía también parece estar muy influida por este tipo de ideas. La economía también debía ser un espacio de realización de capacidades humanas. Las virtudes democráticas como el juicio propio, la responsabilidad y el espíritu de iniciativa se adquirirían mejor —venía a decir— si los trabajadores se hacían cargo de la producción, si administraban empresas, negocios o propiedades. La degradación de la clase obrera no podía evitarse ni con meras políticas de beneficencia ni con medidas moderadas de regulación y protección. Algunos progresistas como C. H. Cooley (el mismo que Dewey cita en el capítulo III de OP), pensaban que los intereses económicos excluían tantos aspectos de la vida social que el mercado encontraría un contrapeso en muchas actividades llevadas a cabo por el placer de realizar un trabajo creativo y compartirlo con quienes lo apreciaran⁷⁶. El populismo de Dewey le llevaba más allá: la cuestión no consistía ni en reducir el mercado a su propia esfera de acción, ni en proteger de su influencia a ciertos enclaves sociales (la familia, la amistad, las tradiciones morales, las creencias religiosas). No bastaba limitar con argumentos moralistas la influencia de los valores pecuniarios en la vida social; también había que limitar la acumulación de riqueza. Aunque la distribución de la riqueza no solucionaba automáticamente todos los problemas, ponía a la gente en mejores condiciones para lograrlo. La cuestión no era separar el mundo de los valores solidarios del mundo de la economía, sino pensar qué modos de organización laboral podían servir como medios para ese tipo de vida, qué ajustes eran necesarios para asegurar ese tipo de igualdad económica mínima sin la cual la democracia social seguiría siendo un ideal vacío o una fantasía.

⁷⁵ LW.14.95.

⁷⁶ Lasch, *op. cit.*, pág. 27.

En términos más exactos, parece que lo que Dewey acabó defendiendo —se ha dicho varias veces— fue un modelo descentralizado de cooperativismo, algo parecido a lo que en Francia se llamó sindicalismo y en Inglaterra *guilded socialism*. Este tipo de socialismo defendía la organización de la producción a través de gremios (*guilds*). El Estado gravaría las materias primas de las cooperativas, pero ellas tendrían libertad para fijar convenios laborales y precios. Las cooperativas también podrían elegir órganos representativos y los consumidores un tipo de consejos (*councils*), formando entre todos una especie de cuerpo soberano que regulara el mercado. Una idea fundamental que animó a este movimiento era muy similar a la de Dewey, a saber: la restitución del poder popular, la idea de que el control no quedaba en manos del Estado, sino en organizaciones independientes que actuaban por sí mismas, mientras no incumplieran unos mínimos que sí que podría fijar el Estado⁷⁷.

No deja de llamar la atención que el mismo Lippmann que dudaba de la regeneración de la democracia popular, también dudara del *guilded socialism*. Mientras que Dewey veía en el *social workshop* el sustituto de las viejas asambleas locales de la América agraria (algo a medio camino entre la artesanía y la producción en masa, el taller y la gran industria), Lippmann pensaba que el control popular de las cooperativas reproducía el problema crónico de la democracia: las relaciones entre los talleres —decía— planteaban problemas, negociaciones, intereses, que necesariamente exigían la delegación en mecanismos de representación. El desarrollo de una política pública no podía seguir apoyándose en la idea de autonomía: "Las decisiones (*the public opinion*) de una cooperativa sobre sus derechos y deberes en el conjunto económico y social, son producto —decía Lippmann— de la inculcación y de la propaganda y no resultado automático de la conciencia cooperativista (*shop-consciousness*)"⁷⁸.

⁷⁷ Véase la referencia de Dewey a *Labour in the Commonwealth* (1925) de G. D. H. Cole en el cap. "Bargaining and the Labour Union" de la *Ethics* (LW.7.401). Sobre G. D. H. Cole y las relaciones entre sindicalismo y el *guild Socialism*, véase Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, Norton, Nueva York, 1991, págs. 317-328. Véase también Ryan, A., *op. cit.*, págs. 116, 179, 309 y sgs. sobre las semejanzas y diferencias entre Dewey y G. D. H. Cole y Wright, A., *Cole and Socialist Democracy*, Oxford, 1979. Sea como sea, lo importante es que, aunque Dewey no explicara cómo habría que darle forma *institucional* a un *guild socialism*, su postura fue bastante más progresista que la de los socialdemócratas. Después de la guerra, Dewey defendió cosas como el derecho al trabajo, el salario mínimo, la protección pública y la autonomía industrial (véase "Internal Social Reorganization after the War" de 1918, en MW.11.73-86; o también "Freedom of Thought and Work" en MW.12.8-11) y en su época más radical, en los treinta, llegó a defender la nacionalización de la banca, la no privatización de servicios públicos, comunicaciones y transportes, y como ya propusiera George con su *land tax*, la confiscación de la renta del suelo (LW.11.256-7). James T. Kloppenberg ha subrayado los paralelos entre Dewey y los socialistas europeos en su trabajo *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920* (Nueva York, Oxford University Press, 1986), pero demasiados hechos complican su calificación de Dewey como socialdemócrata.

⁷⁸ Citado por Lasch en *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, pág. 364.

5. Nostalgia y progreso

Dewey fue, ya lo hemos dicho, un enemigo de las burocracias rígidas y de la centralización, pero también le alarmaba el desgaste de las viejas tradiciones democráticas, incapaces de adaptarse a los nuevos tiempos. Probablemente uno de los temas más complicados y polémicos de OP sea la idea de *comunidad*. La democracia —llega a decir Dewey— no es *una* forma entre otras de concebir la vida social; es la idea misma de vida en comunidad. Pero entonces, ¿cómo analiza la idea de vida en comunidad? Pues —ya lo hemos dicho— mezclando la psicología y la historia, el análisis funcional y la crónica cultural.

En ocasiones, Dewey entiende la vida en comunidad simplemente como un sinónimo de vida social. En otras, sin embargo, da a entender que *sociedad* y *comunidad* son cosas contrapuestas. La idea de sociedad le sirve, por ejemplo, para designar modos de asociación determinados por acciones físicas y materiales, o por conexiones causales de carácter inconsciente, impersonal (lo que llama *conjoint action*)⁷⁹. Ninguna asociación de este tipo —dice en OP— constituye por sí misma una vida en común. La acción conjunta, la sola coexistencia, es una condición para la existencia de una acción mancomunada, pero ésta supone bastante más. En OP dice: a diferencia de la acción conjunta, la vida comunal “ha de sostenerse emocional, intelectual y conscientemente”⁸⁰. Hay una diferencia —dirá luego en *Libertad y cultura*— entre una sociedad, en el sentido de asociación, y una comunidad. Las asociaciones son una condición para la existencia de una comunidad, pero ésta añade *la función de comunicación* en la que, además de verse envuelto en tareas conjuntas, se comparten emociones e ideas⁸¹. De nuevo, pues, la clave es la idea de *comunicación*, de *transmisión*, pero no en un sentido unidireccional, sino en el de *compartir*, tomar parte, participar en un proceso de intercambio mutuo, común (lo que unas veces también llama *intercourse*, otras simplemente *communion*). En *Democracia y educación* no pudo ser más claro:

La sociedad no sólo continúa existiendo *por* la transmisión, *por* la comunicación, sino que puede decirse muy bien que existe *en* la transmisión y *en* la comunicación. Hay más que un vínculo verbal entre las palabras *común*, *comunidad* y *comunicación*. Los hombres viven en una comunidad por virtud de lo que tienen en común; y la comunicación es el modo en que llegan a poseer cosas en común. Lo que han de poseer en común con el fin de formar una comunidad o sociedad

⁷⁹ La sociedad —dice en OP— se basa en relaciones de asociación creadas por la estructura orgánica de los seres humanos y conforme a circunstancias y presiones externas. Los seres humanos se asocian como las masas estelares y las células, o también “igual que los átomos se unen o se separan en presencia de una carga eléctrica, o igual que las ovejas se agrupan para resguardarse del frío”. (OP, pág. 139). Véase también *Libertad y cultura*, págs. 159-160). La idea básica es que ni lo físico ni lo orgánico constituyen por sí mismos modos de acción mancomunada.

⁸⁰ OP, pág. 139.

⁸¹ *Libertad y cultura*, pág. 159-160.

son objetivos, creencias, aspiraciones, conocimientos —una inteligencia común— una afinidad (*like-mindedness*), como dicen los sociólogos. Tales cosas no pueden pasarse físicamente de unos a otros, como ladrillos; no pueden compartirse como varias personas comparten un pastel dividiéndolo en trozos. La comunicación que asegura la participación en una inteligencia común es la que asegura disposiciones emocionales e intelectuales semejantes, como modos de responder a las expectativas y las exigencias⁸².

Dado que la industria, las tecnologías y la economía favorecían como nunca antes esas vastas y distantes conexiones físicas, esos modos impersonales de unión que trascendían las limitaciones del espacio y del tiempo y quedaban más allá de la conciencia de los individuos, Dewey utilizó términos como el de Graham Wallas, "Gran Sociedad", para designar ese modo de *integración* social basado en relaciones físicas e instrumentales⁸³. Por contraposición, las formas de vida comunal parecerían corresponderse con modos de asociación más inmediatos y personales. "Comunidad", incluso (como antes lo había hecho "sociedad civil") podía designar tipos de relaciones sociales directas y concretas por oposición al carácter abstracto y formal de las instituciones del Estado. La idea de Dewey no era nueva. Venía cobrando especial importancia desde el siglo XIX (a más de uno o una le recordará, por ejemplo, la distinción de 1887 de Tönnies entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*), pero la versión de Dewey posee rasgos diferenciales y polémicos, máxime cuando se contemplan sobre el trasfondo histórico estadounidense.

Dewey no ofrece una definición de la vida en comunidad, sino una lista variable de rasgos: *inmediatez, proximidad, localidad, perdurabilidad, continuidad*. El rasgo dominante, con todo, es una acción comunicativa que trascienda lo meramente afectivo, un punto sobre el que ya hemos insistido, pero que queda aún más claro en OP: el apego, la adhesión (en inglés *attachment*) es una función muy diferente de la afección —dice—. "Los afectos seguirán mientras el corazón lata. Pero el apego exige algo más [...]. Las mismas cosas que estimulan e intensifican el afecto pueden debilitar el apego. Porque éste se incuba en un clima de tranquila estabilidad; y se nutre de las relaciones constantes"⁸⁴. Dicho de otro modo: la urgencia, la celeridad, la euforia, la conmoción, la exaltación, las efusiones de sentimientos o las pasiones encendidas *nunca* generan vida pública, sea en forma de espectáculo de masas o como convulsión política, a través de héroes populares o de líderes carismáticos. El trato directo, estrecho, inmediato, como otras veces lo llama, no excluye la implicación emocional y afectiva de los individuos, pero también exige el poder intelectual para "ilustrarse" unos a otros. Las virtudes cívicas

⁸² *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 1995, págs. 15-16 (vario la traducción).

⁸³ Había sido un amigo de Lippmann, el sociólogo y politólogo inglés Graham Wallas (que enseñó en Harvard y luego en la *London School of Economics*) quien acuñó la idea de "Gran Sociedad" para describir las relaciones sociales en las democracias industriales. Véase *The Great Society: A Psychological Analysis* (1914). Sobre la influencia de la psicología de Wallas en el propio Lippmann, véase de nuevo Ross, D., *op. cit.*, pág. 452.

⁸⁴ OP, págs. 132-133.

implican sensibilidad moral, pero también la capacidad para convencer a otros de la corrección de una idea o de una acción. Los juicios morales no son meras expresiones de sentimientos o costumbres de una comunidad, sino expresiones de actitudes que potencialmente podrían compartir los miembros de una comunidad más amplia.

Cuando en OP Dewey define la vida en comunidad, aclara muy bien por qué, de nuevo, la *publicity*, la comunicabilidad, es una condición totalmente necesaria. La definición tomada en sí misma puede dar lugar a equívoco: allí donde se da una acción conjunta cuyas consecuencias son consideradas buenas por todos los individuos que toman parte en ella —dice—, allí donde la realización de esos bienes crea firmes deseos y esfuerzos por mantenerlos justamente como bienes compartidos por todos los miembros, allí hay comunidad⁸⁵. Leído así, uno podría pensar que una banda de mafiosos forma una comunidad, y por eso Dewey lo aclara de antemano: desde el punto de vista del individuo, la vida en comunidad consiste en participar, según sus capacidades, en las actividades del grupo al que pertenece, y en compartir, conforme a la necesidad, los valores que mantiene ese grupo. Desde el punto de vista del grupo, en cambio, la vida en comunidad requiere la liberación de las capacidades de sus miembros en armonía con los intereses y bienes comunes. Pero dado que todo individuo es miembro de varios grupos, estas condiciones no pueden cumplirse —dice— a menos que los grupos interaccionen flexiblemente entre sí. Los miembros de grupos cerrados como las bandas criminales, en efecto, no pueden expresar sus capacidades más que en consonancia con los intereses del grupo al que pertenecen, es decir al coste de la represión de aquellas capacidades que quizás sólo se expresarían por su relación con otros colectivos, grupos o esferas de acción social. Los grupos cerrados impiden una vida comunal precisamente por eso, porque necesitan evitar o reprimir aquellos intereses que rompan su aislamiento. Una década antes, en *Democracia y educación*, Dewey lo aclaraba todavía más: en una banda de ladrones encontramos, efectivamente, intereses comunes y un relativo grado de interacción y cooperación con otros grupos (otras mafias, otras asociaciones fraudulentas, incluso con elementos corruptos del Estado, etc...). Sin embargo, ¿cuán numerosos y variados son los intereses *conscientemente* compartidos? ¿Y cuán rico y libre es el juego de acción y reacción con otras formas de asociación?⁸⁶ Los dos criterios fundamentales para medir el valor comunitario de una formación social, pues, son el grado en que el interés del grupo sea compartido por *todos* sus miembros, y la riqueza y la libertad con las que ese grupo interactúa con *otros grupos*⁸⁷. No

⁸⁵ OP, pág. 138.

⁸⁶ *Democracia y educación*, pág. 78.

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 81. Más exactamente —dice Dewey— el primer criterio no consiste simplemente en que haya más puntos de interés común, sino en el reconocimiento de esos intereses como base del control social. Y el segundo punto no significa solamente más interacción entre grupos hasta ese momento aislados o separados, sino cambios en los hábitos sociales, una capacidad de reajuste continuo frente a las nuevas situaciones que cree el intercambio (*Ibid.*, pág. 105).

existe comunidad, por tanto, dice Dewey, allí donde se ponen barreras interna y externamente al libre intercambio y comunicación de la experiencia.

Un grupo sólo forma una comunidad en la medida en que *facilita* la participación en los bienes de todos sus miembros en condiciones iguales y *asegura* el reajuste flexible de sus procedimientos, hábitos e instituciones mediante la relación con otras formas de asociación⁸⁸. Por eso, si aplicamos esos criterios a una banda criminal, observamos que los lazos que mantienen unidos a sus miembros son pocos (Dewey sólo menciona la riqueza a través del robo, pero por lo que dice en otros pasajes también estarían en juego valores como el honor, la responsabilidad, la lealtad, la protección mutua, la defensa de la familia), pero, sobre todo, son de una naturaleza tal que aíslan a sus miembros de otros colectivos⁸⁹. El aislamiento y exclusividad de una banda o un círculo restringido pone de relieve su espíritu anticomunitario, pero ese mismo espíritu —y esto es lo importante— estará presente allí donde cualquier grupo posea sus “intereses propios”, en grupos o modos de asociación que se aíslan de la plena integración con otros grupos, de suerte que el propósito predominante sea la protección de lo que se posee, en vez de una reorganización y progreso mediante relaciones más amplias⁹⁰. Ese tipo de espíritu puede caracterizar a las familias —decía en *Democracia y educación*— cuando se recluyen en sus preocupaciones domésticas, como si no tuvieran conexión con otros ámbitos de vida⁹¹; a medios educativos cuando se separan de las familias y las comunidades, o incluso a las divisiones entre cultos e incultos, ricos y pobres. En todos los casos, lo crucial es que “el aislamiento produce la estructura formal y rígida de la vida, los ideales estáticos y egoístas dentro del grupo”⁹². El planteamiento en OP es parecido: la estructura social *depende* de la comunicabilidad social. Sólo que esta vez Dewey le da un tono más histórico. Ni la familia, ni las relaciones amistosas, ni el vecin-

⁸⁸ *Ibid.*, pág. 91.

⁸⁹ Véase también OP, págs. 137-138, sobre el ejemplo de la mafia.

⁹⁰ *Democracia y educación*, pág. 80.

⁹¹ Un poco antes Dewey describe la familia como un ejemplo de unidad social conectada con el resto de agentes culturales e instituciones, “que desempeña su papel debido en la organización política y a su vez recibe apoyo de ella”. Pero el problema es justamente éste, y no el que dice Dewey. Dice que la familia no era un modelo de vida en comunidad cuando se aislaba, pero tampoco lo sería, podría uno decir, cuando cumplía con su función en la organización política, dado que esa función se basaba, entre otras cosas, en la explotación y discriminación de las mujeres. Costó mucho tiempo, en efecto, admitir que la familia estaba conectada con el funcionamiento del Estado y la economía de una forma que no beneficiaba a todos por igual. Costó mucho esfuerzo empezar a entender que la crianza de niños o las labores domésticas eran trabajo no pagado, o que existían divisiones del trabajo basadas en el género. El problema de Dewey, para decirlo de un modo un poco esquemático, es que no creía que la familia debiera considerarse un mero refugio de la vida social industrial, una especie de reserva de valores morales, pero al mismo tiempo tampoco creía que la educación familiar pudiera verse suplantada por otro tipo de mecanismo social. Para una visión sobre este tema, interesante, pero tan cargada de problemas como la de Dewey, véase Lasch, C., *Refugio en un mundo despiadado*, Barcelona, Gedisa, 1997 (orig. de 1979).

⁹² *Democracia y educación*, pág. 81.

dario, ni la comunidad local, ni la asociación religiosa, ni el modo de producción agraria, ni el estilo de vida rural, nada de eso —viene a decir— asegura *por sí mismo* un modo de vida comunitario.

La sensación, pues, es que Dewey usó la idea de comunidad para dos cosas: 1) para describir en un sentido general una *norma ideal* de relación social, pero también, 2) para referirse a modos sociales existentes en el *pasado*, que, de una forma u otra, subsistían en la era industrial. "Comunidad" designa tanto una aspiración como una formación *residual* (por decirlo con la jerga de Raymond Williams). Como se verá en OP, la idea de comunidad de Dewey no surgió del vacío. Al contrario, tomaba pie en tradiciones morales asociadas a la *village America* (como la llama Lippmann), la "América" de una de esas *neighborly communities* de Vermont como en la que el propio Dewey se había criado.

Nunca dejaré de felicitarme por haber nacido en una época y un lugar en que el primitivo ideal de libertad y de una comunidad que se autogobierna prevalecía aún lo bastante como para que yo me empapara inconscientemente de su significado. En Vermont, quizás más que en ninguna otra parte, estaba arraigada en el espíritu de la gente la convicción de que los gobiernos eran como las casas en que se habita, hechos para contribuir al bienestar humano, y que sus habitantes eran dueños de modificar y de ampliar tanto a éstas como a aquéllos, cuando el desarrollo de las necesidades de la familia humana requiriera tales alteraciones y modificaciones. Se hallaba tan enraizada esta convicción en la gente de Vermont, que aún hoy yo pienso que se es más patrióticamente fiel al ideal de América conservando esta idea que concibiendo el patriotismo como una rígida adaptación a una forma de Estado supuestamente fijada para siempre, y reconociendo que los derechos de cualquier sociedad humana son superiores a los de cualquier forma política particular⁹³.

Dewey partía, por tanto, de la idea de sociabilidad que se había forjado en torno a la asamblea local (*town meeting*). Sería erróneo, sin embargo, acusar a Dewey de nostálgico, cosa que han hecho algunos de sus críticos. Como hemos visto, creía en el valor emancipador de la ciencia y la técnica, y en algún tipo de transición entre el modo de vida rural y el urbano, la producción agraria y la industrial. Al menos en su última época, cuando Dewey evoca la vieja idea de comunidad, no lo hace tanto para idealizar el modo de vida rural como para subrayar el ideal republicano de desarrollo individual y de *suum cuique*. Y aunque era reacio a la centralización y burocratización del Estado, no despreciaba —según hemos visto— la formación de clases profesionales, técnicos sociales y reformistas que intervinieran en la planificación social. No hay que confundirse: su defensa de la vida comunitaria no cuadra, ni de lejos, con la de esos filósofos radicales de pantalón corto, esos acérrimos enemigos de la civilización técnico-industrial que se pondrían tan de moda en la Europa de los veinte.

⁹³ "James Marsh y la filosofía norteamericana", *op. cit.*, pág. 325-326 (LW.5.193-194).

Dewey era un populista —ya lo hemos dicho—, pero un populista modernizador, y cuando volvió su mirada hacia las tradiciones no lo hizo con mentalidad regresiva. Aunque a veces Dewey parezca suspirar por un *retorno* a la vida comunal (véase el final de OP), lo que defendía era una *reconstrucción*, una *restitución*, un *restablecimiento* de formas de vida comunal, que no es lo mismo⁹⁴. Por mucho que lamentara la destrucción de las viejas formas de vida, el populismo no era un movimiento opuesto a la vida industrial y urbana. En el peor de los casos, podía ser una forma de *compensar* los efectos de las fuerzas del mercado y la burocratización del Estado. En el mejor, una fuerza que contribuyera a un control democrático del mercado y del Estado. El populismo no era una formación social *arcaica*, por usar otra vez palabras de Williams. Lo "arcaico" es algo que se reconoce como un elemento del pasado que sólo se puede "revivir". Lo "residual", en cambio, lo conforman elementos del pasado aprovechables en el presente, aunque su lugar y función dentro de un nuevo contexto o proceso resulte sumamente variable. Dewey, ya lo hemos insinuado, parecía verlo así: dado que ciertas experiencias, valores y necesidades no conseguían ser expresados o realizados en términos de la cultura capitalista *dominante*, tendían a ser practicados y vividos sobre la base de un *remanente* de valores pertenecientes a una formación social anterior (los de la era jeffersoniana). Es posible, desde luego, que una formación residual quede incorporada en una cultura dominante en forma de idealización, fantasía, exotismo o escapismo. O que subsista como ideología reaccionaria (piénsese, si no, en lo que acabó significando la "América profunda"). Pero también era posible que algunos de esos valores operaran como una alternativa o incluso como oposición al modo dominante de cultura.

Dados los vastos cambios provocados en el mundo del trabajo y de las comunicaciones, en la organización política y económica, ninguna formación social hasta entonces asociada con valores comunitarios (el hogar, la familia, las amistades, el vecindario, la asamblea municipal, la pequeña congregación religiosa, las tradiciones populares, los modos de producción a pequeña escala, agrarios y artesanos), *ninguna* de ellas —creía Dewey—, podía ajustarse así como así a las necesidades existentes sin atravesar severos cambios. "Hemos heredado unas prácticas y unas ideas propias de las asambleas locales, pero vivimos y actuamos en una nación Estado continental"⁹⁵. Dewey siempre consideró ambos lados de la historia: no sólo el hecho de que las fuerzas tecnológicas y económicas desintegraran los vínculos sociales directos, sino también el hecho de que esas nuevas fuerzas ponían de manifiesto las *limitaciones* de esos vínculos. Conviene no perder de vista esto⁹⁶. Las viejas comunidades eran estables, perdurables, para bien y *para mal*. La movilidad social no facilitaba la integración, pero las asociaciones demasiado

⁹⁴ En OP, pág. 170.

⁹⁵ OP, pág. 118. Véase también, pág. 108. Lasch, *op. cit.*, págs. 89-90.

⁹⁶ OP, pág. 127.

homogéneas tampoco. Como dice en OP, sería demasiado fácil atribuir todos los males al industrialismo: el hecho de que las comunidades locales se desintegraran en el nuevo contexto también mostraba la inoperancia de los valores que seguían en juego, su desgaste como orientaciones eficaces de la conducta⁹⁷. La idea de una mancomunidad, un enorme tejido de intercomunicación libre y amplia —llega a afirmar— es concebible, pero es difícil que posea las cualidades de las relaciones cara a cara, del trato directo e inmediato, lo cual es otra forma de decir que, sin transformar el asunto desde abajo, sin modificar los valores que se ponen en juego día a día, en distancias cortas, la idea de una Gran Comunidad sería otra fantasía. Si era posible transformar la sociedad industrial en una comunidad de cooperación, no sería porque se pudieran *perpetuar* los viejos códigos morales. En la nueva situación, esos ideales resultaban papel mojado. Si la “Gran Sociedad” llegaba a convertirse en una Gran Comunidad sería gracias a nuevas formas de inculcar virtudes cívicas.

Según Lippmann, la teoría de la democracia popular presuponía la idea de un ciudadano soberano, independiente, con juicio propio (virtudes que de algún modo fomentaban la cooperación cívica y económica); un individuo dotado del conocimiento necesario de asuntos públicos para tomar decisiones correctas. Ese ideal de ciudadanía y de democracia directa quizás se había encarnado en las viejas comunidades, pero en el mundo industrial de las grandes urbes resultaba inviable. Dewey podía admitir que la teoría de la democracia aún se apoyaba en ese supuesto. Y que, en efecto, el ciudadano competente ya *no* se podía identificar con el buen lugareño, el miembro de pequeñas y estables comunidades cuyo conocimiento íntimo de las personas y los asuntos públicos bastaban para facultarle como ciudadano independiente y responsable. Dewey sabía que había que ir más allá del ideal jeffersoniano, pero no sólo porque las condiciones materiales no permitieran el mantenimiento de los vínculos sociales tradicionales, sino porque esas mismas condiciones materiales ponían de manifiesto el desgaste de aquel viejo modelo⁹⁸. Si el modo de vida comunal contenía elementos valio-

⁹⁷ OP, pág. 170.

⁹⁸ En realidad, lo que convertía a los individuos en los mejores jueces de sus intereses no era exactamente su independencia, sino su *acceso* a un fondo de conocimiento comunitario, producto de la vida social, la tradición y la experiencia. El hecho de que los medios de comunicación volvieran cada vez más complejo ese acceso, o incluso lo obstaculizaran, el hecho de que la masa se dejara llevar por la propaganda, no significaba que hubiera desaparecido el ciudadano que siempre tenía una opinión propia sobre todo (un *jack-of-all-trades* como se dice en inglés), sino que habían cambiado las condiciones y los medios de acceso a la vida pública. Véase Lasch, C., *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, págs. 364, 366. A Dewey le preocupaba más —viene a decir Lasch— el hecho de que el ideal republicano del individuo autónomo se transformara en el ideal de un individuo totalmente auto-suficiente, o sea, hubiera quedado absorbido por una ideología individualista típica del XIX. El peso de las emociones y los factores psicológicos que arrastraban a las masas no ponía en cuestión, por tanto, la idea de democracia participativa, sino una ideología individualista según la cual las *capacidades* de los individuos para saber *qué* quieren y *cómo* lograrlo no dependen de su acceso a un acervo de conocimientos sociales. Por eso, el hecho de que ese tipo de conoci-

sos, aprovechables, —propondría Dewey— sería en términos de las consecuencias de su adaptación a otro contexto y no exactamente porque esos modos de asociación fueran inherentemente valiosos. Los partidarios del gobierno autónomo tenían razón: su modelo no funcionaba eficazmente por encima del nivel local, pero la solución —añadiría Dewey— no era favorecer el aislamiento, sino constatar los desajustes y contradicciones entre la tradición populista (defensora a ultranza de la autonomía local) y la hamiltoniana (partidaria de la centralización). Las condiciones materiales habían cambiado el panorama hasta un punto en el que, como principios o ideales, ambas tradiciones políticas dejaban de tener valor práctico y persistían, exclusivamente, como manifestaciones emocionales⁹⁹. La integración entre las actividades extensivas y las intensivas, entre los contactos remotos y los directos —diría en *Libertad y cultura*— es apremiante para la democracia,

pero implica más que el aprendizaje del proceso práctico de gobierno autónomo que Jefferson tenía presente, aun siendo tan importante como es. Implica el desarrollo de factores locales de comunicación y cooperación, creando vínculos estables y leales que militen contra las fuerzas centrífugas de la cultura actual, pero que al mismo tiempo sean de tal índole que respondan flexiblemente a las demandas de un público más numeroso, invisible e indefinido. En grado muy considerable, los grupos que tienen una base funcional probablemente tendrán que reemplazar a los que se basan en la contigüidad física¹⁰⁰.

En la familia —añade a continuación— parecen concurrir ambos factores, lo cual puede querer decir que, aunque la familia compensara la desintegración apoyándose en los antiguos modos de vinculación, necesariamente cada vez tendría que adoptar una base más funcional. Algo similar ocurriría con los lazos de amistad, cuya continuidad ya no podía venir dada por la proximidad en un espacio delimitado, o con los vínculos comunales, dependientes de un relativo confinamiento territorial. La cuestión no era si esas esferas de asociación debían mantenerse al margen del movimiento de integración (como si poseyeran virtudes de suyo). La cuestión, más bien, es que esos modos de relación no podían permanecer conectados con la totalidad social *del modo* en que lo habían estado hasta entonces, o sea, suministrando niños, inculcando valores, fomentando lealtades o creando apegos

miento social, común o público, se volviera más complejo debido a los nuevos medios técnicos y a las nuevas condiciones materiales, tampoco significaba que sólo los expertos pudieran controlarlo.

⁹⁹ OP, págs. 126-127. El ejemplo de Dewey es la actitud ante la Ley Seca, apoyada como medida nacional por los partidarios tradicionales de la autonomía; atacada, en cambio por los tradicionales partidarios del poder federal. Una explicación, dice Dewey, es que los nuevos medios de transporte dieron al tráfico ilegal una dimensión hasta entonces desconocida. Véase también lo que dice sobre la Ley Volstead en *Viejo y nuevo individualismo*.

¹⁰⁰ *Libertad y cultura*, pág. 161.

a lugares geográficos concretos. Dado que, de buena o de mala manera, todas esas asociaciones acababan mediadas por fuerzas y conexiones hasta entonces ajenas a su ámbito de acción, su desaparición o su transformación eran inevitables ¹⁰¹.

La posición de Dewey resulta ambigua por eso, porque, por un lado, daba a entender que esos enclaves sociales contrarrestan las fuerzas de desintegración, pero por otro, afirma que gracias a la comunicación y movilidad social también se lograba poner de manifiesto el carácter cerrado y opresivo de muchos de ellos ¹⁰². En OP lo dice muy claro: ¿es posible que surjan vínculos comunitarios estables sin ser estáticos? Su respuesta es que podría haber modos de control de las conexiones generales que permitirían cultivar ese tipo de valores locales, aunque no explica exactamente cuáles serían, ni cómo podrían surgir a partir del nuevo tipo de organización social predominante, la organización de base funcional, ocupacional —como dice él—, la basada en lazos creados por la participación en un medio laboral, en la industria o en las llamadas profesiones. Podría confiarse en estos nuevos vínculos funcionales para alcanzar una organización social estable pero flexible, duradera pero variable —dice Dewey en OP— pero sólo si lograban surgir como resultado de relaciones directas, de los vínculos y el trato directos ¹⁰³. Sin embargo, ¿cómo era posible hacer una cosa al mismo tiempo que la otra? ¿Cómo era posible transformar los vínculos directos y a la vez apoyarse en ellos?

El final de OP puede que resulte demasiado apoteósico. Hay signos —dice— de que agentes *inconscientes* al igual que planteamientos *deliberados* están enriqueciendo la experiencia de la vida local. Hasta qué punto esas nuevas formas rellenen el vacío dejado por la desintegración de los viejos modos de asociación no es una cuestión que se pueda contestar de antemano, pero —afirma— no existe nada intrínseco a esas grandes fuerzas de comunicación y conexión que resulte fatalmente obstructor para una vida en comunidad, nada hay en esas energías que les impida extender sus resultados más beneficiosos hasta las más pequeñas e íntimas de las unidades sociales, calando en los hábitos inconscientes y proporcionando una nueva base para esa diferenciación y liberación de las capacidades individuales que sólo se alcanza en comunidad ¹⁰⁴. La movilidad —llega a decir— quizás llegue

¹⁰¹ Aunque su posición es ambigua, Dewey al menos se separa de la postura de los viejos liberales, para los cuales la vida familiar era una especie de contrapeso de la vida laboral, un ámbito moral donde los individuos no se regían por el interés económico. Como dice Lasch, dado que los liberales habían abandonado el ideal republicano de ciudadanía, no tenían base desde la cual exigir a los individuos que subordinasen el interés privado al bien común, pero al menos podían apelar a las responsabilidades matrimoniales y de paternidad para compensar o refinar el interés privado (Lasch, *op. cit.*, págs. 87 y sgs).

¹⁰² Ya he dicho que acabarían siendo las mujeres las que, por lo que les iba en ello, tuvieron que demostrar que la "esfera privada" de la sociedad civil, la familia, estaba tan mediada por relaciones de interés pecuniario y de poder como la esfera económica oficial.

¹⁰³ OP, págs. 170-171.

¹⁰⁴ OP, pág. 172.

a suplir finalmente los medios por los cuales los beneficios de la acción global, remota e indirecta, revirtieran en la vida local, volviéndola más flexible y evitando el estancamiento que ha acompañado en el pasado a las formas de vida estables y aisladas¹⁰⁵.

El populismo de Dewey, en resumidas cuentas, no era una ideología retrógrada. Implicaba una defensa de la vida local, pero a través de medios cada vez más conectados. Suponía una defensa de las relaciones cara a cara, pero a través del contexto urbano, quizás a través de la vida de los barrios como espacios intermedios entre los viejos pueblos y los rascacielos, o quizás a través de asociaciones laborales, sindicales y ciudadanas (algo en lo que quizás ya habían creído reformistas radicales como Jane Addams). Y una defensa, según rezan las últimas líneas del libro, del *lenguaje* eficaz y creativo, pero en pleno ascenso de la primera sociedad de la *imagen*. No es extraño, pues, que a muchos liberales Dewey les pareciera demasiado tradicionalista, pero que a muchos nostálgicos del republicanismo les resultara demasiado modernizador.

Dewey tiene algo de humanista cívico, de republicanista, pero también de profeta de la "modernización". Para Dewey, el individuo virtuoso, como en el viejo ideal republicano, se realiza a través de su participación en la *res publica*. Ha de disponer para ello de algunos recursos, una base material que le permita desarrollar libremente sus capacidades. El ideal de comunidad de Dewey aún se inspiraba en el modelo republicano de un conjunto de individuos libres que contribuyen al bien común según sus capacidades y que reciben de ella según sus necesidades. Pero evidentemente ese ideal de virtudes cívicas se hallaba en conflicto con una esfera político-económica definida en términos de derechos y deberes tal como los concebía el "viejo liberalismo". Conforme el capitalismo avanzó, el espacio público quedó más y más invadido por un tipo de normatividad vivida como algo formal, externo. La política se concibió como gestión o administración de transacciones entre individuos definidos en términos de derechos y propiedades. Fue el viejo liberalismo, en efecto, el que redujo la política a una mera relación entre el aparato administrativo económico y unos individuos que delegan su soberanía a representantes y expertos.

Sin embargo, para Dewey, el ámbito cívico y el industrial, el mundo de la vida y el de la tecnología, aún podían combinarse de una forma positiva a través de la acción de la burguesía liberal y las clases medias. El comunitarismo de Dewey —por decirlo así— es *materialista*. El ejercicio de las virtudes cívicas requiere ciertas condiciones materiales, pero en el contexto de la economía capitalista esas condiciones requieren un control, desarrollo y planificación de las fuerzas productivas que exige a los individuos bastante más que el ejercicio de las viejas virtudes cívicas. Dewey da a entender que el desarrollo de las energías humanas es el verdadero *summum bonum*, úni-

¹⁰⁵ OP, pág. 172. "Beneficios" traduce a *spoils* que puede significar ganancia, remanente, excedente, aunque también "botín".

co fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad que, sin embargo, sólo puede tomar forma en el reino de la necesidad, en el trabajo, la industria y las fuerzas materiales¹⁰⁶. El ideal humanista cívico de *autodesarrollo moral* sólo puede surgir del *desarrollo material*. Por eso, pese a que Dewey sea un crítico de la desintegración de la vida en comunidad, defiende con optimismo el potencial social, público, democrático, de los medios tecnológicos y económicos. El individuo aislado, sometido a cambio, inquietud, movilidad constante, el individuo adaptado a realizar trabajos, sometido apresuradamente a los cambios de producción, el individuo de la sociedad industrial, también puede ser el individuo para el que las diferentes funciones sociales sólo sean algunas formas de liberar sus capacidades, el individuo que potencialmente puede redirigir esas fuerzas (integradoras y desintegradoras, las dos cosas) en un medio de realización más abierto, fluido y experimental que el viejo medio local. Para Dewey, el nuevo comunitarismo, como el nuevo individualismo, sólo podía surgir de una sociedad cuyos miembros no añoren los viejos vínculos o apegos (reales o imaginarios), una sociedad de individuos verdaderamente abiertos al cambio, pero no ya en su vida privada o en su círculo social, ni meramente de forma emocional y afectiva, sino abiertos al cambio de una forma pública y articulada, deliberada y contrastada.

Dewey no cree que la economía sea la base de todo, sino que concibe el progreso social como una interacción entre distintas esferas de acción. Para Dewey, la vida económica no se puede reducir, como en el viejo ideal republicano, a la obtención de aquella riqueza privada necesaria para ejercer autónomamente una vida pública, pero tampoco al ámbito de unas relaciones privadas y desprovistas de valores comunales, a un conjunto de acciones comerciales desconectadas de otros valores como quería el viejo liberalismo. Para él, la esfera técnica y económica sólo podría convertirse en un medio de libertad e igualdad a través —ya lo he dicho— de una *socialización* de la

¹⁰⁶ Sin embargo, esos elementos se integran en una visión mucho más modernizadora, una visión histórica de las fuerzas técnicas e industriales que recuerda a la de Marx. Dewey insistió, sobre todo, en los destructivos efectos psicológicos, morales y sociales del capitalismo triunfante y la cultura de masas, pero no desdeñó las bases materiales del problema. Describió una gran comunidad del futuro en términos de desarrollo humano, liberación de energías e impulsos, mucho más que en términos de modos de producción e instituciones políticas, pero nunca dejó de tener en cuenta la base material de ese nuevo individuo del futuro, de esa nueva personalidad democrática. Su narración histórica no es como la de Marx, no posee tintes dramáticos o trágicos, es menos brillante y menos grandiosa, y su enfoque teórico no es tan sistemático pero, a su modo, Dewey también intentó pensar cómo los individuos pueden transformar lo sólido en algo fluido, y lo fluido en algo sólido, cómo pueden liberarse de lo que les aplasta y constriñe y cómo pueden dar más peso a todo lo que se desvanece en el aire. Cómo pueden transformar las mismas fuerzas que los alienan en unas fuerzas que los liberan. Y sobre todo, cómo pueden llegar a comprender mejor su relación con una totalidad. De cualquier forma, la visión materialista de Dewey, fuera o no como la de Marx, compensa la enorme vaguedad que poseía la imagen de comunidad que inspiraron esos dos héroes a los que también alude en OP: R. W. Emerson (cap. 6) y el “profeta de la democracia americana”, Walt Whitman (cap. 5).

industria, la técnica y la ciencia. Dewey no desdeña la civilización industrial por eso, porque creía que, liberada de manos privadas, podría ayudar a desarrollar capacidades individuales más y más diversificadas y, por tanto, a crear un tipo de ciudadanos definidos por un nuevo tipo de *personalidad*, por un nuevo tipo de virtudes cívicas, y no tanto, o no sólo, por sus deberes y derechos tal como los concebía el viejo liberalismo.

La perspectiva de Dewey es ética, y *universalista*, pero no porque defienda derechos abstractos y homogéneos. Hay un bien supremo, la realización libre y plena de las capacidades, y ese bien debería estar al alcance de todos. La universalización significa la participación irrestricta de los individuos en el bien común. "Los moralistas como Kant", dijo en cierta ocasión,

sostuvieron que el bien debía ser universal, pero dieron a esa universalidad un carácter lógico, cuando en realidad las únicas formas de universalizar la ley y el fin moral son la comunicación, la colaboración mutua y compartida (*sharing and joint participation*) [...]. Universalización significa socialización, la extensión del área y rango de aquellos que participan de un bien (*share in a good*)¹⁰⁷.

El valor democrático más importante, pues, es el derecho a disponer de medios que permitan la realización de todos los individuos. Universalidad es difusión y accesibilidad a medios de desarrollo. Pero como buen historicista, Dewey cree que la realización de ese fin supremo, esa energía humana que es un fin en sí mismo, es un proceso histórico de acción social, un proceso que *depende*, entre otras cosas, de una investigación de las condiciones que permiten su concreto desarrollo. Dewey es universalista y a la vez historicista, por eso, porque cree que, sólo a través de un proceso, el ideal supremo de desarrollo humano puede ponerse al alcance de todos y dejar de ser una prerrogativa de unos pocos. Y sólo a través de una investigación empírica sobre los *medios* necesarios en cada caso para alcanzar ese fin, podemos dar contenido real a ese fin. Buscamos aquellas capacidades de unos que permitan el libre y pleno desarrollo de las de otros, sabemos que la libertad de unos es condición de la libertad de los otros, pero no podremos saber por adelantado cómo habría que entender eso en una situación histórica concreta. Los miembros de una Gran Comunidad, dice también Dewey, deben contribuir al bien común según sus capacidades, y compartir ese bien según sus necesidades. Este principio rompe con la idea abstracta y liberal de justicia, con el viejo liberalismo (dado que las capacidades y necesidades de cada individuo son diferentes), pero tampoco nos dice por adelantado cómo debemos llevarlo a cabo (o sea, qué capacidades y necesidades son más importantes en cada caso, cuáles deben ser potenciadas y cuáles controladas). Sólo el conocimiento social y la vida democrática —dice Dewey—, sólo la interacción entre métodos de conocimiento y costumbres puede ayudarnos a descubrirlo.

¹⁰⁷ MW 12.197-198.

La opinión pública y sus problemas no es un libro fácil, y su análisis es menos preciso que el de otros estudiosos de los males de la sociedad estadounidense; piénsese en *La muchedumbre solitaria* de David Riesman, en *El declive del hombre público* de Sennet, en *La cultura del narcisismo* de Lasch¹⁰⁸. Sin embargo, resulta mucho más estimulante no ya que la ciencia social que surgió con el ascenso del positivismo en Estados Unidos, sino incluso que la filosofía política que se puso de moda desde finales de los sesenta y principios de los setenta. Dewey es menos sistemático y filosófico que esos nuevos teóricos de la democracia, pero hasta cierto punto eso le beneficia¹⁰⁹. En comparación con el enfoque abstracto que pusieron de moda pensadores como John Rawls, su mensaje posee una fuerza a la que quizás hoy ya no estamos acostumbrados. En comparación con algunos neopragmatistas, por otra parte, uno está tentado a decir que Dewey tenía muchas cosas que transmitir que ellos, aunque quizás las planteó de una forma más aburrida. O dicho de otro modo: Rorty puede resultar más persuasivo que Dewey, pero Dewey tuvo más y mejores ideas que él. Finalmente, en comparación con Habermas, se podría decir que los dos comparten cierto afán enciclopédico (en el sentido ilustrado), pero Dewey resulta mucho más enérgico, quizás porque, después de todo, Habermas no se sabe comunicar muy directamente, o porque el estilo de Dewey todavía no había sido totalmente absorbido por el profesionalismo. Sea como sea, subsisten diferencias importantes entre el enfoque historicista y psicológico de Dewey y el de un Habermas mucho más preocupado por dar con una piedra de toque filosófica que fundamente la vida democrática.

¹⁰⁸ Resulta, por lo demás, curioso que, teniendo tanto que ver con su enfoque, Robert Bellah y su equipo no aludieran a Dewey en *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, University of California Press, 1985 [hay una edición actualizada de 1996]. Si lo hicieron, sin embargo, más tarde, en *The Good Society* (Nueva York, Vintage Books, 1992). Realmente merece la pena leer estas dos obras sobre el problema de la esfera pública y la comunidad en Estados Unidos a la vez que las de Dewey. Se verá que el enfoque de Bellah, además de tener presente los cambios históricos de la sociedad estadounidense, es más ordenado que el Dewey, aunque resulte más frío y menos beligerante. Otro trabajo, más actualizado y mucho más sistemático, que puede ayudar a poner la idea de comunidad cívica de Dewey en contexto es el macroestudio de Robert D. Putnam, *Sólo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana* (Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2002), donde se analizan los avatares históricos del sentido comunitario en sus múltiples dimensiones (cívica, religiosa, popular), así como la influencia en el compromiso social y la participación ciudadana de la economía, el urbanismo, las nuevas tecnologías y los medios de comunicación. Este trabajo tuvo continuidad en otro, colectivo, donde se estudian los lazos comunitarios en Gran Bretaña, Alemania, España, Francia, Suecia, y Estados Unidos: Putnam, R. D. (ed.): *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario* (Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003). El título del original en alemán (el trabajo fue encargado por la Fundación Bertelsmann), dicho sea de paso, fue *Gesellschaft und Gemeininn*.

¹⁰⁹ Véase cómo Ryan compara su obra con filósofos contemporáneos como Sandel, Taylor y Habermas, en *op. cit.*, págs. 352 y sgs.

Sea como sea, lo significativo es que el rumbo que adoptó la vida social en Estados Unidos desde que Dewey escribiera esta obra no se pareció para nada al que él anhelaba, lo cual le convierte en extraño tipo de visionario. Como él mismo comprobó, ni la política planificada de F. D. Roosevelt representó lo que parecía, ni la política de masas dejó de regir el destino del pueblo americano. Lejos de regenerarse, la vida pública siguió condenada al peor de los populismos, ya fuera a través de los grandes espectáculos o de extrañas asociaciones cívicas, a través del béisbol o de los Boy Scouts. El reformismo social, alentado por nuevas clases medias de profesionales, tampoco logró convertirse en esa enérgica alternativa al comunismo que Dewey imaginó, y la sociedad de la abundancia acabó destruyendo al ciudadano público o, al menos, lo suplantó aún más por el consumidor encerrado en sus propias fantasías y ansiedades. Sabemos, *en parte*, por qué el futuro que imaginó Dewey nunca se hizo realidad, lo cual, quizás, podría suscitar en nosotros algunos motivos para la duda: el enfoque psicológico y cultural de Dewey era razonable pero, ¿podía resultar eficaz en un país donde demasiados poderes se encargaron de desintegrar cualquier política de clases de amplio calado? ¿Podía mejorarse aquel país con más política cultural, o lo que necesitaba era más cultura política? Dewey no separaba una cosa de la otra, y tenía razón. ¿Pero no demostró el tiempo que a veces no se puede esperar a que la política surja espontáneamente de la reforma cultural?

Hoy sabemos —mal que nos pese— que la democracia americana no se parece ni de lejos a la que Dewey concibió, que los Estados Unidos siguen estando desunidos en términos sociales, pero demasiado unidos en términos de fanatismo. Que la democracia participativa y la gran comunidad que Dewey imaginó desgraciadamente siguen siendo un espectro ¹¹⁰.

¹¹⁰ Agradezco a Jurjo Torres toda su colaboración e interés y a Ana Sacristán su confianza. Antonio de Torre, como viene siendo habitual, revisó y mejoró mi trabajo. Gerardo López y Ángel Faerna también me ayudaron a aclarar algún detalle del texto de Dewey.

Bibliografía

De Dewey están disponibles en castellano *Cómo pensamos* (Barcelona, Paidós, 1989), *Naturaleza y conducta humana: introducción a la psicología social* (México, FCE, 1964), *Democracia y educación* (Madrid, Morata, 1995); *Liberalismo y acción social, y otros ensayos* (Valencia, Alfons el Magnànim, 1996); la colección de ensayos *La miseria de la epistemología* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2000) y *Viejo y nuevo individualismo* (Barcelona, Paidós, 2003). Más difíciles de conseguir son, sin embargo, *La experiencia y la naturaleza* (México, FCE, 1948); *Lógica: teoría de la investigación* (México, FCE, 1950); *La búsqueda de la certeza* (México, FCE, 1952); *El hombre y sus problemas* (Buenos Aires, Paidós, 1952); *Reconstrucción de la filosofía* (Buenos Aires, Aguilar, 1955); *Una fe común* (Buenos Aires, Losada, 1964); *Libertad y cultura* (México, Uteha, 1965) y *Arte como experiencia* (México, FCE, 1949). Algunos de los artículos de John Dewey sobre la guerra han sido traducidos y comentados por Miguel Catalán en *Proceso a la guerra* (Valencia, Alfons el Magnànim, 1997).

Hoy por hoy, quizás la mejor introducción a Dewey disponible en castellano es la de Sydney Hook, *Semblanza intelectual de John Dewey* (Barcelona, Paidós, 2000). Otros trabajos interesantes son: Geneyro, J. C.: *La democracia inquieta. E. Durkheim y J. Dewey* (Barcelona, Anthropos, 1991); Catalán, M.: *Pensamiento y acción, la teoría de la acción moral de John Dewey* (Barcelona, OPU, 1994); Castillo, R. del: *Conocimiento y acción* (Madrid, UNED, 1995); Mougán Rivero, J. C.: *Acción y racionalidad. Actualidad de la obra de J. Dewey* (Cádiz, Universidad de Cádiz, 2000); Esteban Cloquell, J. M.: Introducción a *Liberalismo y acción social* (vid. supra), y *La crítica pragmatista de la cultura, Ensayos sobre el pensamiento de J. Dewey* (Costa Rica, UNA, 2001); Faerna, A.: Introducción a Dewey, J., *La miseria de la epistemología* (vid. supra); De la Calle, Román: *John Dewey. Experiencia estética y experiencia crítica* (Valencia, Alfons el Magnànim, 2001); Rivero, A.: "El público y sus problemas" en Arenas, L., Garrido, M. y Valdés, L. (comps.), *El legado filosófico del siglo xx* (Madrid, Cátedra, 2004, en prensa). También pueden consultarse las secciones o trabajos sobre Dewey en obras de consulta más general como Pérez de Tudela, J.: *El pragmatismo americano* (Madrid, Cincel, 1988); Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, A. (comps.): *El retorno del pragmatismo* (Madrid, Trotta, 2000) y Deledalle, G.: *La filosofía de los Estados Unidos* (Madrid, Tecnos, 2003).

Prólogo

Este libro es fruto de las conferencias pronunciadas durante el mes de enero de 1926 en la Fundación Larwill del Kenyon College, Ohio. Al agradecer las muchas atenciones recibidas, deseo manifestar también mi reconocimiento a la comprensión que las autoridades del College demostraron ante el retraso de la publicación. El período intermedio ha permitido una revisión completa y una ampliación de las conferencias tal como se pronunciaron en su día. Este hecho explica la referencia ocasional a libros que se publicaron en ese intervalo.

J. D.

CAPÍTULO PRIMERO

En busca del público

Quien quiera percatarse de la distancia que puede mediar entre los "hechos" y el significado de éstos, que se adentre en el campo del debate social. Muchas personas parecen suponer que los hechos llevan consigo sus propios significados. Basta con acumular los suficientes para que se nos revele su interpretación. Se cree que la ciencia física confirma esta idea. Pero el poder de los hechos físicos para imponer una creencia no reside en los simples fenómenos. Procede del método, de la técnica empleada en la investigación y el cálculo. Nadie se siente obligado jamás por una simple serie de hechos a aceptar una determinada teoría sobre su significado, siempre que se mantenga intacta alguna otra doctrina con la que pueda ponerlos en orden. Sólo cuando se permite el libre juego de los hechos para que sugieran nuevos puntos de vista es posible cualquier cambio de convicción importante respecto al significado. Aléjese de la ciencia física todo su aparato de laboratorio y su técnica matemática, y la imaginación humana podría dar rienda suelta a teorías interpretativas, aun suponiendo que los simples hechos brutos siguieran siendo los mismos.

En cualquier caso, la filosofía social muestra una inmensa brecha entre los hechos y las doctrinas. Compárense, por ejemplo, los hechos de la política con las teorías existentes sobre la naturaleza del Estado. Si los investigadores se limitan a los fenómenos observados, la conducta de los reyes, los presidentes, los legisladores, los jueces, los responsables de mantener la ley y el orden, los asesores y demás funcionarios públicos, es evidente que no será difícil alcanzar un consenso. Contrapónganse a éste las diferencias que existen en lo que se refiere a la base, la naturaleza, las funciones y la justificación del Estado, y obsérvese el desacuerdo al parecer irremediable. Si lo que uno busca no es una enumeración de hechos, sino una definición del Estado, se verá abocado a la polémica, a una mezcla de voces contradictorias. Según una tradición, que dice derivar de Aristóteles, el Estado es la vida asociada y armonizada elevada a su máxima potencia; el Estado es a la vez

la piedra clave del arco social y el propio arco en su totalidad. Según otra visión, no es más que una entre muchas instituciones sociales, con una función limitada pero importante: la de arbitrar en el conflicto de las otras unidades sociales. Todo grupo surge de un interés humano positivo y lo hace realidad: la Iglesia, los valores religiosos; los gremios, los sindicatos y las empresas, los intereses económicos; etc. El Estado, sin embargo, no tiene un interés propio; su propósito es formal, como el del director de orquesta que no toca instrumento alguno ni produce música, sino que actúa para mantener al unísono a otros intérpretes que sí la producen. Y según una tercera visión, el Estado es la opresión organizada, a la vez una excrecencia social, un parásito y un tirano. Una cuarta dice que es un instrumento más o menos ineficaz para evitar que los individuos se peleen demasiado entre ellos.

La confusión aumenta cuando se entra en subdivisiones de estas diferentes opiniones y de las bases en que dicen asentarse. Según una filosofía, el Estado es la cima y culminación de la asociación humana, y manifiesta la más elevada realización de todas las capacidades específicamente humanas. La idea tuvo cierta pertinencia cuando se formuló por primera vez. Se desarrolló en una antigua ciudad-Estado, donde ser un hombre plenamente libre y ser ciudadano partícipe en el teatro, los deportes, la religión y el gobierno de la comunidad eran asuntos equivalentes. Pero la idea persiste y se aplica al Estado actual. Otra visión coordina el Estado con la Iglesia (o, en una de sus variantes, lo subordina ligeramente a ésta), como brazo secular de la divinidad que mantiene el orden exterior y el civismo entre los hombres. Una teoría moderna idealiza el Estado y sus actividades, y para ello toma prestados los conceptos de razón y voluntad, y los magnifica hasta que el Estado surge como la manifestación objetivada de una voluntad y una razón que trascienden mucho de los deseos y los propósitos que se pueden encontrar entre los individuos o las uniones de individuos.

Sin embargo, nuestro interés no está en escribir ni una enciclopedia ni una historia de las doctrinas políticas. De modo que nos detenemos con estos ejemplos arbitrarios de la proposición de que poca es la base común que se ha descubierto entre los fenómenos objetivos de la conducta política y la interpretación del significado de estos fenómenos. Una forma de evitar este punto muerto es encomendar todo el tema del significado y la interpretación a la filosofía política, diferenciada de la ciencia política. Entonces se podrá señalar que la especulación fútil es un compañero de toda filosofía. La moraleja es echar por la borda todas las doctrinas de este tipo, y ceñirse a los hechos determinados de forma verificable.

El remedio que se demanda con insistencia resulta simple y atractivo. Pero no es posible utilizarlo. Los hechos políticos no son ajenos al deseo y el juicio humanos. Cambiemos la opinión que los hombres tienen del *valor* de las actuales instituciones y formas políticas, y éstas cambiarán en mayor o menor medida. Las diferentes teorías que caracterizan a la filosofía política no crecen fuera de los hechos que pretenden interpretar; son ampliificaciones de factores seleccionados entre estos hechos. Unos hábitos humanos modificables y cambiantes sostienen y generan los fenómenos políticos. Estos

hábitos no están, ni mucho menos, informados plenamente por el propósito razonado ni la decisión deliberada, pero se ajustan a ellos más o menos. Unos grupos de hombres se dedican constantemente a atacar unos hábitos políticos y a intentar cambiarlos, mientras que otros grupos los apoyan y justifican activamente. Así pues, es pura ficción suponer que nos podemos ceñir al *de facto*, y no plantear en ciertos puntos la cuestión del *de iure*: la cuestión de según qué derecho, la cuestión de la legitimidad. Y este problema tiene su forma de desarrollarse hasta convertirse en una pregunta sobre la naturaleza del propio Estado. Las alternativas con que contamos no son la ciencia objetivamente limitada por un lado y la especulación incontrolada por otro. La opción está entre el ataque y la defensa ciegos e irreflexivos, por un lado, y la crítica exigente que emplea un método inteligente y un criterio consciente, por otro.

Grande es el prestigio de las ciencias matemáticas y físicas, y bien que lo merecen. Ninguna metodología permite librarse de la diferencia entre los hechos que son lo que son con independencia del deseo y el empeño humanos, y los hechos que en cierta medida son lo que son debido al interés y al propósito humanos, y que cambian cuando éstos cambian. Cuanto más sinceramente apelemos a los hechos, mayor es la importancia de la distinción entre los hechos que condicionan la actividad humana y los hechos que están condicionados por la actividad humana. En la medida en que ignoramos esta diferencia, la ciencia social se convierte en pseudociencia. Las ideas políticas de Jefferson y de Hamilton no son simplemente unas teorías políticas que habiten en la mente humana, alejadas de los hechos de la conducta política estadounidense. Son expresiones de unas fases y unos factores escogidos de entre esos hechos, pero son también algo más: concretamente, unas fuerzas que han configurado a esos hechos y que siguen pugnando por configurarlos en el futuro de una forma o de otra. Entre una teoría del Estado que considere a éste como un instrumento para proteger a los individuos en los derechos que ya poseen, y otra que conciba que su función es la de propiciar una distribución más equitativa de los derechos entre los individuos, existe algo más que una diferencia especulativa. Porque las teorías las sostienen y las aplican los legisladores en el congreso y los jueces en el estrado, y marcan una diferencia en los propios hechos posteriores.

No pongo en duda que a menudo se ha exagerado la influencia práctica de las filosofías políticas de Aristóteles, de los estoicos, de Santo Tomás, de Locke, de Rousseau, de Kant y de Hegel, en comparación con la influencia de las circunstancias. Pero no se les puede negar una cierta medida de eficacia por las razones que a veces se dan; no se puede negar aduciendo que las ideas no tienen poder. Porque las ideas pertenecen a seres humanos que tienen cuerpo, y no existe separación entre las estructuras y los procesos de la parte del cuerpo que atañe a las ideas y la parte que realiza los actos. El cerebro y los músculos trabajan juntos, y la inteligencia de los hombres es un dato mucho más importante para la ciencia social que su sistema muscular y sus órganos sensoriales.

No es nuestra intención hablar de las filosofías políticas. El concepto de "El Estado", como muchos conceptos que van precedidos del artículo determinado, es a la vez demasiado rígido y demasiado susceptible de discusión como para que pueda utilizarse sin más. Es un concepto al que es más fácil aproximarse con un movimiento desde los flancos que con un ataque frontal. En el momento en que pronunciamos las palabras "El Estado", surge toda una serie de fantasmas intelectuales que nos nublan la visión. Sin quererlo y sin darnos cuenta, la idea de "El Estado" nos lleva imperceptiblemente a considerar la relación lógica mutua de diversas ideas, y nos aleja de los hechos de la actividad humana. Es mejor, de ser posible, partir de esta última y ver si ello nos conduce a una idea de algo que resulte que implica el signo distintivo de lo que caracteriza a la conducta política.

Nada hay de nuevo en este enfoque. Pero gran parte del asunto depende de aquello que tomemos como punto de partida, y gran parte de que seleccionemos nuestro punto de partida para así llegar a decir que *debería* ser el Estado o para decir qué *es*. Si nos preocupamos demasiado de lo primero, es probable que, sin ser conscientes de ello, hayamos adulterado los hechos seleccionados para llegar a un punto predeterminado. La fase de la acción humana de la que *no* deberíamos partir es aquella a la que se le atribuye una fuerza causal directa. No debemos buscar unas fuerzas de formación del Estado. Si lo hacemos, es probable que caigamos en la mitología. Explicar el origen del Estado diciendo que el hombre es un animal político sólo es dar un rodeo verbal. Es como atribuir la religión a un instinto religioso, la familia al afecto marital y paternal, y el lenguaje a la dotación natural que impulsa a los hombres a hablar. Estas teorías no hacen sino repetir en una llamada fuerza causal los efectos que hay que explicar. Hacen como el que atribuye la evidente potencia del opio para adormecer a los hombres a su poder adormecedor.

Esta crítica no es superflua. Lo que aquí está en juego, por el contrario, es el intento de derivar el Estado, o cualquier otra institución social, a partir de unos datos estrictamente "psicológicos". Apelar a un instinto gregario para explicar las disposiciones sociales es un ejemplo manifiesto de cómoda falacia. Los hombres no avanzan juntos ni se reúnen en grandes masas como lo hacen las gotas de mercurio, y si lo hicieran, el resultado no sería un Estado ni ningún otro modo de asociación humana. Los instintos, llámense gregarismo, o afinidad, o el sentido de dependencia mutua, o la dominación de un bando y la humillación y el sometimiento de otro, en el mejor de los casos explican todo en general y nada en particular. Y en el peor, el supuesto instinto y la supuesta dotación natural a los que se apela como fuerza causal en sí mismos representan unas tendencias fisiológicas que previamente se han configurado en unos hábitos de acción y de expectativas debido a las propias condiciones sociales que se supone deben explicar. Los hombres que han vivido en clanes desarrollan un apego a la multitud a la que se han acostumbrado; los niños que forzosamente han vivido en la dependencia desarrollan hábitos de dependencia y sometimiento. El complejo de inferioridad se adquiere socialmente, y el "instinto" de ostentación y de dominio no es más que

su otra cara. Hay unos órganos estructurales que se manifiestan fisiológicamente en las vocalizaciones, como los órganos del pájaro inducen al canto. Pero el ladrido de los perros y el canto de las aves bastan para demostrar que las tendencias innatas no generan el lenguaje. Para convertirse en lenguaje, la vocalización innata requiere una transformación mediante las condiciones extrínsecas, tanto orgánicas como extraorgánicas o medioambientales, es decir, mediante el aprendizaje y no sólo mediante estímulos. No hay duda de que el llanto del bebé se puede describir en términos puramente orgánicos, pero el llorar y el gemido se convierten en un verbo o un sustantivo sólo por sus consecuencias en el comportamiento receptivo de los demás. Esta conducta receptiva adquiere la forma de la educación y el cuidado, una y otra dependientes de la tradición, la costumbre y los patrones sociales. ¿Por qué no postular un "instinto" de infanticidio igual que se postula el de orientación e instrucción? ¿O un "instinto" de abandonar a las niñas y cuidar a los niños?

No obstante, podemos abordar el razonamiento de una forma menos mitológica que la que se encuentra en la actual apelación a un tipo u otro de instintos sociales. Las actividades de los animales, como las de los minerales y las plantas, guardan relación con su estructura. Los cuadrúpedos corren, los gusanos se arrastran, los peces nadan, los pájaros vuelan. Están hechos así; es "la naturaleza de la bestia". Nada ganamos con insertar los instintos en el correr, el arrastrarse, el nadar y el volar, entre la estructura y el acto. Pero las condiciones estrictamente orgánicas que llevan a los hombres a juntarse, reunirse, asociarse y coordinarse son las mismas que conducen a otros animales a unirse en enjambres, manadas y rebaños. Al describir lo que hay de común en las uniones y fusiones humanas y de otros animales no conseguimos llegar a lo que es distintivamente humano en las asociaciones humanas. Estos actos y estas condiciones estructurales pueden ser un factor *sine qua non* de las sociedades humanas; pero también lo son las atracciones y los rechazos que se manifiestan en las cosas inanimadas. La física, la química y también la zoología nos pueden hablar de algunas de las condiciones sin las cuales los seres humanos no se asociarían. Pero no nos proporcionan las condiciones *suficientes* de la vida en comunidad y de las formas que ésta adopta.

En cualquier caso debemos partir de los actos que se realizan, no de las causas hipotéticas de esos actos, y considerar sus consecuencias. Además, debemos introducir la inteligencia, o la observación de las consecuencias como tales consecuencias, es decir, en conexión con los actos de los que derivan. Ya que tenemos que introducirla, es mejor que lo hagamos a sabiendas y no que intentemos colarla de forma que engañe no sólo al oficial de aduanas —el lector— sino a nosotros mismos. Así pues, situamos nuestro punto de partida en el hecho objetivo de que los actos humanos tienen consecuencias en los demás, que algunas de estas consecuencias se perciben, y que su percepción requiere un esfuerzo de control de la acción para asegurar unas consecuencias y evitar otras. Siguiendo esta pista, habrá que señalar que las consecuencias son de dos tipos: las que afectan a las personas directamente implicadas en una transacción, y las que afectan a otras distin-

tas de las inmediatamente implicadas. En esta distinción encontramos el germen de la distinción entre lo privado y lo público. Cuando se reconocen las consecuencias indirectas y existe un esfuerzo por regularlas, surge algo que posee los rasgos de un Estado. Cuando las consecuencias de una acción se limitan, o se cree que están limitadas, ante todo a las personas directamente implicadas en ese acto, la transacción es privada. Cuando A y B mantienen una conversación juntos, la acción es una trans-acción: ambos están implicados en ella; sus resultados pasan, por así decirlo, de uno a otro. En consecuencia, uno, otro o ambos pueden verse beneficiados o perjudicados. Pero, presumiblemente, las consecuencias de beneficio o perjuicio no se extienden más allá de A y B; la actividad está entre ellos; es privada. Sin embargo, se observa que las consecuencias de la conversación se extienden más allá de los dos individuos directamente involucrados, que afectan al bienestar de muchos otros, que el acto adquiere una dimensión pública, tanto si la conversación se desarrolla entre el rey y su primer ministro, entre Catilina y quien le acompaña en la conspiración, o entre mercaderes que planean monopolizar un mercado.

Así pues, la distinción entre privado y público en modo alguno es equivalente a la distinción entre individual y social, aun suponiendo que esta última tenga un significado preciso. Muchos actos privados son sociales; sus consecuencias contribuyen al bienestar de la comunidad o afectan a su estatus y sus perspectivas. En un sentido amplio, cualquier transacción realizada deliberadamente entre dos o más personas es de carácter social. Es una forma de conducta asociada, y sus consecuencias pueden influir en otras asociaciones. Un hombre puede servir a otros, incluso en la comunidad en su conjunto, al llevar a cabo una empresa privada. En cierto sentido es verdad, como afirmaba Adam Smith, que nuestra mesa de desayuno está mejor abastecida como efecto resultante de las actividades de granjeros, tenderos y carniceros que realizan negocios privados con el fin de obtener un beneficio privado, de lo que lo estaría si se abasteciera partiendo de la filantropía o del espíritu público. Las comunidades han recibido obras de arte y descubrimientos científicos gracias al placer personal que personas privadas encontraron en la realización de estas actividades. Hay filántropos privados que actúan de modo que las personas necesitadas o la comunidad en su conjunto se benefician de los recursos de bibliotecas, hospitales e instituciones sanitarias. En resumen, los actos privados pueden ser socialmente valiosos por las consecuencias indirectas y por la intención directa.

Por consiguiente, no existe una conexión necesaria entre el carácter privado de un acto y su carácter no social o antisocial. Además, lo público no se puede identificar con lo socialmente útil. Una de las actividades más regulares de la comunidad organizada políticamente ha sido la de librar guerras. Ni siquiera el más belicoso de los militaristas aceptaría que todas las guerras han sido socialmente útiles, ni negaría que algunas han sido tan destructivas de los valores sociales que hubiera sido muchísimo mejor que no se hubiesen producido. La tesis de la no equivalencia entre lo público y lo social, en cualquier sentido loable de lo social, no se basa sólo en el ejemplo de la guerra.

No existe nadie, supongo, tan enamorado de la acción política como para decir que ésta nunca ha sido corta de miras, insensata o perjudicial. Existen incluso quienes dan por descontado que habrá una pérdida social allá donde los agentes públicos hagan algo que las personas podrían hacer con sus medios privados. Son muchos más los que proclaman que medidas políticas concretas, sea la Ley seca, un arancel proteccionista o una interpretación amplia de la Doctrina Monroe, resultan funestas para la sociedad. La realidad es que toda disputa política de peso gira en torno a la cuestión de si un determinado acto político es socialmente beneficioso o pernicioso.

Del mismo modo que la conducta no es antisocial o no social porque se realice en privado, tampoco posee necesariamente un valor social porque la desarrollen unos agentes públicos en nombre de lo público. La argumentación no nos ha llevado muy lejos, pero al menos nos ha advertido de que no hay que identificar la comunidad y sus intereses con el Estado o la comunidad organizada políticamente. Y esta distinción nos puede preparar para considerar con mejor disposición la proposición ya avanzada: que la línea entre lo privado y lo público debe trazarse sobre la base de la amplitud y el alcance de las consecuencias de aquellos actos que son tan importantes que se deben controlar, sea a través de su constricción o de su promoción. Distinguimos entre edificios privados y públicos, escuelas privadas y públicas, caminos privados y carreteras públicas, bienes privados y fondos públicos, personas privadas y funcionarios públicos. Nuestra tesis es que en esta distinción se encuentra la clave de la naturaleza y la función del Estado. Es significativo que, etimológicamente, "privado" se defina en oposición a "funcionario"*, de modo que la persona privada es la que carece de un puesto público. El público lo componen todos aquellos que se ven afectados por las consecuencias indirectas de las transacciones, hasta el punto en el que resulta necesario ocuparse sistemáticamente de esas consecuencias. Los funcionarios son quienes vigilan y se ocupan de los intereses así afectados. Dado que quienes se ven afectados indirectamente no son partícipes directos de las transacciones en cuestión, es necesario determinar ciertas personas para que les representen y procuren que sus intereses se atiendan y se protejan. Los edificios, la propiedad, los fondos y otros recursos físicos que intervienen en el cumplimiento de este cometido son una *res publica*, el ámbito común. El público, en cuanto organizado mediante los funcionarios y las instituciones materiales que se ocupan de las consecuencias indirectas extensivas y duraderas de las transacciones entre personas, constituye el *Populus*.

Como bien se sabe, los organismos legales para proteger a las personas y las propiedades de los miembros de una comunidad y para reparar las injusticias que sufren, no han existido siempre. Las instituciones legales surgen de un período anterior en el que imperaba el derecho de autodefensa. Si una

* En el siglo XVI *private* se aplicaba a las personas que no tenían puestos públicos o rangos oficiales, por ejemplo, a soldados rasos (*private soldiers*) o a los diputados que no tenían un cargo ministerial. (*N. del R.*)

persona sufría algún daño, era ella quien debía decidir qué convenía hacer para vengarse. Lesionar a otro y exigir un castigo por la lesión recibida eran transacciones privadas. Eran asunto de los directamente implicados, y a nadie más le importaba. Pero la parte afectada obtenía la ayuda incondicional de amigos y parientes, y lo mismo hacía el agresor. De modo que las consecuencias de la disputa no quedaban confinadas en aquellos directamente implicados. Se producían, de hecho, grandes disputas y unas peleas sangrientas en las que podían intervenir muchas personas y durar varias generaciones. El reconocimiento de estos amplios y duraderos conflictos y del daño que causaban a familias enteras dio lugar a que surgiera un público. La transacción dejó de afectar en exclusiva a las partes directamente implicadas. Los afectados indirectamente formaron un público que tomó medidas para salvaguardar sus intereses, y para ello se instauró el acuerdo mutuo y otros medios de pacificación para dirimir los problemas.

Estos hechos son simples y obvios. Pero parece que manifiestan en forma embrionaria los rasgos que definen a un Estado, sus organismos y sus funcionarios. El ejemplo ilustra lo que se quería decir al indicar que es una falacia intentar determinar la naturaleza del Estado en términos de unos factores causales directos. Su punto fundamental tiene que ver con las consecuencias permanentes y amplias de una conducta que, como todo comportamiento, en última instancia tiene lugar a través de la acción de seres humanos individuales. Del reconocimiento de unas consecuencias perniciosas nace un interés común, cuya atención exige ciertas medidas y ciertas normas, además de la selección de unas personas que se conviertan en sus guardianes, sus intérpretes y, de ser necesario, sus ejecutores.

Si la explicación ofrecida va en buena dirección, dará cuenta del vacío ya mencionado que existe entre los hechos de la acción política y las teorías del Estado. Se ha buscado en un lugar inadecuado. Se ha buscado la clave de la naturaleza del Estado en el terreno de los agentes causales, en los individuos causantes de los actos o quizá en algún tipo de voluntad o propósito que operaría por detrás de esos actos. Se ha querido explicar el Estado en términos de autoría. En última instancia, todas las decisiones deliberadas proceden de alguien en particular; los actos los realiza alguien, y todos los planes y todas las disposiciones son obra de alguien, en el sentido más concreto de "alguien". En toda transacción hay un John Doe y un Richard Roe*. Sin embargo, no hay acción de carácter público si la buscamos en el lado de quienes originan acciones voluntarias. Ciertamente John Smith y sus congéneres deciden si cultivan o no trigo, y cuánto dinero invertir, dónde y cómo invertirlo, qué carreteras construir y por las que viajar, si librar una guerra y, en ese caso, cómo hacerlo, qué leyes aprobar y cuáles obedecer y desobedecer. La verdadera alternativa a estos actos deliberados de los individuos no es una acción de carácter público: más bien son todos

* Nombres de personajes ficticios que se utilizan en los procesos legales que implican a dos sujetos cuyos nombres no pueden determinarse. (*N. del T.*)

ellos actos ajenos a la reflexión, rutinarios o impulsivos, que también son obra de los individuos.

Los seres humanos individuales pueden perder su identidad entre la muchedumbre, o en un acuerdo político, o en una sociedad anónima, o en las votaciones. Pero esto no significa que un misterioso organismo colectivo tome decisiones, sino que algunas personas que saben lo que tienen entre manos se aprovechan de la fuerza de la masa para conducir a la muchedumbre a su manera, para manipular una maquinaria política, o para dirigir los asuntos de una empresa. Cuando el público constituido como Estado interviene en la configuración de disposiciones sociales, como las de aprobar leyes, obligar a cumplir un contrato o conceder una licencia, sigue actuando a través de sujetos concretos. Las personas son ahora funcionarios, representantes de un interés público y compartido. La diferencia es importante. Pero no es una diferencia entre los seres humanos individuales y una voluntad colectiva impersonal. Es una diferencia entre las personas en su carácter privado y en su carácter funcional o representativo. La calidad en cuestión no es la autoría sino la autoridad, la autoridad de unas consecuencias reconocidas para controlar la conducta que genera y evita los resultados amplios y perdurables de la buena y la mala fortuna. Los funcionarios son, en efecto, agentes públicos, pero agentes en el sentido de unos factores que hacen el trabajo de otros para determinar y poner de manifiesto las consecuencias que les afectan.

Cuando miramos en el lugar equivocado, naturalmente no encontramos lo que buscamos. Lo peor de ello, sin embargo, es que al mirar donde no debemos, o sea, a las fuerzas causales en vez de a las consecuencias, el resultado de la observación se vuelve arbitrario. No se comprueba. Se da rienda suelta a la "interpretación". De ahí la variedad de teorías opuestas y la falta de un consenso de opinión. Se podría afirmar *a priori* que el conflicto constante de las teorías sobre el Estado es en sí mismo buena prueba de que el problema se ha planteado mal. Porque, como ya hemos señalado antes, los hechos fundamentales de la acción política, por mucho que los fenómenos varían enormemente según el momento y el lugar, no quedan ocultos, por complejos que sean. Son hechos de la conducta humana accesibles a la observación humana. La existencia de esa multitud de teorías del Estado contradictorias, tan desconcertante para esas propias teorías, se puede explicar perfectamente cuando se observa que todas ellas, pese a divergir las unas de las otras, surgen de un mismo error compartido: tomar el agente causal y no las consecuencias como el centro del problema.

Con esta actitud y este postulado algunos, en efecto, encontrarán el agente causal en un impulso metafísico atribuido a la naturaleza; y entonces el Estado se explicará desde el punto de vista de una "esencia" del hombre que se realiza a sí misma en su aspiración por una Sociedad perfeccionada. Otros, influidos por otras ideas preconcebidas y otros deseos, encontrarán al autor necesario en la voluntad de Dios que, a través de la humanidad caída, reproduce la imagen del orden y la justicia divinos que el material corrupto permite. Otros lo buscan en la confluencia de las voluntades de los individuos que se unen y, mediante contrato o promesa de lealtad mutua, crean un Esta-

do. Y otros lo encuentran en una voluntad autónoma y trascendente encarnada en todos los hombres como un universal dentro de sus seres particulares, una voluntad que por su propia naturaleza interior impone el establecimiento de unas condiciones externas en las que sea posible que la voluntad manifieste aparentemente su libertad. Otros lo encuentran en el hecho de que la mente o razón es o un atributo de la realidad o la propia realidad, mientras lamentan que la diferencia y la pluralidad de las mentes, la individualidad, sea una ilusión atribuible al sentido, o sea meramente una apariencia que contrasta con la realidad monista de la razón. Cuando diversas opiniones nacen todas de un error común y compartido, cada una es tan buena como cualquier otra, y las contingencias relativas a la educación, el temperamento, el interés de clase y las circunstancias dominantes de la época deciden cuál se adopta. La razón entra en juego únicamente para encontrar una justificación de la opinión que ya se haya adoptado, en vez de para analizar la conducta humana en relación con sus consecuencias y para formular las consiguientes políticas. Es bien sabido que la filosofía natural sólo progresó de forma sistemática después de una revolución intelectual que consistió en abandonar la búsqueda de causas y de fuerzas para pasar a analizar lo que ocurre y cómo ocurre. La filosofía política en gran medida aún debe asumir esta lección.

La incapacidad para percatarse de que el problema está en percibir de forma exigente y minuciosa las consecuencias de la acción humana (incluidas la negligencia y la inacción) y en establecer medidas y medios para ocuparse de estas consecuencias no se limita a la producción de teorías del Estado opuestas e irreconciliables. Esta incapacidad ha producido también el efecto de pervertir las ideas de quienes, hasta cierto punto, percibían la verdad. Hemos afirmado que todas las decisiones y todos los planes deliberados son, en última instancia, obra de los seres humanos individuales. De esta observación se han extraído conclusiones completamente falsas. Al seguir pensando en términos de fuerzas causales, de este hecho se ha obtenido la conclusión de que el Estado, lo público, es una ficción, una máscara de unos deseos privados de poder y posición. No sólo el Estado, sino la propia sociedad, han quedado pulverizados en un conglomerado de necesidades y voluntades sin relación alguna. Como consecuencia lógica, el Estado se concibe, o bien como una pura opresión nacida de un poder arbitrario que se mantiene con el engaño, o bien como la confluencia de fuerzas de hombres individuales para constituir una fuerza más poderosa contra la que las personas individuales no pueden ejercer suficiente resistencia, una confluencia nacida de la desesperación, ya que la única alternativa es una guerra de todos contra todos, que genera una vida de lucha y desesperanza. De modo que el Estado surge o como un monstruo al que hay que destruir, o como un Leviatán al que hay que apreciar. Gracias a la falacia que reduce el problema del Estado a fuerzas causales, el individualismo se ha convertido en un ismo, en una filosofía.

La doctrina es falsa, pero parte de un hecho. Los deseos, las decisiones y los propósitos residen en los seres individuales; de ellos, en su singularidad, procede la conducta que manifiesta deseo, intención y resolución. Pero sólo la pereza intelectual nos lleva a concluir que, dada la forma del pensamiento

y de la decisión individual, su contenido, su objeto, también es algo puramente personal. Aun en el caso de que la "conciencia" fuera la materia completamente privada que la tradición individualista de la filosofía y la psicología supone que es, seguiría siendo verdad que la conciencia lo es *de* los objetos, no de sí misma. La asociación, en el sentido de conexión y combinación, es una "ley" de todo lo que se conoce como existente. Los seres individuales actúan, pero siempre lo hacen juntos. No se ha descubierto nada que pueda actuar de una forma completamente aislada. La acción de cada ser se produce a la par que la acción de los demás seres. Este "a la par" significa que la conducta de cada uno queda modificada por su conexión con los demás. Hay árboles que sólo pueden crecer en el bosque. Las semillas de muchas plantas sólo pueden germinar y desarrollarse bien en unas condiciones creadas por la presencia de otras plantas. La reproducción también depende de las actividades de los insectos que propician la fecundación. La vida de una célula animal está condicionada a lo que hagan otras células. Los electrones, los átomos y las moléculas son un ejemplo de la omnipresencia de este tipo de conducta conjunta.

No hay misterio alguno en el hecho de la asociación, de una acción interconectada que afecta a la actividad de los elementos individuales. No tiene sentido preguntar cómo llegan a asociarse los individuos. El hecho es que existen y actúan en asociación. Si hay algún misterio en este hecho, es el misterio de que el universo es como es. Tal misterio no se podría explicar sin salir del universo. Y si hubiera que recurrir a una fuente exterior para explicarlo, algún lógico sin muchos reparos, con su propia simpleza, podría salir diciendo que, para poder explicar cualquier cosa que ocurriera en el universo ese elemento externo ya debería estar conectado con él. Seguiríamos, pues, estando justo donde empezamos, o sea, en el hecho de la conexión como algo incuestionable.

Hay, sin embargo, una cuestión discutible sobre la asociación humana. No es la cuestión de cómo llegan a conectarse las personas o los seres individuales, sino cómo llegan a vincularse de un modo que aporta a las comunidades humanas unos rasgos tan diferentes de los que distinguen a las uniones de electrones, de los árboles del bosque, de los enjambres de insectos, de los rebaños de ovejas y de las constelaciones de estrellas. Cuando consideramos la diferencia, en seguida nos percatamos del hecho de que las consecuencias de la acción conjunta adquieren un nuevo valor cuando se observan. Porque el hecho de observar los efectos de la acción conjunta obliga a los hombres a reflexionar sobre la propia conexión; la convierte en objeto de atención e interés. En la medida en que se percibe la conexión, todos actúan teniéndola en cuenta. Los individuos siguen pensando, deseando y fijándose objetivos, pero en *lo que* piensan es en las consecuencias que su conducta produce en la de los demás y en las que la conducta de los demás produce en ellos mismos.

Todos los seres humanos tienen su primera infancia. Son inmaduros, indefensos, dependientes de las actividades de los demás. El hecho de que muchos de estos seres dependientes sobrevivan demuestra que otros cuidan

de ellos y les atienden en un grado u otro. Los seres maduros y mejor equipados son conscientes de las consecuencias que sus actos tienen en los de los jóvenes. No sólo actúan conjuntamente con éstos, sino que lo hacen mediante un tipo especial de asociación que manifiesta interés por las consecuencias de la propia conducta en la vida y en el crecimiento de los jóvenes.

La existencia fisiológica continuada de los jóvenes es sólo una fase del interés por las consecuencias de la asociación. Los adultos se preocupan igualmente de actuar de tal modo que los inmaduros aprendan a pensar, sentir, desear y comportarse habitualmente de una forma determinada. No es la menor de las consecuencias por las que se lucha la de que los jóvenes aprendan a juzgar, planear y decidir asuntos desde el punto de vista de la conducta asociada y sus consecuencias. De hecho, ocurre con excesiva frecuencia que este interés se traduce en un esfuerzo para conseguir que los jóvenes piensen y planifiquen como lo hacen los mayores. Basta este ejemplo para demostrar que, pese a que los seres individuales, en su singularidad, piensen, deseen y decidan, *lo que piensan* y se proponen, el contenido de sus creencias y sus intenciones, es un asunto proporcionado por la asociación. El hombre no está meramente asociado *de facto*, sino que se convierte en un animal social a través de la configuración de sus ideas, sus sentimientos y su conducta deliberada. *Lo que piensa*, espera y se propone es el resultado de la asociación y la relación. Lo único que oscurece y da un halo de misterio a toda la influencia de la asociación sobre aquello que las personas individuales desean y por lo que actúan es el esfuerzo por descubrir unas supuestas fuerzas causales especiales, originales y generadoras de la sociedad, sean los instintos, los dictados de la voluntad, una razón, práctica personal, o una razón práctica inmanente y universal, incluso una esencia y una naturaleza sociales por necesidad metafísica. Estas cosas nada explican, porque son más misteriosas que los hechos que con ellas se pretende explicar. Los planetas de una constelación formarían una comunidad si fueran conscientes de la conexión de las acciones de cada uno con las de los demás y supieran utilizar este conocimiento para dirigir la conducta.

Hemos hecho una digresión al pasar de la consideración del Estado al tema más amplio de la sociedad. Sin embargo, este excursus nos permite distinguir el Estado de otras formas de vida social. Hay una vieja tradición que considera que el Estado y la sociedad completamente organizada son lo mismo. Se dice que el Estado es la realización completa y global de todas las instituciones sociales. Cualesquiera que sean los valores que resulten de todas y cada una de las disposiciones sociales, se reúnen y se dice de ellos que son obra del Estado. El equivalente de este método es el anarquismo filosófico, que reúne todos los males que derivan de todas las formas de agrupamiento humano y los atribuye *en masse* al Estado, cuya eliminación, en consecuencia, traería un futuro resplandeciente basado en una organización fraternal voluntaria. El hecho de que el Estado sea una deidad para unos y un demonio para otros es una prueba más de los defectos de las premisas de las que parte el debate. Ambas teorías carecen por igual de justificación.

Sin embargo, existe un criterio concreto con el que distinguir una vida pública organizada frente a otros modos de vida comunitaria. Las amistades, por ejemplo, son formas de asociación no políticas. Se caracterizan por una experiencia rica e inmediata del trato social fructífero. Los vínculos de amistad ayudan a experimentar algunos de los valores más apreciados de la vida social. Sin embargo, sólo las exigencias de una teoría preconcebida podrían llevar a confundir el Estado con ese tejido de amistades y afectos que es el principal vínculo de cualquier comunidad, o a sostener que la existencia del primero depende de ese tipo de vínculos. Los hombres también se agrupan para la investigación científica, para el culto religioso, para la producción y el goce artísticos, para el deporte, para impartir y recibir enseñanza, para empresas industriales y comerciales. En todos los casos, una acción combinada o conjunta, que ha surgido de unas condiciones "naturales", es decir, biológicas, y de la contigüidad local, se traduce en la producción de unas consecuencias específicas, es decir, en unas consecuencias distintas de las que producen las conductas aisladas.

Cuando se aprecian estas consecuencias intelectual y emocionalmente, se genera un interés compartido y con ello se transforma la conducta interconectada. Cada forma de asociación tiene su propia calidad y su valor peculiares, y nadie en su sano juicio confunde unas con otras. La característica del público como un Estado surge del hecho de que todos los modos de conducta asociada pueden tener unas consecuencias extensivas y permanentes que involucran a otros que no son los directamente implicados. Cuando, a su vez, estas consecuencias son objeto de pensamiento y sentimiento, su reconocimiento supone una reacción para recomponer las condiciones de las que surgieron. Hay que hacerse cargo de las consecuencias, ocuparse de ellas. Esta supervisión y regulación no la pueden efectuar los agrupamientos primarios por sí mismos. Porque la esencia de las consecuencias que exigen la presencia de un ámbito público es el hecho de que se extiendan más allá de los individuos involucrados directamente en su producción. Por lo tanto, si hay que atenderlas, también hay que establecer unas instituciones y unas medidas especiales; o, de lo contrario, algún grupo ya existente tiene que asumir nuevas funciones. El signo externo más evidente de la organización de un público o de un Estado es, por tanto, la existencia de funcionarios. El gobierno no es el Estado, porque éste incluye al público así como a gobernantes con unas obligaciones y unos poderes especiales. El público, sin embargo, se organiza en y a través de esos funcionarios que actúan en nombre de sus intereses.

Así pues, el Estado representa un interés social importante, aunque específico y limitado. Por eso, no resulta extraño que las exigencias del público organizado prevalezcan sobre otros intereses una vez que han entrado en juego, ni tampoco su total indiferencia y desconsideración de los vínculos de amistad de, las asociaciones científicas, artísticas y religiosas en la mayoría de las circunstancias. Si las consecuencias de una amistad amenazan a la vida pública, se la considera como una conspiración; pero en la mayoría de los casos no es asunto ni preocupación del Estado. De hecho los hombres se unen en una asociación para realizar algún trabajo de manera más provecho-

sa o en defensa mutua. Cuando sus actuaciones exceden un determinado límite, y otros que no participan de esa asociación ven amenazadas por ésta su seguridad o su prosperidad, inmediatamente se pone en marcha el engranaje del Estado. En algunas circunstancias pues, el Estado lejos de ser un agente absorbente e integrador, constituye la más vacía y superflua de las instituciones sociales. No obstante, la tentación de generalizar a partir de estos ejemplos y concluir que el Estado en general no tiene trascendencia alguna queda puesta en entredicho por un hecho obvio: cuando una conexión familiar, una iglesia, un sindicato, una empresa o una institución educativa se comportan de forma que afecta a muchas personas ajenas a ellos mismos, los afectados forman un público que trata de actuar mediante las estructuras adecuadas y, de este modo, organizarse para introducir control o para dejar hacer.

No conozco mejor manera de comprender los disparates que a veces se proclaman en nombre de la sociedad organizada políticamente que recordar la influencia que ejercieron en la vida de la comunidad Sócrates, Buda, Jesús, Aristóteles, Confucio, Homero, Virgilio, Dante, Santo Tomás, Shakespeare, Copérnico, Galileo, Newton, Boyle, Locke, Rousseau y muchísimos otros, y a continuación preguntarnos si realmente creemos que esos hombres fueron algo parecido a funcionarios del Estado. Cualquier planteamiento que amplíe el alcance del Estado hasta el punto de llevarnos a esa conclusión reduce el Estado a un nombre que acaba sirviendo para designar a cualquier tipo de asociación. En el momento en que tomamos la palabra en un sentido tan amplio como éste, en seguida es necesario distinguir al Estado en su sentido político y legal habitual. Pero, por otro lado, si uno se siente tentado de eliminar o descartar al Estado, puede pensar en Pericles, Alejandro, Julio César y Augusto, Isabel, Cromwell, Richelieu, Napoleón, Bismark y cientos de nombres como éstos. Uno tiene la ligera sensación de que todos ellos debieron de tener su propia vida privada, pero ¡qué pequeña parece en comparación con su labor como representantes de un Estado!

Esta idea del Estado no exige ningún criterio dado sobre la adecuación o la razonabilidad de cualquier acto, medida o sistema de carácter político. Las observaciones y las consecuencias están sometidas al error y a la ilusión tanto al menos como lo está la percepción de los objetos naturales. Los juicios sobre qué acometer para regularlas, y cómo hacerlo, son tan falibles como otros planes. Los errores se acumulan y se consolidan en leyes y métodos de administración que son más perjudiciales que las consecuencias que originalmente pretendían controlar. Y, como demuestra toda historia política, el poder y el prestigio que se ocupan de dominar la posición oficial convierten la norma en algo que hay que tomar y explotar por sí mismo. El poder para gobernar se otorga por el accidente del nacimiento o por la posesión de unas cualidades que permiten a una persona obtener un cargo, pero que son irrelevantes para el desempeño de sus funciones representativas. Pero la necesidad que da lugar a la organización de la vida pública mediante gobernantes e instituciones gubernamentales persiste y, en cierta medida, está encarnada en el hecho político mismo. El progreso que registra la historia política depen-

de del poder iluminador de la idea que logra emerger de entre la masa de irrelevancias que la oscurecen y la desfiguran. Sólo así tiene lugar una reconstrucción que proporciona órganos más aptos para la realización de ciertas funciones. El progreso no es sistemático ni continuo. El retroceso es tan periódico como el avance. La industria y los inventos tecnológicos, por ejemplo, crean unos medios que alteran sustancialmente los modos de conducta asociada y cambian radicalmente la cantidad, el carácter y el lugar del impacto de sus consecuencias indirectas.

Estos cambios son extrínsecos a las formas políticas que, una vez establecidas, se mantienen por su propia inercia. El nuevo público que se genera permanece muy embrionario, inorganizados porque no puede utilizar las instituciones políticas heredadas. Estas últimas, si son demasiado complejas y están demasiado institucionalizadas, obstruyen la organización del nuevo público. Impiden el desarrollo de nuevas formas de Estado que podrían crecer rápidamente si la vida social fuera más fluida, si se condensara menos en unos moldes políticos y legales fijos. Para formarse, la vida pública ha de romper las formas políticas existentes. Es algo difícil de hacer, sin embargo, porque estas formas constituyen los medios habituales para instituir el cambio. El público que generó las formas políticas desaparece, pero el poder y el ansia de posesión sigue en manos de los funcionarios y las instituciones que el público moribundo instituyó. Ésta es la razón de que frecuentemente sólo una revolución logre cambiar la forma de los Estados. Hasta hoy, la creación de una maquinaria política y legal adecuadamente flexible y operativa ha escapado del ingenio del hombre. Una época en que las necesidades de un público nuevo en formación se ven frenadas por las formas establecidas del Estado es una época propicia a un progresivo menosprecio y desinterés hacia el Estado. La apatía general, el abandono y el desdén se acaban traduciendo en el recurso a diversas formas rápidas de acción directa. A su vez, la acción directa se ve movida por intereses que la convierten en algo más que un mero eslogan, intereses muy arraigados de clase que expresan una reverencia ciega a la "Ley y Orden" establecido del Estado. Sin embargo, por su propia naturaleza, un Estado es siempre algo que hay que analizar, investigar y buscar. Casi hay que rehacer su forma en el mismo momento en que se consolida.

En consecuencia, el problema de descubrir el Estado no es un problema para investigadores teóricos dedicados exclusivamente a examinar las instituciones ya existentes. Es un problema práctico de los seres humanos que viven en una asociación mutua, un problema de la humanidad en general. Es un problema complejo. Exige capacidad para percibir y reconocer las consecuencias de la conducta de los individuos unidos en grupos y para seguir las hasta su fuente y su origen. Implica seleccionar unas personas que actúen de representantes de los intereses creados a través de esas consecuencias percibidas, así como definir las funciones que van a tener y realizar. Requiere la institución de un gobierno tal que quienes posean el renombre y el poder que acompañan al ejercicio de estas funciones los utilicen en bien del público, y no en su propio beneficio privado. No es de extrañar, pues, que los Estados

hayan sido muchos, no sólo en número, sino también en tipo y clase. Porque ha habido innumerables formas de actividad conjunta, con sus distintas y correspondientes consecuencias. El poder para detectarlas ha variado especialmente con los instrumentos del conocimiento de los que se ha dispuesto. Los gobernantes han sido elegidos según todo tipo de criterios. Sus funciones han variado, como han variado su voluntad y su celo para representar los intereses comunes. Sólo las exigencias de una filosofía rígida pueden llevarnos a suponer que exista alguna forma o idea *única* de Estado que los distintos y variables Estados en la historia hayan materializado con diversos grados de perfección. La única afirmación que se puede hacer es puramente formal: el Estado es la organización de la vida pública realizada mediante los funcionarios para proteger los intereses que sus miembros comparten. Pero qué pueda llegar a ser lo público, cómo deban ser los funcionarios, y en qué medida lleguen a realizar su función adecuadamente, son cosas para cuyo descubrimiento debemos recurrir a la historia.

No obstante, nuestra concepción nos proporciona un criterio para precisar lo bueno que podría ser un Estado: el grado de organización de lo público que se consigue, y el grado en que sus funcionarios se constituyen como tales para desempeñar la función de velar por los intereses públicos. No existe, sin embargo, una norma *a priori* que pueda determinarse y con cuyo seguimiento se genera un buen Estado. No existen dos épocas ni dos lugares con una misma vida pública. Las condiciones hacen diferentes las consecuencias de la acción asociada y su conocimiento. Además, varían los medios con los que un público puede conseguir que el gobierno sirva a sus intereses. Sólo podemos decir formalmente cuál sería el mejor Estado. En lo que se refiere a los hechos, a la organización y la estructura reales y concretas, no hay ninguna forma de Estado que se pueda considerar como la mejor: no, al menos, hasta que concluya la historia y se puedan analizar todas sus diversas formas. La formación de los Estados ha de ser un proceso experimental. El proceso de ensayo puede avanzar con diversos grados de ceguera y de accidente, y a costa de unos procedimientos desordenados de hacer ajustes, de buscar a tientas, sin una idea precisa de qué es lo que quieren los hombres, y sin un conocimiento claro de qué es un buen Estado, ni siquiera cuando se alcanza. O puede avanzar de forma más inteligente, guiado por el conocimiento de las condiciones que hay que satisfacer. En cualquier caso, sigue siendo un proceso experimental. Y como las condiciones de la acción, la indagación y el conocimiento son siempre cambiantes, siempre hay que reintentar el experimento; siempre hay que redescubrir el Estado. A excepción, una vez más, de la afirmación formal de las condiciones que hay que satisfacer, no tenemos idea de qué nos pueda deparar la historia. No es función de la filosofía ni de las ciencias políticas determinar qué debería o qué deba ser el Estado en general. Lo que sí pueden hacer es ayudar a crear unos métodos para que la experimentación no tenga que avanzar a ciegas, a merced de las contingencias, para que pueda guiarse de forma más inteligente, para que los hombres puedan aprender de sus errores y beneficiarse de sus éxitos. La creencia en la fiabilidad política, en la santidad de cierta forma de Estado consagrada por los

esfuerzos de nuestros padres y santificada por la tradición, es uno de los escollos en el camino del cambio ordenado y dirigido; es una invitación a la revuelta y la revolución.

El razonamiento, en su ir y venir, nos conduce al siguiente resumen. La acción conjunta, combinada y asociada es un rasgo universal de la conducta de las cosas. Esta acción tiene unos resultados. Algunos de los resultados de la acción humana colectiva se perciben, es decir, se observan sopesándolos. Luego surgen los propósitos, los planes, las medidas y los medios, para asegurar las consecuencias que se desean, y eliminar las que se consideran detestables. Esta percepción genera un interés común; es decir, los afectados por las consecuencias están involucrados forzosamente en la conducta de quienes comparten con ellos la producción de los resultados. A veces las consecuencias se limitan a los que intervienen directamente en la transacción que las produce. En otros casos, se extienden mucho más allá de los directamente implicados en su producción. De modo que, a la vista de las consecuencias, se generan dos tipos de intereses y de medidas de regulación de los actos. En el primero, el interés y el control se limitan a los directamente implicados; en el segundo, se extienden a los que no participan de forma directa en la realización de los actos. Así pues, si el interés que se genera por el hecho de estar afectado por las acciones en cuestión ha de tener alguna influencia práctica, el control sobre las acciones que producen esos efectos debe ejercerse por medios indirectos.

Hasta aquí pues, tenemos propuestas que plantean cuestiones de hecho reales y establecidas. Pero luego proponemos nuestra hipótesis. Los afectados indirecta y seriamente para bien o para mal forman un grupo lo bastante distintivo como para exigir un reconocimiento y un nombre. El nombre escogido es El Público. Este público se organiza y se hace efectivo mediante los representantes que, como guardianes de las costumbres, como legisladores, como ejecutivos, jueces, etc., se ocupan de sus intereses específicos, utilizando para ello unos métodos con los que se pretende regular las acciones conjuntas de los individuos y los grupos. Entonces, y en este sentido, la asociación se procura a sí misma una organización política, y nace algo que viene a constituir el gobierno: el público se constituye como un Estado político.

La confirmación directa de la hipótesis se encuentra en la constatación de una serie de cuestiones de hecho observables y verificables. Éstas constituyen las condiciones suficientes para explicar, según dijimos, los fenómenos característicos de la vida política, o la actividad del Estado. Si así es, resulta superfluo buscar otra explicación. En conclusión, sólo cabría añadir dos aclaraciones. El enfoque que se acaba de proponer pretende ser genérico; por consiguiente es esquemático, y omite muchos factores diferenciales, algunos de los cuales se tratarán en los capítulos siguientes. El otro punto es que, en la parte negativa del razonamiento, en el ataque a las teorías que explicaban el Estado por unas fuerzas y unos agentes causales especiales, no se niegan las relaciones o conexiones causales entre los propios fenómenos. Es algo que evidentemente se da por supuesto en todos los puntos. Sin el nexo cau-

sal no puede haber consecuencias ni medidas para regular el modo y la calidad de su frecuencia. Lo que se niega es la apelación a unas fuerzas de índole *especial* y externas a la serie de fenómenos conectados que son observables. Esos poderes causales no son de distinto tipo al de las fuerzas ocultas de las que tuvo que emanciparse la ciencia física. En el mejor de los casos, no son más que fases de los propios fenómenos relacionados que luego se utilizan para explicar los hechos. Sea como sea, lo que se necesita para que la investigación social sea fructífera es un método que proceda sobre la base de las interrelaciones de los actos observables y de sus resultados. Éste es en lo fundamental el método que proponemos a continuación.

CAPÍTULO II

El descubrimiento del Estado

Si buscamos el público en el lugar erróneo nunca encontraremos el Estado. Si no preguntamos cuáles son las condiciones que favorecen y dificultan la organización del público en un grupo social con unas funciones claras, nunca comprenderemos el problema que suponen el desarrollo y la transformación de los Estados. Si no percibimos que esta organización equivale al equipamiento del público con unos representantes oficiales que se ocupen de sus intereses, perderemos la pista de la naturaleza del gobierno. Son éstas las conclusiones alcanzadas en lo expuesto anteriormente, o lo que sugiere lo dicho hasta ahora. El lugar erróneo en el que mirar, como veíamos, es el reino del supuesto agente causal, de la autoría, de unas fuerzas que se supone que producen un Estado gracias a una *vis genetrrix* intrínseca. El Estado no surge como resultado directo de contactos orgánicos, al modo en que los hijos se conciben en el seno materno; ni por un plan deliberado, igual que se inventa la máquina; ni por efecto de algún espíritu perturbador interno, sea una deidad personal o una voluntad absoluta metafísica. Cuando buscamos el origen de los Estados en fuentes como éstas, una consideración realista de los hechos nos impulsa a concluir que lo que finalmente encontramos no es más que personas singulares, tú, ellos, yo. Pero entonces, a menos que recurramos al misticismo, nos veríamos abocados a afirmar que la idea de lo público se basa en un mito y sólo se apoya en la superstición.

Hay muchas respuestas a la pregunta "¿Qué es el público?" Lamentablemente, muchas de ellas no son más que reformulaciones de la pregunta. Así pues, se nos dice que el público es una comunidad que forma un todo, y se supone que una comunidad considerada como un todo es un fenómeno evidente por sí mismo y que se explica a sí mismo. Sin embargo, en tanto que constituye un *todo*, una comunidad implica no sólo una diversidad de vínculos asociativos que mantienen unidas a las personas de diferentes formas, sino una organización de todos los elementos por un principio integrado. Y esto es precisamente lo que estamos buscando. ¿Por qué tendría que haber algo de

la misma naturaleza que una unidad integradora y reguladora? Si planteamos tal cosa, está claro que la única institución que respondería a ella es la humanidad, no los asuntos que la historia muestra como Estados. La idea de una universalidad inherente en la fuerza asociativa se desvanece de inmediato ante el hecho evidente de una pluralidad de Estados, cada uno de ellos localizado, con sus fronteras, sus limitaciones, su indiferencia e incluso su hostilidad hacia otros Estados. Lo mejor que pueden hacer ante este hecho las filosofías monistas metafísicas es ignorarlo. O, quizá como en el caso de Hegel y sus seguidores, puede construirse una filosofía mítica de la historia para suplir las deficiencias de una doctrina mítica del Estado. De ese modo, el espíritu universal se sirve de cada nación temporal y local, una tras otra, como vehículo para la objetivación de la Razón y la Voluntad.

Consideraciones como éstas refuerzan nuestra tesis de que la percepción de las consecuencias que tienen una importante proyección más allá de las personas y las asociaciones directamente implicadas en ellas es la fuente de lo público; y que su organización en un Estado se efectúa a través del establecimiento de unas instituciones especiales que se ocupen de estas consecuencias y las regulen. Pero estas consideraciones también ponen de manifiesto que los Estados reales poseen unos rasgos que ejemplifican la función que hemos estipulado y sirven como elementos distintivos de todo lo que deba llamarse Estado. La explicación de estos rasgos definirá la naturaleza de lo público y el problema de su organización política, y servirá también para verificar nuestra teoría.

Sería difícil escoger un rasgo más característico de un Estado que el que acabamos de mencionar: la localización temporal y geográfica. Existen asociaciones cuyo ámbito es demasiado estrecho y limitado para dar origen a un público, de igual modo que existen asociaciones demasiado aisladas entre sí para formar parte de un mismo público. Parte del problema del descubrimiento de un público capaz de organizarse como un Estado consiste en trazar las líneas que separen lo demasiado cercano e íntimo de lo demasiado remoto y desconectado. La contigüidad inmediata, las relaciones cara a cara, tienen unas consecuencias que generan una comunidad de intereses, unos valores compartidos, demasiado directos y vitales como para crear una necesidad de organización política. Las conexiones dentro de una familia son familiares; o sea, una cuestión de contacto (*acquaintance*) e interés inmediatos. Los llamados "lazos de sangre" que han influido en la demarcación de las unidades sociales son en gran parte imputados sobre la base de la participación directa en los resultados de la acción conjunta. Lo que uno hace en familia afecta directamente a los demás, y las consecuencias se aprecian en seguida e íntimamente. Como solemos decir, "son asuntos de casa". Una organización específica que se ocupe de ellas es superflua. Sólo cuando ese lazo se ha ampliado a una unión de familias de un clan o unos clanes de una tribu, las consecuencias se hacen tan indirectas que se recurre a medidas especiales. La vecindad se constituye en gran medida según el mismo patrón de asociación que ejemplifica la familia. La costumbre y las medidas improvisadas para abordar las emergencias especiales cuando se producen bastan para su regulación.

Considérese el pueblo de Wiltshire que tan bellamente describe Hudson: "Todas las casas comparten su centro de vida familiar con la vida de las aves y los animales, y los centros están unidos unos a otros, conectados como una hilera de niños cogidos de la mano; todas juntas formando un organismo, alentado por un solo impulso, movido por una sola mente, como la serpiente multicolor que yace descansando, extendida toda ella en el suelo. Imaginé la escena de un vecino de un extremo del pueblo ocupado en cortar con el hacha un duro tronco o un tocón, y accidentalmente se golpeará con el filo de su hacha en el pie, provocándose una grave herida. La noticia del accidente correrá de boca en boca hasta el otro extremo del pueblo, a una milla de distancia; todos los vecinos no sólo se enterarán en seguida, sino que también tendrán una viva imagen mental de su paisano en el momento de su desgracia; la afilada hoja del hacha cayendo sobre su pie, la sangre roja saliendo de la herida; y, de algún modo, también la herida en su propio pie y el *shock* total en su cuerpo. Del mismo modo, todos los pensamientos y sentimientos circularían libremente de unos a otros, aunque no necesariamente por medio de la palabra; y todos serían partícipes en virtud de la afinidad y la solidaridad que unen a los miembros de una pequeña comunidad aislada. Nadie sería capaz de tener un pensamiento o una emoción que resultaran extraños a los demás. El temperamento, el humor, la actitud del individuo y el pueblo serían los mismos"¹. En esta situación de trato directo, el Estado supondría una intromisión.

Durante largos períodos de la historia humana, especialmente en Oriente, el Estado ha sido poco más que una sombra que proyectan sobre la familia y la vecindad unos personajes remotos, erigidos en gigantes por las creencias religiosas. En estos casos, el Estado gobierna, pero no regula; porque su gobierno se limita a recibir los tributos y la deferencia ceremonial. Las obligaciones pertenecen a la familia; la propiedad la posee la familia. Las lealtades personales a los mayores ocupan el lugar de la obediencia política. Las relaciones entre marido y mujer, padres e hijos, hermanos mayores y menores, amigo y amigo, son los vínculos de los que procede la autoridad. La política no es una rama de la moral; muy por el contrario, está inmersa en la moral. Y por eso, todas las virtudes se resumen en la devoción filial. Las malas obras son culpables porque se reflejan en los ancestros y los parientes de quien las comete. Se conoce a los funcionarios, pero sólo para rehuirlos. Someter a su juicio una disputa es una desgracia. La medida del valor del Estado remoto y teocrático está en lo que *no* hace. Su perfección reside en su identificación con los procesos de la naturaleza, en virtud de la cual las estaciones completan su ciclo constante, de modo que los campos, bajo el benéfico gobierno del Sol y la lluvia, producen sus cosechas, y la vecindad prospera en paz. El grupo de parentesco íntimo y familiar no es una unidad social dentro de un todo integrador. Constituye, para casi todos los efectos, la propia sociedad.

En el otro extremo están los grupos sociales tan separados por ríos, mares y montañas, por lenguas y dioses extraños, en donde lo que cada uno

¹ W. H. Hudson, *A Traveller in Little Things*, págs. 110-112.

Hidden page

ducta conjunta difieren en tipo y variedad con los cambios de la "cultura material", especialmente los que se refieren a las materias primas, los productos manufacturados y, sobre todo, la tecnología, las herramientas, las armas y los utensilios. Todos éstos, a su vez, se ven afectados por los inventos en los medios de locomoción, transporte e intercomunicación. Un pueblo que viva del cuidado de rebaños de ovejas y de ganado se adapta a unas condiciones muy distintas de las de un pueblo que deambule libremente, montado en caballos. Normalmente, una forma de nomadismo es pacífica; la otra, guerrera. Por así decirlo, las herramientas y los instrumentos determinan las ocupaciones, y éstas determinan las consecuencias de la actividad asociada. Así, al determinar esas consecuencias, esos medios instituyen unos públicos con diferentes intereses, que exigen distintos tipos de conducta política para ocuparse de ellos.

A pesar del hecho de que la norma que rige las formas políticas sea la diversidad, y no la uniformidad, la creencia en *el* Estado como una entidad arquetípica persiste en la filosofía y la ciencia políticas. De hecho se ha utilizado mucho ingenio dialéctico en la construcción de una esencia o naturaleza intrínseca en virtud de la cual cualquier asociación particular tiene derecho a reclamar para sí la categoría de Estado. La misma ingeniosidad se ha empleado para encontrar una explicación convincente de las divergencias de este tipo morfológico, incluso (y éste es el ardid preferido) para clasificar los Estados en un orden jerárquico de valor según su aproximación a una esencia definidora. La idea de que existe un patrón modelo que convierte a un Estado en un Estado *bueno* o auténtico ha afectado tanto a la práctica como a la teoría. Más que cualquier otra cosa, es la causa responsable del esfuerzo por elaborar improvisadamente constituciones e imponerlas, ya hechas, a los pueblos. Lamentablemente, cuando se percibió la falsedad de esta idea, se sustituyó por otra: la de que los Estados no se instituyen sino que "crecen" o se desarrollan, no se hace. Este "crecimiento" no significaba sencillamente que los Estados cambian. El crecimiento denotaba una evolución a través de etapas regulares hacia un fin predeterminado por algún impulso o principio intrínsecos. De ese modo, esta teoría desalentaba el recurso al único método con el que se podían dirigir las alteraciones de las formas políticas, a saber: el uso de la inteligencia para juzgar las consecuencias. Igual que la teoría que desplazaba, también presuponía la existencia de una única forma estándar que define *el* Estado como lo esencial y auténtico. A partir de una falsa analogía con la ciencia física, se afirmaba que sólo el supuesto de tal uniformidad del proceso aporta un tratamiento "científico" a la sociedad posible. La teoría, por cierto, alimentó el engreimiento de aquellas naciones que, al ser políticamente "avanzadas", suponían que se encontraban tan cerca de la cima de la evolución que podían ceñirse la corona de la categoría de Estado.

La hipótesis expuesta permite un tratamiento coherentemente empírico o *histórico* de los cambios en las formas y disposiciones sociales, libre de cualquier dominación conceptual absoluta como la que es inevitable cuando se postula un Estado "auténtico", tanto si se concibe como algo hecho delibera-

damente, o como fruto de la evolución por su propia ley interna. Los efectos de factores internos no políticos, industriales y tecnológicos, y de sucesos externos, préstamos culturales, viajes, migraciones, exploraciones y guerras, modifican, sin duda, las consecuencias de las asociaciones preexistentes hasta el punto de hacer necesarias nuevas instituciones y nuevas funciones. Las formas políticas también están sometidas a las alteraciones de tipo más indirecto. El desarrollo de mejores métodos de pensamiento permite observar consecuencias que quedaban ocultas a una visión que utilizaba herramientas intelectuales más ordinarias. La perspicacia intelectual agilizada también hace posible la invención de nuevos dispositivos políticos. La ciencia no ha desempeñado realmente un gran papel. Pero las instituciones de los estadistas y de los teóricos políticos de vez en cuando han penetrado en la actuación de las fuerzas sociales de tal forma que se ha dado un nuevo giro a la legislación y a la administración. En el cuerpo político existe un margen de tolerancia, igual que ocurre en un cuerpo orgánico. Una vez asumidas ciertas medidas en modo alguno inevitables, siempre se produce un ajuste a ellas; y con esto se introduce una mayor diversidad en los estilos políticos.

En resumen, la hipótesis según la cual los públicos llegan a constituirse por medio del reconocimiento de unas consecuencias extensivas, permanentes e indirectas de los actos ayuda a explicar la relatividad de los Estados, mientras que las teorías que los definen en términos de una autoridad causal específica implican un carácter absoluto que los hechos contradicen. El intento de encontrar mediante el "método comparativo" unas estructuras que sean comunes a los Estados antiguos y modernos, a los occidentales y los orientales, ha supuesto un gran derroche de medios. La única constante es la función de atender y regular los intereses que se acumulan como resultado de la compleja e indirecta interconexión de la conducta conjunta.

Así pues, concluimos que la diversificación temporal y local es una marca primordial de la organización política, una marca que, cuando se analiza, constituye una prueba que confirma nuestra teoría. Una segunda marca y evidencia se encuentra en el hecho, de otro modo inexplicable, de que el alcance cuantitativo de los resultados de la conducta conjunta genera un público que tiene necesidad de organización. Como ya hemos señalado, lo que hoy son delitos sometidos a la competencia y el fallo públicos fueron en su tiempo unos conflictos privados, cuyo estatus era el que hoy poseen las ofensas que se hacen unos a otros. Una fase interesante de la transición de lo relativamente privado a lo público, o más exactamente, de la transición de una esfera pública limitada a otra mayor, se ve en el desarrollo de la Paz del Rey en Inglaterra. Hasta el siglo XII, la justicia la administraban principalmente los tribunales feudales y condales, por ejemplo, los tribunales de los *hundreds**. Cualquier señor que tuviera un número suficiente de súbditos y arrendatarios tenía la última palabra en las disputas e imponía los castigos. La corte de justicia del rey no era más que una entre muchas, y se ocupaba ante todo de los

* Antiguas subdivisiones de los condados ingleses. (N. del T.)

arrendatarios y de los sirvientes de las propiedades y las dignidades de la realeza. Sin embargo, los monarcas quisieron aumentar sus ingresos y ampliar su poder y prestigio. Se idearon diversos artilugios y se crearon diferentes ficciones, con los que se amplió la jurisdicción de los tribunales reales. El método consistía en alegar que diversas infracciones, de las que antes se ocupaban los tribunales locales, eran infracciones contra la Paz del Rey. Luego el impulso centralizador creció hasta que la justicia del rey se hizo con el monopolio. El ejemplo es significativo. Una medida instigada por el deseo de incrementar el poder y el beneficio de la dinastía real se convirtió en una función pública impersonal por pura extensión. Lo mismo ha ocurrido repetidamente cuando unas prerrogativas personales se han convertido en procesos políticos normales. Algo parecido ocurre en la vida actual cuando ciertos negocios privados adquieren una "dimensión de interés público" debido a su alcance y proporción.

Un ejemplo opuesto es el de la transferencia de las creencias y los ritos religiosos, desde el ámbito público al privado. Mientras la opinión dominante era que las consecuencias de la devoción y de la irreligiosidad afectaban a toda la comunidad, la religión era necesariamente un asunto público. La adhesión escrupulosa al culto tradicional era de la mayor importancia política. Los dioses encarnaban a los ancestros tribales o los fundadores de la comunidad. Concedían la prosperidad comunal cuando se les reconocía debidamente, y eran los causantes del hambre, la peste y la derrota en la guerra si sus intereses no se atendían con el debido celo. Naturalmente, cuando los actos religiosos tenían tan amplias consecuencias, los templos eran edificios públicos, como el ágora y el foro; los ritos eran funciones cívicas, y los sacerdotes, funcionarios públicos. Mucho después de que desapareciera la teocracia, la teúrgia seguía siendo una institución política. Incluso cuando cundió el escepticismo, pocos eran los que corrían el riesgo de abandonar los ceremoniales.

La revolución social gracias a la cual la devoción y el culto se relegaron a la esfera de lo privado se atribuye a menudo al ascenso de la conciencia personal y la afirmación de sus derechos. Pero este ascenso es precisamente lo que hay que explicar. La suposición de que estuvo ahí desde siempre sumergida y que, en algún momento, logró mostrarse a sí misma, invierte el orden de los acontecimientos. Más bien se produjeron unos cambios sociales, tanto intelectuales como en la composición interna y en las relaciones externas de los pueblos, de forma que los hombres dejaron de relacionar sus actitudes de reverencia o de falta de respeto a los dioses con la buena o la mala fortuna de la comunidad. La fe y el agnosticismo seguían teniendo consecuencias graves, pero ahora quedaban confinadas a la felicidad temporal y eterna de las personas directamente afectadas. Frente a otras creencias, la persecución y la intolerancia son tan justificables como la hostilidad organizada contra cualquier delito; la impiedad es la más peligrosa de todas las amenazas a la paz y el bienestar públicos. Pero los cambios sociales gradualmente impusieron, como una de las nuevas funciones de la vida de la comunidad, los derechos de la conciencia y la fe privada.

En general, la conducta en asuntos intelectuales ha pasado del reino público al privado. Este cambio radical, por supuesto, se impulsó y justificó apelando a la idea de un derecho privado inherente y sagrado. Pero, como en el caso de las creencias religiosas, es extraño, si se acepta esta razón, que la humanidad viviera durante tanto tiempo inconsciente por completo de la existencia del derecho. En realidad, la idea de una esfera puramente privada de la conciencia, donde nada de lo que ocurra tiene consecuencias externas, desde el principio fue un producto del cambio institucional, político y eclesiástico, aunque, al igual que otras creencias, una vez establecida, ella produjo unos resultados políticos. La idea de que los intereses de la comunidad se atienden mejor cuando se permite abiertamente el juicio propio y la decisión personal en la formación de conclusiones intelectuales, difícilmente podrá haber surgido antes de que la movilidad y la heterogeneidad sociales hubiesen propiciado la instrucción y la invención en materias tecnológicas y en la industria, y hasta que los objetivos seculares se hubiesen convertido en magníficos rivales de la Iglesia y el Estado. Pese a todo, sin embargo, la tolerancia en cuestiones de juicio y creencia es en gran medida un asunto negativo. Convenimos en dejar a cada uno a su propio arbitrio (dentro de unos límites) más por la constatación de las consecuencias malignas que han resultado de la actitud opuesta, que por una profunda convicción de su beneficio social positivo. Mientras esta última consideración no se acepte ampliamente, el llamado derecho natural al juicio privado seguirá siendo una racionalización más que precaria del grado relativo de tolerancia que llegue a existir. Fenómenos como el Ku Klux Klan o como las medidas legislativas para regular la enseñanza de la ciencia demuestran que la creencia en la libertad de pensamiento es aún superficial.

Si concierto una cita con el dentista o el médico, la transacción es básicamente entre ellos y yo. Afecta a mi salud y a su bolsillo, su destreza y su reputación. Pero el ejercicio de las profesiones tiene unas consecuencias tan amplias que la capacitación técnica y la licencia profesional de las personas que las ejercen se convierten en un asunto público. John Smith compra o vende una propiedad inmobiliaria. La transacción la efectúan él y otra persona. Sin embargo, la tierra es de importancia capital para la sociedad, y la transacción privada está plagada de normas legales; hay que registrar las pruebas de la transferencia y la propiedad con un funcionario público en unas escrituras formalizadas públicamente. La elección de pareja y el acto de la unión sexual son fenómenos íntimamente personales. Pero el acto también es condición para la concepción de unos hijos que, a su vez, son un medio de perpetuación de la comunidad. El interés público se manifiesta en unas formalidades que son necesarias para hacer legal una unión y para su interrupción legal. En una palabra, las consecuencias afectan a muchos más de los directamente interesados en la transacción. Se piensa a menudo que en un Estado socialista la formación y disolución de matrimonios dejaría de tener una dimensión pública. Es posible. Pero es posible que ese tipo de Estado tuviera que hacerse cargo, aún más que la comunidad actual, de las consecuencias que la unión entre hombres y mujeres tuvieran no sólo en los niños,

sino también en su propio bienestar y en su propia estabilidad del Estado. Ciertas normas se relajarían, pero también tendrían que imponerse otras medidas estrictas referentes a la salud, la capacidad económica y la compatibilidad psicológica, como requisitos previos para el matrimonio.

Nadie puede tener en cuenta todas las consecuencias de sus actos. Como norma, todo el mundo tiene necesidad de limitar su atención y su previsión a las cosas que, como solemos decir, son de su incumbencia personal. Cualquiera que mirara en exceso hacia el exterior, cualquiera que intentara determinar en exceso el resultado de lo que se propone hacer, pronto se perdería en una irremediable y compleja maraña de consideraciones si no existieran algunas normas generales. El hombre de actitud más generosa ha de trazar una línea en algún punto, y se ve obligado a hacerlo respecto a todo lo que concierna a aquellos que están estrechamente unidos a él. En ausencia de alguna regulación objetiva, los efectos sobre esas personas son todo lo que, en un grado razonable, puede dar por seguro. Gran parte de lo que se llama egoísmo no es más que el resultado de las limitaciones de la observación y de la imaginación. De ahí que, cuando las consecuencias conciernen a un gran número de individuos, a un número de ellos implicado de forma tan distante que una persona no puede lograr imaginarse fácilmente cómo se van a ver afectados, ese conjunto de individuos se constituye como un público activo. No ocurre sólo que las observaciones combinadas de un número abarquen más que las de una sola persona. Más bien, lo que ocurre es que el propio público, incapaz de prever y calcular todas las consecuencias, establece ciertos diques y canales para que las acciones queden confinadas dentro de los límites prescritos, y así tengan unas consecuencias medianamente previsibles.

Por consiguiente, las normas y las leyes del Estado son mal entendidas cuando se toman como órdenes. En efecto, la teoría de la "orden" de la ley común y el derecho escrito es una consecuencia dialéctica de las teorías que ya hemos criticado, las que definen el Estado en términos de una causalidad antecedente y, más específicamente, de las teorías que sostienen que la "voluntad" es la fuerza causal que genera al Estado. Si el origen del Estado es una voluntad, entonces la acción del Estado se expresa en las órdenes y las prohibiciones impuestas por su voluntad a las voluntades de los súbditos. Antes o después, sin embargo, se plantea la cuestión de la justificación de la voluntad que dicta las órdenes. ¿Por qué la voluntad de los gobernantes ha de tener más autoridad que la de los demás? ¿Por qué deben someterse estos últimos? La conclusión lógica es que, en última instancia, la base de la obediencia reside en una fuerza superior. Pero esta conclusión es una invitación obvia a una confrontación de fuerzas que revele dónde reside esa fuerza superior. De hecho, se suprime la idea de autoridad y se sustituye por la de fuerza. La siguiente conclusión dialéctica es que la voluntad en cuestión es algo que está por encima de cualquier voluntad privada o cualquier serie de estas voluntades: la "voluntad general" se impone. Ésta es la conclusión a la que llegó Rousseau y la que, bajo la influencia de la metafísica alemana, se erigió en el dogma de una voluntad absoluta mística y trascendental que, a su

vez, si no parecía otra forma de referirse a la fuerza sólo era porque se identificaba con la Razón Absoluta. La alternativa a una u otra de estas conclusiones es la renuncia de la teoría de la autoridad causal y la adopción de la teoría de las consecuencias ampliamente distribuidas, que, cuando se perciben, crean un interés común y la necesidad de unas instituciones especiales que se ocupen de esto.

Las normas de la ley son, de hecho, la institución de las condiciones en que las personas configuran sus disposiciones mutuas. Son estructuras que canalizan la acción; son fuerzas activas sólo en la medida en que constituyan los márgenes que delimitan el curso de la corriente; y son órdenes solamente en el mismo sentido en que esos márgenes dirigen la corriente. Si los individuos no tuvieran establecidas unas condiciones en las que basar sus acuerdos mutuos, cualquier trato terminaría en una nebulosa zona de vaguedad, o debería abarcar tantos detalles que sería impracticable e imposible de manejar. Además, los acuerdos podrían diferenciarse tanto unos de otros que de uno de ellos no se podría inferir nada sobre las posibles consecuencias de cualquier otro. Las normas legales establecen unas determinadas condiciones que, cuando se cumplen, convierten un acuerdo en un contrato. De esta forma, los términos del acuerdo se canalizan dentro de límites manejables, y es posible generalizar y prever de uno a otro. Sólo las exigencias nos podrían hacer pensar que un acuerdo se lleva a cabo de una forma específica y determinada porque existe una orden que lo dicta². Lo que ocurre es que ciertas condiciones se establecen de tal forma que si una persona las cumple puede esperar determinadas consecuencias, mientras que si no lo hace no puede preverlas. Se arriesga y corre el peligro de que toda la transacción quede invalidada en su perjuicio. No hay, de hecho, razón para interpretar de otra forma ni siquiera las "prohibiciones" del derecho penal. Las condiciones se establecen en relación a las consecuencias que se podrían derivar si se incumplen o infringen. Del mismo modo podemos establecer los resultados indeseables que se producirán si un río rebasara sus márgenes; si el río fuera capaz de prever estas consecuencias y dirigir su conducta según esta previsión, podríamos decir metafóricamente que los márgenes dictan una prohibición.

Aunque sean dos tipos de consideraciones muy diferentes, nuestra teoría explica tanto la dimensión arbitraria y contingente de las leyes como su posible identificación con la razón. Hay muchas transacciones en las que lo más importante consiste en que las consecuencias se determinen de *alguna* manera, en vez de que sea algún principio inherente el que las determine de una forma fija. En otras palabras, dentro de ciertos límites es indiferente cuáles sean los resultados establecidos por las condiciones previamente acordadas; lo importante es que las consecuencias se puedan prever lo suficiente.

² Los jueces establecen principios de derecho (*rules of law*, según la tradición del *common law*). Para la teoría de la "voluntad", esto supondría una intrusión en la función legislativa. Pero no es así si se tiene en cuenta que los jueces definen, además, las condiciones de las acciones.

El código de circulación, por ejemplo, suele tipificar un amplio número de normas. Otro tanto ocurre cuando la fijación de la puesta de Sol o de una determinada hora como momento exacto en el que cometió un allanamiento de morada, otorga a esa acción un carácter más grave. Por otro lado, las normas de la ley son razonables en el sentido de que algunos apelan a la "razón" como su fuente y origen basándose en lo que decía Hume³. Los hombres son cortos de miras por naturaleza, y esa miopía aumenta y se perverte por la influencia de los apetitos y la pasión. "La ley" determina, entonces, unas consecuencias de carácter remoto y a largo plazo. Así, opera como un control sumario y valedero de la, por naturaleza, excesiva influencia que los deseos e intereses inmediatos ejercen sobre el juicio racional. Es un medio para hacer por la persona lo que de otro modo sólo su propia previsión, si fuera perfectamente racional, podría hacer. Porque una norma de la ley, aunque se puede dictar debido a un acto especial en un momento determinado, se formula teniendo en cuenta una variedad indefinida de otros posibles actos. Es, necesariamente, una generalización, pues es genérica en lo que se refiere a las consecuencias previsibles de una *clase* de hechos. Si los incidentes de una determinada situación ejercen un influjo indebido en el contenido de una norma legal, ésta pronto quedará anulada, ya sea explícitamente o por desuso. Según esta teoría, la ley en tanto "razón encarnada" supone una generalización formulada de los medios y los procedimientos de la conducta que se adaptan a las circunstancias para asegurar lo que se desea. La razón expresa una función, no un origen causal. La ley es razonable como sensato es el hombre que selecciona y dispone unas condiciones adaptadas para producir los fines que considera deseables. Un autor actual, que considera que la "razón" es lo que genera las leyes, dice: "Según la razón, una deuda no deja de serlo porque pase el tiempo, pero la ley establece un límite. Según la razón, la entrada sin autorización en una propiedad ajena no deja de serlo porque se repita indefinidamente, pero la ley muestra una tendencia a admitir que, si no hay oposición, tal entrada con el tiempo se convierte en un derecho. El tiempo, la distancia y la oportunidad son indiferentes para la razón; pero desempeñan su papel en el ordenamiento legal"⁴. Sin embargo, si la racionalidad es una cuestión de adaptación de los medios a las consecuencias, entonces habrá que dar más importancia al tiempo y a la distancia; pues ellos son los causantes tanto de las consecuencias como de las capacidades para preverlas y actuar sobre ellas. En efecto, podemos escoger las leyes de prescripción como ejemplos excelentes del tipo de racionalidad que la ley contiene. Los ejemplos citados manifiestan una limitación de la razón sólo si ésta se entiende como "pura", es decir como una cuestión de pura lógica formal.

Un tercer signo del público organizado como Estado, un signo que también supone una prueba para nuestra hipótesis, es que a ese colectivo le inte-

³ *Tratado sobre la naturaleza humana*, Parte II, Sec. VII.

⁴ Hocking, *Man and the State*, pág. 51.

resen los modos de conducta antiguos y, por tanto, que esten bien establecidos, bien arraigados. La invención es un acto peculiarmente personal, aunque diversas personas tengan que unirse para hacer algo nuevo. Una idea novedosa es algo que se le tiene que ocurrir a una persona en particular. Un proyecto nuevo es algo que se ha de emprender y poner en marcha por iniciativa privada. Cuanto mayor es la novedad de una idea o un plan, más se desvía de lo que se reconoce y está establecido en la práctica. Por su propia naturaleza, un invento es una ruptura con lo acostumbrado. De ahí, la resistencia que probablemente encuentre. Vivimos, sin duda, en una era de descubrimientos e inventos. Hablando en general, la propia invención se ha convertido en una costumbre. La imaginación ya está habituada a ella; es algo que se espera. Cuando las novedades adoptan la forma de aparatos eléctricos, solemos alegrarnos de ellos. Pero la realidad está muy lejos de ser siempre así. Lo habitual es mirar con recelo y recibir con hostilidad la aparición de algo nuevo, aunque sea una herramienta o un utensilio. Porque una innovación es un punto de partida, un nuevo rumbo que acarrea una perturbación incalculable de la conducta a la que nos hemos acostumbrado y que nos parece "natural". Como bien ha demostrado un autor reciente, los inventos se han abierto paso de forma insidiosa, y gracias a cierta utilidad inmediata. Si se hubieran previsto sus efectos, sus consecuencias a largo plazo en el cambio de los hábitos de conducta, la mayoría de ellos habrían sido destruidos por su maldad, del mismo modo que la adopción de muchos de ellos se retrasó debido a que se consideraban sacrílegos⁵. En cualquier caso, lo que no podemos pensar es que su invención fue obra del Estado⁶.

En realidad la comunidad organizada aún se sigue mostrando vacilante ante ideas nuevas de carácter no técnico ni tecnológico. Se cree que perturban la conducta social, sobre todo en lo que se refiere a la conducta tradicional y establecida. La mayoría de las personas se niegan a que les alteren sus costumbres y hábitos de creencias no en menor grado que sus hábitos externos de acción. Una idea nueva es una alteración de las creencias recibidas; de lo contrario no sería una idea nueva. Para decirlo de otro modo, la producción de ideas nuevas siempre es una actividad esencialmente privada. Prácticamente, lo más que podemos pedir al Estado, a juzgar por los Estados que han existido hasta el presente, es que tolere la producción de ideas nuevas por parte de individuos privados, sin entrometerse de forma indebida. Es posible que llegue a existir en algún momento un Estado que se organice para producir y diseminar nuevas ideas y nuevas formas de pensar, pero ese Estado sería más materia de fe que fruto de la observación. Si surge, lo hará porque las consecuencias beneficiosas de las nuevas ideas

⁵ Ayers; *Science: The False Messiah*, Cap IV, "The Lure of Machinery".

⁶ La única excepción evidente es la de los instrumentos para la guerra. Respecto a ellos, el Estado se ha revelado a menudo tan ávido como reticente y atrasado ha demostrado ser respecto a otros inventos.

se habrán convertido en artículo de fe común y objeto de reputación. Se puede decir, en efecto, que incluso hoy el Estado ofrece las condiciones de seguridad que son necesarias para que las personas se dediquen de forma eficaz al descubrimiento y la invención. Pero este servicio sigue siendo un producto secundario; ajeno a las razones por las que el colectivo social, el público, mantiene las condiciones en cuestión. Y se debe contrastar con la observación de hasta qué punto la situación que más favorece el sentido de lo público no permite pensar en términos que no sean técnicos. Es absurdo esperar que simplemente apelando al Estado, no importa lo laudatoriamente que se haga, el público aumentara el nivel intelectual de la media de sus miembros.

Sin embargo, cuando un modo de conducta se vuelve antiguo y familiar, y se implanta el uso de nuevos instrumentos, pero ese modo de conducta sigue siendo un requisito para otros fines sociales, entonces tiende a caer bajo el ámbito del Estado. Un individuo puede hacer su propio camino en un bosque; pero las carreteras normalmente son de interés público. Sin carreteras que uno pueda utilizar a voluntad, los hombres podrían verse casi confinados a una isla desierta. Los medios de transporte y de comunicación afectan no sólo a quienes los usan, sino a todos los que de un modo u otro dependen de lo que se transporta, sea como productores o como consumidores. El aumento de una intercomunicación fácil y rápida significa que la producción se realiza cada vez más para mercados lejanos y que fomenta la producción en masa. La polémica que entonces se plantea es si los ferrocarriles y las carreteras, al convertirse en bases fundamentales de la vida social, no deberían ser administrados por los funcionarios públicos y, en cualquier caso, si se deberían establecer ciertas medidas de regulación oficial.

La tendencia de otorgar a lo antiguo y establecido un carácter uniforme mediante la regulación por parte del Estado posee un apoyo de carácter psicológico. Las costumbres sirven para economizar tanta energía intelectual como muscular. Liberan a la mente de tener que pensar en los medios, y así liberan al pensamiento de tener que ocuparse de nuevas situaciones y objetivos. Además, la interferencia con una costumbre bien establecida provoca desasosiego y aversión. La utilidad que tiene que desentenderse de todo lo que se comporte de forma regular y constante se ve reforzada por una tendencia emocional a librarse de lo molesto. Por eso, existe una disposición general a delegar en los representantes del público las actividades que se han estandarizado y uniformado excesivamente. Es posible que llegue un momento en que no sólo los ferrocarriles habrán hecho de su funcionamiento y gestión algo rutinario, sino que también ocurrirá lo mismo con todos los modos existentes de producción mecanizada, de manera que los empresarios, en vez de oponerse a la propiedad pública, clamarán por ella para así poder utilizar sus energías en asuntos que impliquen mayor novedad y variación y mayores oportunidades de riesgo y beneficios. Cabe concebir que, incluso bajo un régimen general de propiedad privada continuada deseen que las operaciones rutinarias les ocupen tan poco como el cuidado público de las

calles. Incluso hoy, la cuestión de que el público se responsabilice de la maquinaria de la producción de bienes no consiste tanto en una oposición total entre "individualismo" y "socialismo", sino en la proporción entre lo que se puede gestionar de experimental y novedoso y lo que permanece habitual y acostumbrado; entre lo que se da por supuesto como condición de otras cosas y lo que es importante para su propio funcionamiento.

Un cuarto rasgo característico del público se manifiesta en la idea de que los niños y otras personas dependientes (como los trastornados mentales y los discapacitados crónicos) quedan bajo su tutela de forma especial. Cuando las partes que intervienen en cualquier transacción tienen un estatus desigual, es previsible que sea una relación falta de equilibrio y que se resientan los intereses de una de las partes. Si las consecuencias parecen graves, en especial si parecen ser irreparables, el público ejerce un peso que equilibra las condiciones. Las asambleas legislativas están más dispuestas a regular las horas de trabajo de los niños que las de los adultos, más la jornada de las mujeres que la de los hombres. En general, la legislación laboral se justifica contra la acusación de que viola la libertad de contratación aduciendo que los recursos económicos de las partes implicadas son tan dispares que no se dan las condiciones de un auténtico contrato; se introduce la acción del Estado para establecer un nivel básico en el que tenga lugar la negociación. Los sindicatos obreros, sin embargo, se oponen a menudo a esta legislación "paternalista", alegando que para los propios implicados las asociaciones voluntarias para asegurar la negociación colectiva son mejores que la acción que se emprende sin participación de los trabajadores. La objeción general de que el paternalismo tiende a perpetuar el estatus infantil de los afectados, sin un impulso para que se desenvuelvan por sí mismos, se basa en la misma razón. No obstante, aquí la diferencia no se refiere al principio de que la desigualdad de estatus puede exigir la intervención pública, sino a los mejores medios para asegurar y mantener la igualdad.

Ha existido una tendencia constante a pensar que la educación de los niños es una obligación propia del Estado, a pesar del hecho de que están ante todo al cuidado de la familia. En efecto, el periodo en que es posible cierto nivel de la educación es el de la infancia; si no se aprovecha ese momento, las consecuencias son irreparables. Raramente se puede subsanar si se descuida en ese momento. Así pues, en la medida en que se considera que cierto grado de instrucción y formación tiene unas consecuencias importantes para el cuerpo social, se establecen normas que afectan a la acción de los padres con sus hijos, y (pese a la opinión contraria de Herbert Spencer) se cobran impuestos a quienes no son padres para subvencionar las escuelas. Del mismo modo, las consecuencias que acarrea descuidar las medidas de seguridad en las industrias que utilizan máquinas peligrosas y que poseen unas condiciones insalubres son tan graves e irreparables, que el público moderno ha de intervenir para mantener unas condiciones que garanticen la seguridad y la salud. Los movimientos que defienden el seguro de enfermedad y que los ancianos estén bajo los auspicios del gobierno ilustran el mis-

mo principio. Aunque la reglamentación pública de un salario mínimo siga siendo un tema polémico, el razonamiento para defenderlo apela al mismo criterio, a saber: un salario mínimo es una cuestión con unas consecuencias indirectas tan graves para la sociedad que no es seguro dejarlo en manos de las partes directamente implicadas, entre otras razones, porque una necesidad apremiante puede incapacitar a una parte de la transacción para una negociación eficaz.

En todo lo dicho no hay intención alguna de formular unos criterios que haya que aplicar de una forma preestablecida para asegurar unos determinados resultados. No nos interesa predecir las formas especiales que adoptará la acción del Estado en el futuro. Simplemente hemos procurado señalar los signos que caracterizan la acción pública como distinta de la privada. Las transacciones entre personas y grupos particulares generan un público cuando sus consecuencias indirectas —los efectos que producen más allá de los que les son inmediatamente propios— adquieren mayor importancia. Por supuesto, ese grado de importancia no deja de ser un asunto vago, pero al menos hemos señalado algunos factores que lo definen: concretamente, el carácter trascendental de las consecuencias, sea en el espacio o en el tiempo; su carácter constante uniforme y recurrente; y sobre todo su carácter irreparable. Cada uno de estos aspectos implica cuestiones de grado. No existe una línea clara y definida que, por encima de toda circunstancia, como la línea que deja la marea al bajar, profile el punto exacto donde nace un público con intereses tan importantes que deben ser unas instituciones especiales o unos funcionarios gubernamentales quienes los atiendan y administren. Por eso normalmente hay espacio para la polémica. La línea de demarcación entre las acciones dejadas a la iniciativa y la gestión privadas y las acciones reguladas por el Estado tiene que descubrirse de forma experimental.

Como veremos más adelante, se pueden dar razones de por qué esa línea sólo se puede trazar de forma muy distinta en diferentes momentos y lugares. El hecho mismo de que la formación del público dependa de las consecuencias de los actos y de la percepción de las consecuencias, mientras que su organización como Estado dependa de la capacidad de inventar y utilizar unos mecanismos especiales, demuestra cómo y por qué los públicos y las instituciones políticas difieren ampliamente de una época a otra y de un lugar a otro. Es absurdo suponer que una concepción *a priori* de la naturaleza y los límites intrínsecos del individuo, por un lado, y del Estado, por otro, pueda dar unos buenos resultados de una vez por todas. Sin embargo, si el Estado tiene una naturaleza definida, como debería tenerla si estuviera constituido por unos agentes causales fijos, o si los individuos tienen una naturaleza fija común al margen de las condiciones de la asociación, la conclusión lógica es una separación completa y total entre el ámbito de la actividad personal y el del Estado. La incapacidad de tal teoría para llegar a soluciones prácticas es, por consiguiente, una confirmación más de la teoría que insiste en las consecuencias de la actividad como asunto principal.

En resumen, haremos explícito lo que implícitamente se ha dicho respecto a la relación mutua del público, el gobierno y el Estado⁷. Sobre este punto ha habido dos ideas extremas. Por un lado, el Estado se ha identificado con el gobierno. Por otro lado, también se ha dicho que el Estado, aunque posee su propia existencia necesaria, *per se*, llega a formar y utilizar determinadas instituciones que constituyen el gobierno, de manera muy similar al hombre que contrata unos siervos y les asigna unas obligaciones. Evidentemente, esta segunda visión es la apropiada cuando se parte de la teoría del agente causal. Alguna fuerza, sea una voluntad general o las voluntades singulares de los individuos unidos, es lo que da origen al Estado. Luego, este último opera como segunda instancia que escoge a determinadas personas a través de las cuales actúa. Esta teoría ayuda a quienes adoptándola, pretenden mantener la idea de la santidad inherente del Estado. Los males políticos concretos que tanto azotan a la historia se pueden achacar a los gobiernos fallidos y corruptos, mientras que el Estado puede conservar su honor sin mancha. La identificación del Estado con el gobierno, por su parte, tiene la ventaja de centrar la atención en los hechos concretos y observables, pero implica una separación injustificable entre los gobernantes y el pueblo. Si el gobierno existe por sí mismo y por cuenta propia, ¿por qué debería existir el gobierno? ¿Por qué habrían de persistir las costumbres de la lealtad y la obediencia que le permiten gobernar?

Nuestra hipótesis, en cambio, nos libra de las perplejidades que suscitan estos dos enfoques. Las consecuencias duraderas, extensivas y graves de la actividad asociada dan origen al público. En sí mismo es desorganizado y amorfo. Mediante los funcionarios y sus poderes especiales se convierte en Estado. El Estado es, pues, un público articulado que opera a través de los funcionarios representativos; no existe el Estado sin un gobierno, pero tampoco existe sin el público. Los funcionarios siguen siendo seres singulares, pero ejercen unos poderes nuevos y especiales. Pueden utilizar éstos en su propio beneficio. Entonces el gobierno es corrupto y arbitrario. Aparte de la

⁷ Es un buen momento para dejar claro un detalle que debe comprenderse perfectamente pero que se ha descuidado en el texto. Las palabras "gobierno" y "funcionarios" se toman funcionalmente, y no en términos de alguna estructura particular tan familiar que salte a la vista cuando se utilizan estas palabras. En su sentido funcional, esas palabras tienen una aplicación mucho más amplia que lo que se entiende cuando hablamos, por ejemplo, del gobierno de Gran Bretaña o de Estados Unidos. En el ámbito doméstico, por ejemplo, normalmente ha habido gobierno y "cabezas"; los padres, en la mayoría de los casos el padre, han sido funcionarios del interés familiar. La "familia patriarcal" representa un caso extremo enfático (debido al aislamiento comparativo del hogar familiar respecto a otras formas sociales) de algo que, en menor grado, existe en casi todas las familias. Lo mismo se puede decir del uso del término "Estados", en conexión con los públicos. El texto se refiere a las condiciones modernas, pero la hipótesis propuesta pretende tener validez general. Así, a la evidente objeción de que el Estado es una institución moderna se responde que, aunque la modernidad es una propiedad de aquellas *estructuras* que se conocen con el nombre de Estados, toda la historia, o casi toda, registra el ejercicio de *funciones* análogas. El argumento atañe a estas funciones y a su modo de actuar, con independencia de la palabra que se use, y aunque, en aras de la brevedad, la palabra "Estado", como las palabras "gobierno" y "funcionario", se hayan utilizado libremente.

corrupción deliberada, del uso de unos poderes inusuales para la exaltación y el provecho privados, la posición de poder favorece la estupidez mental, la conducta arrogante, el sometimiento a los intereses de clase y a sus prejuicios. "El poder es un veneno", dijo uno de los mejores, más inteligentes y expertos observadores de los políticos de Washington. Con todo, el ejercicio del poder también puede ampliar las ideas de un hombre y estimular su interés social, de modo que como estadista manifieste unos rasgos que son ajenos a su vida privada.

Pero dado que el público forma un Estado sólo gracias y a través de los funcionarios y sus acciones, y dado que el hecho de ocupar un puesto de poder no produce el milagro de la transubstanciación, nada hay de desconcertante ni de desalentador en el espectáculo de estupideces y errores que ofrece la vida política. Sin embargo, los hechos que dan lugar a ese espectáculo nos deberían empujar a abandonar la ilusión de que con un simple cambio de las instituciones y los métodos políticos se origine un cambio extraordinario. A veces se produce un cambio así, pero cuando ocurre se debe a que las condiciones sociales, al generar un público nuevo, le han preparado el camino; el Estado pone el sello oficial a unas fuerzas que ya están actuando y les proporciona un canal definido a través del cual puedan actuar. Las ideas de "El Estado" como algo *per se*, algo que manifiesta intrínsecamente una razón o voluntad general, se prestan al equívoco. Distinguen tan tajantemente entre *el* Estado y *un* gobierno que, desde una perspectiva teórica, un gobierno podría ser corrupto y perjudicial y, sin embargo, por otro tanto de lo mismo, El Estado podría mantener su dignidad y nobleza inherente. Los funcionarios pueden ser mezquinos, obstinados, orgullosos y estúpidos y, a pesar de ello, la naturaleza del Estado al que sirven mantenerse esencialmente inalterada. Sin embargo, dado que un público se organiza en un Estado a través de su gobierno, el Estado será aquello que sean sus funcionarios. Sólo se puede mantener la integridad y utilidad del Estado mediante la observación y la crítica constantes de los funcionarios públicos por parte de los ciudadanos.

El debate también arroja nueva luz al problema de la relación entre el Estado y la sociedad. El problema de la relación de los individuos con las asociaciones —planteada a veces como la relación entre *el* individuo y la sociedad— no tiene sentido. Es como si convirtiéramos en un problema la relación entre las letras y el alfabeto. Un abecedario es las letras, y la "sociedad" es los individuos en sus mutuas conexiones. El modo en que las letras se combinan entre sí es, evidentemente, un asunto de importancia; las letras, al combinarse, forman palabras, y no tienen razón de ser ni sentido si no es en alguna combinación. No voy a decir que esta última afirmación se aplique literalmente a los individuos, pero es innegable que los seres humanos singulares existen y se comportan en una asociación mutua constante y variada. Estos modos de acción conjunta y sus consecuencias afectan profundamente no sólo a los hábitos externos de las personas individuales, sino a sus modos de sentir, desear, planear y valorar.

La "Sociedad", sin embargo, o es un nombre abstracto o uno colectivo. En la práctica, existen gran cantidad de sociedades y grupos, asociaciones de

muy diversos tipos, todos ellos con diferentes vínculos y unos intereses fundacionales distintos. Pueden ser pandillas, bandas criminales; clubes de deportes, sociales y gastronómicos; organizaciones científicas y profesionales; partidos políticos con sus sindicatos; familias; confesiones religiosas; sociedades y empresas industriales; y así sucesivamente en una lista interminable. Las asociaciones pueden ser locales, nacionales y transnacionales. Dado que no existe una *cosa* que se pueda llamar sociedad, excepto el solapamiento indefinido de esas asociaciones, el término "sociedad" realmente no lleva incorporada ninguna connotación intrínsecamente positiva. Unas sociedades merecen, ante todo, aprobación; otras, a la vista de sus consecuencias en el carácter y la conducta de quienes las integran y a la vista de sus consecuencias más remotas sobre los demás, sólo merecen condena. Todas ellas, como los seres humanos, poseen una calidad mixta; la "sociedad" es algo que hay que plantear y juzgar de forma crítica y exigente. Algún tipo de "socialización"; es decir, una modificación refleja de los deseos, las creencias y el trabajo por el hecho de participar en una acción conjunta es inevitable. Pero es tan notoria en la formación de personas frívolas, disolutas, fanáticas, intolerantes y delincuentes como lo es en la de los investigadores competentes, los académicos eruditos, los artistas creativos y los buenos vecinos.

Al limitar nuestra observación a los resultados que son deseables, parece que no hay razón para asignar a la acción de los Estados todos los valores que se generan y mantienen mediante las asociaciones humanas. Sin embargo, la misma tendencia desenfrenada de la mente a la generalización y fijación que conduce a la delimitación monística de la sociedad se ha extendido más allá de la hipóstasis de la "sociedad" y ha producido esa enorme idealización que llamamos El Estado. Normalmente, una escuela de filósofos sociales imputa al Estado todos los valores que resultan de cualquier tipo de asociación. La consecuencia natural es que se sitúa al Estado más allá de la crítica. Se considera entonces que la revuelta contra el Estado es un pecado imperdonable. A veces esta deificación procede de alguna necesidad especial del momento, como en el caso de Spinoza y Hegel. A veces surge de una creencia previa en la Voluntad y la Razón universales y una consiguiente necesidad de encontrar algunos fenómenos empíricos que se puedan identificar con la exteriorización de ese Espíritu Absoluto. Luego, en una lógica circular, esto se utiliza como prueba de la existencia de tal espíritu. La importancia global de nuestra exposición, en cambio, es que un Estado es una forma específica y secundaria de asociación, con una función concreta que realizar y unos órganos específicos de actuación.

Es verdad que la mayoría de los Estados, una vez generados, afectan a los agrupamientos sociales primarios. Cuando un Estado es un buen Estado, cuando los funcionarios representantes del público sirven realmente a los intereses públicos, este efecto reflejo es de suma importancia. Hace más sólidas y coherentes las asociaciones deseables; indirectamente esclarece sus objetivos y purga sus actividades. Debilita a los grupos perjudiciales y hace precaria su vida. Al realizar estos servicios, da mayor libertad y seguridad a los miembros individuales de las asociaciones aceptadas: los libera de unas

condiciones dificultosas que, si tuvieran que afrontarlas personalmente, absorberían sus energías en una simple lucha negativa contra los males. Permite que los individuos cuenten con lo que van a hacer los demás con una certeza razonable y, por consiguiente, facilita las cooperaciones mutuamente beneficiosas. Fomenta el respeto por los demás y por uno mismo. Un signo de la bondad de un Estado es el grado en que libera a los individuos del derroche que suponen la lucha negativa y el conflicto inacabable, y les otorga una seguridad y un refuerzo positivos en sus cometidos. Es éste un gran servicio, y no tiene sentido reconocer a medias o con reservas las transformaciones de la acción de grupo y personal que los Estados han efectuado históricamente.

Pero este reconocimiento no se puede convertir legítimamente en la absorción monopolista de todas las asociaciones en El Estado, ni en la de todos los valores sociales en el valor político. La naturaleza integradora del Estado sólo implica que los funcionarios representantes del público (incluidos los legisladores, por supuesto) pueden actuar así para fijar las condiciones bajo las cuales opere *cualquier* forma de asociación; su carácter global atañe exclusivamente al impacto de su conducta. Una guerra, a semejanza de un terremoto, puede "abarcarse" en sus consecuencias a todos los elementos de un determinado territorio, pero la inclusión se hace por los efectos, y no de acuerdo a una naturaleza o un derecho inherentes. Una ley benefactora, al igual que una condición de prosperidad económica general, puede afectar favorablemente a todos los intereses en una región particular, pero no puede considerarse un todo cuyas partes sean los elementos influidos. Tampoco se puede pensar que los resultados liberadores y ratificantes de la acción pública produzcan una idealización total de los Estados en comparación con otras asociaciones. Porque la actividad del Estado a menudo es perjudicial para estas últimas. Una de las principales ocupaciones de los Estados ha sido la de librar guerras y eliminar a las minorías disidentes. Además, su acción, incluso cuando es benigna, presupone unos valores debidos a unas formas no políticas de convivencia que el público no hace sino extender y reforzar a través de sus agentes.

La hipótesis que hemos sostenido tiene unos evidentes puntos de contacto con la que se conoce como concepción pluralista del Estado. Pero presenta asimismo un notable punto de diferencia. Nuestra doctrina de las formas plurales es una afirmación de un hecho: el de que existe una pluralidad de agrupaciones sociales, buenas, malas e indiferentes. No es una doctrina que prescriba unos límites inherentes a la política del Estado. No insinúa que la función del Estado se limite a resolver los conflictos que se plantean entre los otros grupos, como si cada uno de ellos tuviera un ámbito de acción fijo propio. Si así fuera, el Estado no sería más que un árbitro para evitar y remediar las ofensas de un grupo a otro. Nuestra hipótesis es neutral en lo que se refiere a cualquier implicación amplia y general del alcance que pueda tener la actividad del Estado. No determina ninguna política particular de acción pública. A veces, las consecuencias de la conducta conjunta de algunas personas pueden ser tales que se genere un amplio interés público, el cual sólo pueda ser satisfecho mediante el establecimiento de unas condiciones que

impliquen un alto grado de reconstrucción dentro de ese grupo. Una Iglesia, un sindicato, una empresa o una institución familiar no poseen más santidad inherente que la que existe en el Estado. El valor de todos esos modos de asociación también debe medirse por sus consecuencias. Éstas varían con las condiciones concretas; de modo que en un momento quizá convenga una amplia actividad del Estado, y en otro momento lo más indicado, sin embargo, sea una política de inactividad y *laissez-faire*. Del mismo modo que los públicos y los Estados varían con las condiciones de tiempo y lugar, también varían las funciones concretas que los Estados deben desempeñar. No existe un criterio universal antecedente en conformidad con el cual las funciones de un Estado se deban limitar o ampliar. Su alcance es algo que hay que determinar de forma crítica y experimental.

CAPÍTULO III

El Estado democrático

Las personas individuales son el centro de la acción, de la mental y la moral, y también de la externa y manifiesta. Las personas están sometidas a todo tipo de influencias sociales que determinan *qué* pueden pensar, planear y decidir. Las corrientes opuestas de la influencia social se traducen en un asunto simple y concluyente sólo en la conciencia y la acción personales. Cuando se genera un público, rige la misma ley. Toma decisiones, establece acuerdos y ejecuta resoluciones solamente a través de los individuos. Éstos son funcionarios; representan a un Público, pero el Público sólo actúa a través de ellos. En un país como el nuestro decimos que los legisladores y los ejecutivos son elegidos por el público. La frase parece indicar que el Público actúa. Pero, después de todo, los hombres y las mujeres ejercen individualmente el derecho al voto; el público, por tanto, es un nombre colectivo para designar una multitud de personas cada una de las cuales vota como una unidad autónoma. Como votante ciudadano, cada una de estas personas es, sin embargo, un funcionario del público. Expresa su voluntad como representante del interés público del mismo modo que lo hace el senador o el alguacil. Su voto puede expresar su esperanza de beneficiarse en su erario privado a través de la elección de cierta persona o con la aprobación de una propuesta de ley. Dicho de otro modo, puede desentenderse del esfuerzo de representar el interés que se le ha confiado. Pero a este respecto no se distingue de aquellos funcionarios públicos explícitamente designados que, como se sabe, traicionan el interés que se les ha encomendado, en vez de representarlo fielmente.

En otras palabras, todo funcionario del público, tanto si lo representa como votante o como funcionario expreso, posee una doble capacidad. De este hecho surgen los problemas de gobierno más graves. Habitualmente decimos de algunos gobiernos que son representativos, en contraste con otros que no lo son. Según nuestra hipótesis, en cambio, todos los gobiernos son representativos en el sentido de que todos pretenden representar los intereses que

un público tiene en la conducta de los individuos y los grupos. Sin embargo, no hay aquí contradicción alguna. Los involucrados en el gobierno siguen siendo seres humanos. Conservan su parte de los rasgos comunes de la naturaleza humana. Siguen teniendo unos intereses privados que atender y unos intereses de grupos particulares, los de la familia, la camarilla o la clase a las que pertenecen. Es muy raro que una persona se pueda sumir totalmente en su función política: a lo máximo que llega la mayoría de los hombres es a dominar sus propios deseos en aras del bienestar público. Un gobierno "representativo" significa eso, que el público está definitivamente organizado con la intención de asegurar ese dominio. La doble capacidad de todo funcionario del público conduce al conflicto de los individuos entre sus fines y actos genuinamente políticos y aquellos que poseen en sus papeles no políticos. Cuando el público adopta unas medidas especiales para garantizar que el conflicto se minimice y que la función representativa se imponga a la privada, se habla de instituciones políticas representativas.

Puede decirse que los públicos no han sido conscientes de que eran públicos hasta hace poco, de manera que es absurdo hablar de que se organizaran para proteger y asegurar sus intereses. Los Estados también son un avance reciente. Los hechos, en efecto, contradicen de forma absoluta la atribución de una larga historia a los Estados si damos a éstos una definición conceptual estricta y rígida. Pero nuestra definición se basa en el ejercicio de una función, y no en ninguna esencia intrínseca o naturaleza estructural inherente. Por esto la cuestión de qué países o qué pueblos se llamen Estados es una cuestión más o menos verbal. Lo importante es que se reconozcan los hechos que distinguen significativamente a unas formas de otras. La objeción que acaba de insinuarse apunta a un hecho de gran trascendencia, se use o no la palabra "Estado". Indica que, durante largos intervalos de tiempo, el papel público de los gobernantes ha sido incidental frente a otros fines. Ha habido una maquinaria de gobierno, pero se ha utilizado con fines que en sentido estricto son no políticos: la perpetuación de los intereses dinásticos. Así pues, llegamos al problema fundamental del público: conseguir un reconocimiento tal de sí mismo que le otorgue autoridad en la selección de los representantes y en la definición de sus responsabilidades y derechos. Como veremos, la consideración de este problema nos lleva a la discusión del Estado democrático.

Tomando la historia en conjunto, la elección de los gobernantes y la atribución de poderes han dependido de todo tipo de contingencias políticas. Se han elegido personas como jueces, ejecutivos y administradores por razones independientes de la capacidad para servir a los intereses públicos. Algunos de los Estados griegos de la antigüedad y el sistema de oposiciones de China* destacan precisamente porque son excepciones a esta afirmación. La

* Se refiere al examen de acceso a la función pública basada en el comentario de pasajes de cuatro libros, entre ellos las *Analectas*. El examen estaba abierto a todo el mundo sin distinción de clase o riqueza y en su momento fue muy alabado por los ilustrados europeos como modelo ideal de meritocracia. (*N. del R.*)

historia demuestra que, en la mayoría de los casos, las personas han gobernado gracias a alguna prerrogativa y alguna posición privilegiada independientes de su función estrictamente pública. Si introducimos la idea del público, un hecho resulta incuestionable: se supuso, sin discusión, que determinadas personas eran aptas para gobernar por unos rasgos ajenos a consideraciones políticas. Así, en muchas sociedades, los varones de más edad ejercían el gobierno obtenido en virtud del mero hecho de ser varones ancianos. La gerontocracia es un hecho familiar y extendido. Sin duda existía la presunción de que la edad era signo de conocimiento de las tradiciones del grupo y de una experiencia madura, pero es difícil afirmar que esta presunción fuera conscientemente el factor que determinaba la cesión del monopolio del gobierno a los ancianos. Más bien, lo tenían *ipso facto*, porque lo tenían. Obraba un principio de inercia, de menor resistencia y de menor acción. A aquellos que ya destacaban en algún aspecto, aunque sólo fuera por sus barbas largas y encanecidas, se les conferían los poderes políticos.

Los éxitos militares son otro factor irrelevante que ha determinado la elección de los gobernantes. Sea verdad o no que "los campamentos son las verdaderas madres de las ciudades", tenga razón o no Herbert Spencer al declarar que el gobierno se originó en la jefatura de guerra, no hay duda de que, en la mayoría de las comunidades, la capacidad de un hombre para ganar batallas parece que le ha designado predeterminadamente como gestor de los asuntos civiles de una comunidad. Huelga decir que los dos cargos exigen distintas dotes, y que el éxito en uno no demuestra la capacidad para el otro. Es un hecho que se sigue produciendo. Tampoco hay que buscar en los Estados antiguos la prueba de su efectivo funcionamiento. Estados supuestamente democráticos muestran la misma tendencia y suponen que un general victorioso posee una predesignación casi divina para el poder político. La razón ha demostrado que, a menudo, incluso los políticos que mejor han logrado instigar la voluntad de la población civil para apoyar una guerra están, por este mismo hecho, incapacitados para el cargo de construir una paz justa y duradera. El tratado de Versalles está ahí para demostrar lo difícil que es hacer un cambio de personal incluso cuando las condiciones cambien de forma drástica y se necesitan unos hombres con una actitud y unos intereses distintos. A quienes tengan, se les dará. Es propio de la naturaleza humana dejarse llevar por los argumentos más sencillos. Por eso, cuando desean que la función civil quede en manos de líderes destacados, tienden a aferrarse a aquellos que ya destacan, no importa la razón.

Además de los ancianos y los guerreros, los hechiceros y los sacerdotes también han tenido una vocación designada y predestinada para el gobierno. Cuando el bienestar de la comunidad es precario y depende del favor de seres sobrenaturales, los diestros en las artes con las que se aplacan la ira y los celos de los dioses y se obtiene su favor parecen poseer signos de un poder superior para administrar los Estados. Sin embargo, llegar a alcanzar una edad venerable, el éxito en la batalla y en las artes ocultas, han destacado sobre todo en el *inicio* de los regímenes políticos. Lo que más ha contado a la larga ha sido el factor dinástico. *Beati possidentes*. La familia de la que

procede un gobernante ocupa, en virtud de este hecho, una posición notable y un poder superior. La superioridad en el estatus es fácilmente tomada por excelencia. El favor divino *ex officio* asiste a la familia en la que se ha ejercido el poder durante suficientes generaciones de forma que el recuerdo de las proezas originarias o se acabe borrando o se convierta en leyenda. Los emolumentos, la pompa y el poder que acompañan al gobierno no se conciben como cosas que requieran justificación. No sólo lo embellecen y lo dignifican, sino que se consideran símbolos del mérito intrínseco para poseerlo. La costumbre consolida lo que las contingencias hayan podido originar; el poder establecido tiene su propia forma de legitimarse. Las alianzas con otras familias poderosas de dentro y fuera del país, la posesión de muchos bienes raíces, un séquito de cortesanos y el acceso a los fondos del Estado, junto con una multitud de otras cosas irrelevantes para el interés público, consolidan una posición dinástica al mismo tiempo que desvían la genuina función política hacia fines privados.

La gloria, la riqueza y el poder de los gobernantes constituyen en sí mismos una invitación a aprovechar y explotar el cargo, lo cual añade una complicación más. Las causas que operan para inducir a los hombres a esforzarse por alcanzar cualquier objeto deslustrante actúan con una fuerza mayor en el caso del poder de gobierno. La centralización y el alcance de las funciones que se necesitan para atender los intereses del público se convierten, en otras palabras, en tentaciones para atraer a los funcionarios del Estado al servicio de fines privados. Toda la historia demuestra cuán difícil es que los seres humanos tengan presente, de modo efectivo, los objetos para cuyo supuesto servicio están investidos de poder y pompa; y demuestra de igual modo la facilidad con que utilizan sus panoplias en beneficio de sus intereses privados y de clase. Si la falta de honradez fuera el único, o incluso el principal, enemigo, el problema sería mucho más sencillo. La facilidad de la rutina, la dificultad de determinar las necesidades públicas, la intensidad del resplandor que asiste al sitial de los poderosos, el deseo de unos resultados inmediatos y visibles, juegan el mayor papel. Los socialistas, impacientes con el actual régimen económico proclaman que "habría que arrebatarse la industria de las manos privadas". Y se entiende bien lo que pretenden: que esa industria deje de regularse por el deseo de un beneficio privado y que funcione en provecho de productores y consumidores, en vez de orientarse hacia el beneficio de los financieros y los accionistas. Pero nos cuestionamos si los mismos que lanzan estas afirmaciones se han preguntado a quién habría que traspasar la industria. ¿A manos públicas? ¿A manos del público? Pero, ¡ay!, el público no tiene otras manos que las de seres humanos individuales, y el problema fundamental consiste en transformar la acción de esas manos, de modo que la impulse una verdadera consideración de las necesidades sociales. No existe ningún truco con el que se pueda conseguir tal propósito. Las mismas causas que han llevado a los hombres a utilizar el poder político concentrado para servir a unos fines privados seguirán actuando para inducirles a utilizar el poder económico concentrado en defensa de unos objetivos no públicos. Este hecho no implica que el problema sea insoluble. Pero indica, al menos, dónde reside el proble-

ma, cualquiera que sea el disfraz que adopte. Dado que los funcionarios representantes del público tienen un doble carácter y una doble capacidad, ¿qué condiciones y qué técnica son necesarias para que la perspicacia, la lealtad y la energía puedan ser alistadas en el bando del público y la función política?

Hemos hecho todas estas consideraciones triviales como telón de fondo para plantear los problemas y las perspectivas del gobierno democrático. La democracia es una palabra de múltiples significados. Algunos tienen una importancia social y moral tan amplia que son irrelevantes para nuestro tema inmediato. Pero uno de los significados es claramente político, porque denota un modo de gobierno, una práctica específica en la selección de los funcionarios y la reglamentación de su conducta. Éste no es el más inspirador de los significados de la democracia; es de un carácter comparativamente especial. Pero abarca casi todo lo que guarda relación con la democracia *política*. Las teorías y las prácticas referentes a la selección y la conducta de los funcionarios públicos que constituyen la democracia política se han elaborado sobre el fondo histórico al que nos hemos referido. Representan, en primer lugar, un afán por contrarrestar las fuerzas que tan considerablemente han determinado la posesión del gobierno por factores accidentales e irrelevantes y, en segundo lugar, un esfuerzo por contrarrestar la tendencia a utilizar el poder político para fines privados, y no al servicio de los públicos. Discutir sobre el gobierno democrático en general, dejando al margen su trasfondo histórico, es dejar de comprender su verdadero sentido y desperdiciar todos los medios para hacer una crítica inteligente de él. Al adoptar el punto de vista claramente histórico, no restamos mérito alguno a las reivindicaciones importantes e incluso superiores de la democracia como un ideal ético y social. Pero limitamos el tema de discusión de tal forma que se pueda evitar el peor de los errores, a saber: la mezcla de cosas que en realidad deben mantenerse separadas.

Contemplada como una tendencia histórica manifestada a través de una cadena de movimientos que han afectado a las formas de gobierno de casi todo el globo durante los últimos ciento cincuenta años, la democracia no deja de ser un asunto complejo. Corre hoy la leyenda de que ese proceso tuvo su origen en una única y precisa idea, y que ha avanzado impulsado por un único ímpetu ininterrumpido hasta alcanzar una meta predestinada, sea de un modo triunfal y glorioso, sea de un modo fatal y catastrófico. Es posible que el mito no adopte esta forma tan simple y pura. Pero algo muy semejante está en juego allí donde los hombres elogian o condenan un gobierno democrático de forma absoluta, es decir, sin compararlo con políticas alternativas. Ni siquiera las formas políticas menos accidentales, las planeadas con mayor deliberación, encarnan un bien absoluto e incuestionable. Representan, más bien, una elección, entre un complejo de fuerzas opuestas, de aquella posibilidad particular que parece prometer el mayor bien a costa del menor mal.

Esta afirmación, además, simplifica excesivamente el asunto. Las formas políticas no se generan de una vez por todas. El mayor de los cambios, una vez que se alcanza, no es más que el resultado de una vasta serie de adaptaciones y ajustes correlativos, cada uno de ellos en relación con su propia situación particular. Mirando hacia atrás, es posible descubrir una tendencia

de cambio más o menos uniforme en una única dirección. Pero, repetimos, atribuir esta unidad dada de resultados (unidad que siempre es fácil exagerar) a una fuerza o un principio únicos es pura mitología. La democracia política ha surgido como un tipo de consecuencia global a partir de una amplia multitud de ajustes correlativos a numerosas situaciones, sin que haya dos iguales, pero que tendieron a converger en un resultado común. Además, la convergencia democrática no fue el resultado de unas fuerzas y agentes específicamente políticos (ni la democracia fue, menos aún, producto de la democracia, de algún impulso inherente, de alguna idea inmanente). La hipótesis tentativa, según la cual la unidad del proceso democrático reside en el esfuerzo por remediar los males sufridos como consecuencia de instituciones políticas precedentes, implica que tal movimiento procedió paso a paso, y que cada paso se dio sin conocimiento previo de un resultado final y, en buena medida, bajo el influjo directo de una serie de impulsos y consignas opuestos.

Más importante aún es percatarse de que las condiciones de las que surgieron los esfuerzos por buscar remedios y que hicieron posible que éstos triunfaran eran primariamente de naturaleza no política. Porque los males eran muy antiguos, y cualquier explicación del proceso debe plantear dos preguntas: ¿por qué los esfuerzos por mejorar no se realizaron antes y por qué, cuando se hicieron, adoptaron la forma que adoptaron? Las respuestas a ambas preguntas se encontrarán en los particulares cambios religiosos, científicos y económicos que finalmente tuvieron efecto en el campo político, siendo ellos mismos primariamente no políticos y ajenos a intenciones democráticas. En el transcurso del proceso surgieron grandes preguntas, así como ideas e ideales de gran alcance. Pero las teorías de la naturaleza del individuo y de sus derechos, de la libertad y de la autoridad, del progreso y el orden, de la libertad y la ley, del bien común y de la voluntad general, de la propia democracia, todas esas ideas, realmente, no produjeron el movimiento. Más bien, lo reflejaron en el pensamiento; después de que surgieron, entraron en subsiguientes pugnas y tuvieron un efecto práctico.

Hemos insistido en que el desarrollo de la democracia política representa la convergencia de un gran número de movimientos sociales, ninguno de los cuales debió ni su origen ni su impulso a la inspiración proporcionada por unos ideales democráticos ni a una planificación de un resultado final. Este hecho vuelve irrelevantes tanto los elogios como las condenas basados en interpretaciones conceptuales de la democracia que, sean verdaderas o falsas, buenas o malas, siguen siendo reflejos de hechos del pensamiento, y no sus autores causales. En cualquier caso, la complejidad de los acontecimientos históricos que han operado es tal que podemos descartar cualquier intento de enumerarlos en estas páginas, incluso si yo tuviera un conocimiento y una competencia de los que carezco. Sin embargo, hay que señalar dos consideraciones generales y obvias. Nacidos en la revuelta contra las formas establecidas de gobierno y del Estado, los acontecimientos que finalmente culminaron en unas formas políticas democráticas estaban profundamente teñidos por el temor al gobierno, y fueron animados por el deseo de reducir éste al mínimo para así limitar el daño que pudiera ocasionar.

Dado que las formas políticas establecidas estaban ligadas a otras instituciones, especialmente las eclesiásticas, y a un sólido cuerpo de tradiciones y creencias heredadas, la revuelta también se extendió a estas últimas. Así, los términos intelectuales en que se expresaba el propio proceso democrático adquirieron una trascendencia negativa incluso cuando parecían ser positivos. La libertad se presentó como un fin en sí misma, aunque en realidad significaba la liberación de las opresiones y de la tradición. Ya que, por razones intelectuales, era necesario encontrar una justificación al movimiento de revuelta, y dado que la autoridad establecida estaba del lado de la vida institucional, el recurso natural fue apelar a alguna autoridad sagrada inalienable inherente a los individuos que protestaban. Así nació el "individualismo", una teoría que dotaba a las personas particulares de unos derechos innatos o naturales al margen de cualquier asociación, a excepción de aquellas que las personas formaban deliberadamente para sus propios fines. La revuelta contra las asociaciones viejas y restrictivas se convirtió, intelectualmente, en la doctrina de la independencia de todo tipo de asociación.

De ese modo, el movimiento práctico que pretendía limitar los poderes del gobierno se asoció, como en la influyente filosofía de John Locke, con la doctrina de que la base y justificación de esa restricción residía en unos derechos antecedentes, no políticos e inherentes a la propia estructura del individuo. A partir estos principios luego se llegaba rápidamente a la conclusión de que el único fin del gobierno era la protección de los derechos inherentes a los individuos por su propia naturaleza. La revolución americana fue una rebelión contra un gobierno establecido, y tomó prestadas y extendió de forma natural estas ideas como una interpretación ideológica del esfuerzo que se había hecho por alcanzar la independencia de las colonias. Ahora es fácil imaginar las circunstancias en las que las revueltas contra formas anteriores de gobierno habrían hallado su formulación teórica como afirmación de los derechos de los grupos, o de asociaciones distintas a las de naturaleza política. No había ninguna lógica que hiciera necesario apelar al individuo como ser independiente y aislado. En términos de una lógica abstracta, habría bastado con afirmar que ciertos agrupamientos primarios poseían demandas que el Estado no podía usurpar legítimamente. En ese caso, la célebre antítesis moderna de lo individual y lo social y el problema de su conciliación no se habrían planteado. El problema, en efecto, más bien habría consistido en definir la relación de los grupos no políticos con la unión política. Pero, como ya hemos señalado, el aborrecido Estado estaba estrechamente ligado, de hecho y por tradición, a otras asociaciones, eclesiásticas (y, por su influjo, a la familia) y económicas, tales como los gremios y las empresas y, por medio del Estado-Iglesia, incluso a las asociaciones destinadas a la investigación científica y a las instituciones educativas. La salida más fácil fue volver al puro individuo, eliminar todas las asociaciones como si fueran ajenas a su naturaleza y sus derechos, salvo aquellos que procedían de su propia elección voluntaria y garantizaban sus propios fines privados.

Nada manifiesta mejor el alcance de este proceso que el hecho de que las teorías filosóficas del conocimiento apelaran al yo, o ego, en forma de una

conciencia personal identificada con la propia mente, del mismo modo que la teoría política apelaba al individuo natural, como tribunal de última instancia. Las escuelas de Locke y Descartes, no importa lo opuestas que fueran en otros sentidos, coincidían en esto, y sólo discrepaban en cuanto a si lo fundamental era la naturaleza racional del individuo o si lo era la sensible. Esta idea pasó de la filosofía a la psicología, que se convirtió en una explicación introspectiva e introvertida de la conciencia privada irreductible y aislada. A partir de ahí, el individualismo moral y político pudo apelar a la justificación "científica" para sus principios y utilizar un vocabulario que la psicología había puesto en uso; a pesar de que en realidad, la psicología a la que apelaba como su fundamento científico era su propio vástago.

El movimiento "individualista" encuentra una expresión clásica en los grandes documentos de la Revolución Francesa que, de un solo golpe, acabó con todas las formas de asociación, y que, en teoría deja al puro individuo cara a cara frente al Estado. Sin embargo, difícilmente se habría llegado a este punto de no haber sido por un segundo factor, que también habría que señalar. Un nuevo movimiento científico había sido posible gracias a la invención y el empleo de nuevos aparatos mecánicos —la lente es uno de los típicos— que atrajeron la atención sobre herramientas como la palanca y el péndulo que, aunque se usaban desde hacía mucho tiempo, no habían supuesto puntos de partida para la teoría científica. Como Bacon vaticinó, este nuevo avance de la investigación trajo consigo grandes cambios económicos. Y pagó sobradamente todo lo que debía a las herramientas conduciendo a la invención de máquinas. El empleo de la maquinaria en la producción y el comercio fue seguido por la creación de nuevas y poderosas condiciones sociales, nuevas oportunidades personales y nuevas necesidades. Las prácticas políticas y legales establecidas limitaron su adecuada manifestación. Las reglamentaciones legales afectaron a cada una de las fases de la vida que estaban interesadas en aprovecharse de los nuevos agentes económicos, para así dificultar y restringir el libre juego de la producción y el comercio. La costumbre establecida de los Estados, expresada intelectualmente en la teoría del mercantilismo contra la que Adam Smith escribió su doctrina sobre "La (auténtica) riqueza de las naciones", impidió la expansión del comercio entre las naciones; una restricción cuya reacción fue la de limitar la industria interior. Internamente, había una red de restricciones heredadas del feudalismo. El precio de la mano de obra y de la materia prima no se determinaba en el mercado a través de la oferta y la demanda, sino que era fijado por los jueces de paz. El desarrollo de la industria se vio dificultado por unas leyes que regulaban la elección de una profesión, el aprendizaje, la migración de los trabajadores de un lugar a otro, etc.

Dado que eran hostiles al desarrollo de los nuevos medios de producción de bienes y servicios, el temor al gobierno y el deseo de limitar funciones crecieron poderosamente. El movimiento económico quizá fue el factor más influyente porque operaba no en nombre del individuo y sus derechos inherentes, sino en nombre de la Naturaleza. Las "leyes" económicas —la del trabajo que surge de necesidades naturales y conduce a la creación de riqueza;

la de la abstinencia presente en nombre del disfrute futuro que lleva a la creación de capital efectivo para acumular aún más riqueza; el libre juego del intercambio competitivo, denominado ley de la oferta y la demanda— todas esas leyes, en efecto, se consideraban leyes naturales que se contraponían a las leyes políticas artificiales, producto de los hombres. La tradición heredada que permaneció sin cuestionarse era una concepción de la Naturaleza que hacía de ésta algo mágico. Sin embargo, la antigua concepción metafísica de la Ley Natural se transformó en una concepción económica; las leyes de la naturaleza, implantadas en la naturaleza humana, regulaban la producción y el intercambio de bienes y servicios, y lo hacían de tal forma que, cuando se las mantenía libres de la intromisión artificial, es decir, política, daban por resultado el máximo posible de prosperidad y progreso sociales. Parece que a la opinión pública le preocupan muy poco las cuestiones de coherencia lógica. La teoría económica del *laissez-faire*, basada en la creencia en unas leyes naturales beneficiosas que originan una armonía entre el beneficio personal y el beneficio social, se fundió perfectamente con la doctrina de los derechos naturales. Ambas poseían la misma trascendencia práctica, así que, ¿qué importaba la lógica entre amigos? En consecuencia, las protestas de la escuela que auspiciaba la teoría económica de la ley natural en economía, las críticas de la escuela utilitarista contra las teorías del derecho natural, no tuvieron efecto en evitar la amalgama popular de los dos bandos.

La teoría económica utilitarista fue un factor tan importante en el desarrollo de la teoría del gobierno democrático, en oposición a su práctica, que merece la pena considerarla. Toda persona busca de forma natural mejorar su suerte. Algo que sólo se puede conseguir mediante la actividad económica. Toda persona es naturalmente el mejor juez de sus propios intereses y, si se la deja libre del influjo de restricciones impuestas de forma artificial, expresará su juicio en su elección del trabajo y en el intercambio de bienes y servicios. Así, a menos que suceda algún imprevisto, contribuirá a su propia felicidad en la medida de su energía en el trabajo, su habilidad en el intercambio y su abnegado ahorro. La riqueza y la seguridad son los premios naturales de las virtudes económicas. Al mismo tiempo, la industria, el celo comercial y la capacidad de los individuos contribuyen al bien social. Bajo la mano invisible de una providencia benefactora que ha configurado las leyes naturales, el trabajo, el capital y el comercio operan de forma armoniosa en beneficio y provecho de los hombres, colectiva e individualmente. El único enemigo que hay que temer es la interferencia del gobierno. La regulación política sólo es necesaria porque los individuos, de manera accidental e intencionada, se inmiscuyen mutuamente en sus actividades y propiedades, pues la posesión de propiedad por parte de los más industriales y capaces es una tentación para los ociosos y holgazanes. Esta invasión es la esencia de la injusticia, y la función del gobierno es la de garantizar la justicia; lo cual significa, ante todo, una protección de la propiedad y de los contratos que median en el intercambio comercial. Sin la existencia del Estado, los hombres podrían apropiarse mutuamente de sus propiedades. Esta apropiación no sólo es injusta para el individuo trabajador, sino que, al hacer insegura la propiedad, desalienta la inversión de

energía y con ello debilita o destruye el impulso del progreso social. Por otro lado, esta doctrina de la función del Estado opera automáticamente como un límite impuesto a las actividades del gobierno. El Estado es tal sólo cuando actúa para garantizar la justicia, en el sentido que acabamos de definir.

El problema político así concebido consiste, esencialmente, en descubrir e implantar una técnica que limite las operaciones del gobierno tanto como sea posible para su legítima función de proteger los intereses económicos, de los que forma parte el interés que todo hombre tiene por la integridad de su propia vida y su propio cuerpo. Los gobernantes también comparten la codicia ordinaria de poseer propiedades con un mínimo de esfuerzo personal. Si se les deja solos, aprovechan el poder que su posición les confiere para hacerse con la riqueza de otros. Cuando protegen la industria y la propiedad de los ciudadanos particulares contra las invasiones de otros ciudadanos particulares, sólo lo hacen para poder disponer de más recursos utilizables para sus propios fines. Así pues, el problema fundamental del gobierno se reduce a éste: ¿qué disposiciones evitarán que los gobernantes mejoren sus propios intereses a expensas de los gobernados? O en términos positivos: ¿mediante qué instrumentos políticos se podrá identificar los intereses de los gobernantes con los de los gobernados?

La respuesta fue dada, principalmente por parte de James Mill, en una formulación clásica de la naturaleza de la democracia política. Sus características básicas eran la elección popular de los funcionarios, periodos cortos en el ejercicio del poder y elecciones frecuentes. Si los funcionarios públicos dependieran de los ciudadanos para ocupar sus cargos y recibir sus recompensas, sus intereses personales coincidirían con los del pueblo en general, o al menos con los de los individuos industriales y poseedores de propiedades. Los funcionarios elegidos por votación popular verían que su elección para el cargo dependía de la presentación de pruebas de su celo y su destreza para proteger los intereses del pueblo. Los mandatos cortos y las elecciones frecuentes asegurarían su obligación de rendir cuentas de forma regular; las elecciones serían su día del juicio y el miedo a éste actuaría como un control permanente.

Evidentemente en esta exposición he simplificado mucho lo que ya era de por sí una simplificación exagerada. La tesis de James Mill se escribió antes de la aprobación de la *Reform Bill* de 1832*. Tomada pragmáticamente, era un razonamiento a favor de la extensión del sufragio a los fabricantes y comerciantes, hasta entonces privilegio en manos de los terratenientes hereditarios. A James Mill le aterrorizaban las democracias puras. Se oponía a la extensión del derecho al voto a las mujeres¹. Realmente, en lo que estaba

* Marca uno de los momentos de expansión del sufragio en Inglaterra. En 1832 el parlamento inglés aprueba la denominada *Reform Bill* por la que se autoriza la presencia de diputados elegidos por la burguesía artesanal e industrial. No obstante, el proletariado y las mujeres continúan sin tener acceso a esa institución. (N. del R.)

¹ Postura que inmediatamente originó la protesta de quien dirigía la escuela utilitarista, Jeremy Bentham.

interesado era en la nueva "clase media" que se estaba formando bajo la influencia de la aplicación de la máquina de vapor a la industria y el comercio. Su actitud queda perfectamente retratada en su convicción de que, aunque el sufragio se extendiera hasta las capas inferiores de la sociedad, la clase media "que da a la ciencia, al arte y a la propia legislación sus más distinguidos ornamentos, y que es la fuente principal de todo lo que de refinado y excelso hay en la naturaleza humana, es la parte de la comunidad cuya influencia decidiría en última instancia". Sin embargo, pese a tan extrema simplificación y a su concreta motivación histórica, la doctrina pretendía apoyarse en una verdad psicológica universal; ofrecía una imagen clara de los principios que, se suponía, justificaban el proceso hacia el gobierno democrático. No hace falta recrearse en una crítica demasiado minuciosa. Las diferencias entre las condiciones postuladas por la teoría y aquellas que realmente se han producido con el desarrollo de los gobiernos democráticos hablan por sí mismas. Esta discrepancia es un motivo suficiente de crítica. Sin embargo, esta misma disparidad demuestra que lo que ha sucedido no surgió de teoría alguna, sino que era inherente a lo que ocurría no sólo al margen de las teorías, sino también al margen de la política: hablando en términos generales, a causa del uso del vapor y su aplicación a los inventos mecánicos.

Sin embargo, sería un grave error considerar vana e inútil la idea del individuo aislado poseedor de unos derechos inherentes "por naturaleza" al margen de la asociación y la idea de las leyes económicas como naturales, en comparación con las cuales las leyes políticas, al ser artificiales, resultarían, además de superfluas e ineficaces, perjudiciales (salvo cuando se subordinan cuidadosamente). Esas ideas fueron algo más que unas moscas revoloteando sobre el engranaje. Ciertamente no originaron el movimiento hacia el gobierno popular, pero sí que influyeron profundamente en las formas que éste adoptó. O tal vez sería más exacto decir que las persistentes condiciones precedentes, a las que las teorías eran más fieles que a la situación que decían reflejar, se vieron tan reforzadas por la filosofía declarada del Estado democrático que acabaron ejerciendo una gran influencia. El resultado fue un giro oblicuo, una desviación y una distorsión de las formas democráticas. Planteando la cuestión "individualista" de una forma un tanto esquemática, que habremos de corregir con posteriores matices, podríamos decir que "el individuo", en torno al cual se centraba la nueva filosofía, de hecho se hallaba en un proceso de completo receso exactamente en el mismo momento en que era exaltado en la teoría. En cuanto a la supuesta subordinación de los asuntos políticos a las fuerzas y las leyes naturales, también podríamos decir que las condiciones económicas reales eran enteramente artificiales, en el sentido en que la teoría condenaba lo artificial. Proporcionaban los instrumentos artificiales mediante los cuales las nuevas instancias gubernamentales eran trabadas y utilizadas para adaptarse a los deseos de la nueva clase de los empresarios.

Estas dos afirmaciones pueden resultar demasiado formales, además de indiscriminadas. Para que adquirieran un significado inteligible hay que desarrollarlas con cierto detalle. Graham Wallas encabezó el primer capítulo de su libro *The Great Society* con las siguientes palabras de Woodrow Wilson,

tomadas de *The New Freedom* *: "Ayer y siempre, desde que se inició la historia, los hombres se han relacionado mutuamente como individuos... Hoy, las relaciones cotidianas de los hombres atañen en gran medida a intereses impersonales, a organizaciones, y no a otros individuos. Asistimos a una auténtica nueva era social, una nueva era de relaciones humanas, a una nueva puesta en escena del teatro de la vida". Si aceptamos que estas palabras contienen cierta verdad, por poca que sea, serían un buen ejemplo de la enorme ineptitud de la filosofía individualista para satisfacer las necesidades y dirigir los factores de la nueva era. Ponen de manifiesto el sentido en que la teoría de un individuo poseedor de deseos y demandas e investido de previsión, de prudencia y de deseos de mejorar, precisamente en el momento en que el individuo contaba menos en la dirección de los asuntos sociales, en un momento en que grandes fuerzas mecánicas y enormes organizaciones impersonales determinaban el curso de las cosas.

La afirmación de que "ayer y siempre desde que se inició la historia, los hombres se han relacionado mutuamente como individuos" no es verdadera. Los hombres siempre se han asociado para vivir, y la asociación a través de una conducta conjunta ha afectado a sus relaciones mutuas como individuos. Basta con recordar lo mucho que los modelos derivados directa e indirectamente de la familia han impregnado las relaciones humanas; hasta el Estado era una cuestión dinástica. No obstante, el contraste que Wilson tenía en mente es un hecho. Las primeras asociaciones fueron principalmente, la de tipo "cara a cara", como muy bien las denominó Cooley². Las asociaciones importantes, las que realmente contaban en la formación de las disposiciones emocionales e intelectuales, eran locales, contiguas y, en consecuencia, visibles. Los seres humanos, cuando participaban realmente en ellas, lo hacían directamente y de una forma de la que eran conscientes, tanto a través de sus afectos como de sus creencias. El Estado, incluso cuando interfería de forma despótica, se veía como algo distante, una instancia ajena a la vida cotidiana. De lo contrario, entraba en la vida de los hombres a través de la costumbre y el derecho consuetudinario, independientemente de lo que abarque su esfera de acción, lo que contaba no era su amplitud ni su globalidad, sino su presencia local inmediata. La Iglesia fue, sin, duda un asunto a la vez universal e íntimo. Pero entraba en la vida de la mayor parte de los seres humanos no a través de su universalidad, en la medida que concerniera a sus pensamientos y costumbres, sino a través de una administración inmediata de los ritos y los sacramentos. La nueva tecnología aplicada a la producción y al comercio se tradujo en una revolución social. Las comunidades locales, sin objetivos ni previsiones, se encontraron con que sus asuntos quedaban condicionados por unas organizaciones remotas e invisibles. El alcance de las actividades de estas últimas era tan amplio, y su impacto sobre las asociaciones cara a

* Trad. cast.: *La nueva libertad: llamamiento para la emancipación de las sanas energías de un pueblo*. Madrid, Lorca y cía, s/f.

² C. H. Cooley, *Social Organization*, Cap. III "Primary Groups".

cara tan penetrante y persistente, que no sería exagerado hablar de "una nueva era de las relaciones humanas". La Gran Sociedad creada con el vapor y la electricidad quizá sea una sociedad, pero no es una comunidad. La invasión de la comunidad por los nuevos modos de conducta humana conjunta, relativamente impersonales y mecánicos, es el hecho más destacado de la vida moderna. En estas formas de actividad conjunta la comunidad, en su sentido estricto, no es un socio consciente, y no tiene un control directo sobre ellas. Sin embargo, fueron los principales factores del nacimiento de los Estados nacionales y territoriales. La necesidad de un cierto control sobre ellas fue el principal agente para hacer que el gobierno de estos Estados fuera democrático o popular, en el sentido actual de estas palabras.

Entonces, ¿por qué se reflejó en una filosofía individualista un movimiento en el que la acción personal se veía sumida en un conjunto de desbordantes consecuencias de unas acciones colectivas remotas e inaccesibles? Es imposible dar una respuesta completa a esta pregunta. Sin embargo, hay dos consideraciones obvias e importantes. Las nuevas condiciones implicaban la liberación de una serie de potencialidades humanas anteriormente inactivas. Aunque su impacto era inquietante para la comunidad, también era liberador respecto a las personas individuales, al mismo tiempo que su fase opresiva se ocultaba en la niebla impenetrable del futuro. Hablando con mayor precisión, la fase opresiva afectó, ante todo, a aquellos elementos de la comunidad que también se encontraban deprimidos en las anteriores condiciones semi-feudales. Dado que, de cualquier forma, no contaban para mucho y que, tradicionalmente, eran los acarreadores de agua y taladores de leña, que sólo habían salido de la servidumbre en un sentido legal, los efectos de las nuevas condiciones económicas sobre las masas trabajadoras pasaron en gran medida inadvertidos. Como abiertamente se reflejaba en la filosofía clásica los jornaleros, en efecto, seguían constituyendo condiciones sobre las que se asentaba la comunidad, y no miembros de ella. El efecto sobre ellos sólo se fue manifestando de modo gradual; por entonces habían conseguido el suficiente poder —constituían factores lo suficientemente importantes en el nuevo régimen económico— como para obtener la emancipación democrática y así figurar en las formas del Estado democrático. Entretanto, el efecto liberador resultaba notablemente significativo en lo que se refería a los miembros de la "clase media", la clase empresarial y mercantil. Sería una cortedad de miras supeditar exclusivamente la liberación de las capacidades a las oportunidades de alcanzar riqueza y gozar de sus frutos, aunque tampoco hay que pasar por alto la creación de necesidades materiales y la capacidad de satisfacerlas. También se estimulaban y confirmaban la iniciativa, la inventiva, la previsión y la planificación. Esta manifestación de nuevos poderes adquirió una magnitud lo bastante amplia como para sorprender y llamar la atención. El resultado se formuló como el descubrimiento del individuo. La esfera de lo tradicional se suele dar por supuesta: obra subconscientemente. La alteración de lo acostumbrado y habitual se vive como algo determinante: da forma a la "conciencia". De ahí que los modos de asociación necesarios y persistentes pasaran desapercibidos. Los nuevos, que se emprendían voluntaria-

mente, ocupaban el pensamiento de forma exclusiva. Monopolizaban el horizonte que se tenía a la vista. El "individualismo" era la doctrina que mostraba lo que era determinante en el pensamiento y el propósito.

La otra consideración es similar. Con la liberación de nuevas fuerzas, las personas individuales se emanciparon de un cúmulo de viejos hábitos, reglamentaciones e instituciones. Ya hemos señalado que las normas y las costumbres del régimen anterior dificultaban los sistemas de producción e intercambio que la nueva tecnología hacía posible. De ese modo se consideró que esas normas y costumbres eran intolerablemente opresivas y restrictivas. Dado que entorpecían el libre juego de la iniciativa y la actividad comercial, se tacharon de artificiales y esclavizantes. La lucha por la emancipación de su influencia se identificó con la libertad del individuo como tal; en la intensidad de la lucha, las asociaciones y las instituciones fueron condenadas en conjunto como enemigas de la libertad, a no ser que fueran producto del acuerdo personal y la decisión voluntaria. Con demasiada facilidad se pasó por alto el hecho de que muchas formas de asociación subsistieran prácticamente intactas, precisamente porque venían como cosa dada. En efecto, cualquier intento de tocarlas, y particularmente cualquier intento de modificar la forma establecida de la asociación familiar y la institución legal de la propiedad, se consideró subversivo, un libertinaje, no una libertad, según la frase consagrada. La identificación de las formas de gobierno democráticas con este individualismo era fácil. El derecho al sufragio representaba para la masa una liberación de una capacidad hasta entonces latente y también, en apariencia al menos, un poder para configurar las relaciones sociales sobre la base de la volición individual.

El derecho de voto popular y el gobierno de la mayoría permitían concebir la imagen de unos individuos que, en su soberanía individual libre de ataduras, constituían el Estado. Presentaba a defensores y detractores por igual el espectáculo de una serie de asociaciones establecidas pulverizadas en un haz de deseos e intenciones pertenecientes a individuos atómicos. De ese modo, pasaron desapercibidas las fuerzas nacidas de la combinación y la organización institucional que por debajo de la superficie controlaban los actos que derivaban formalmente de los individuos. La esencia del pensamiento corriente es aferrarse a la imagen externa y tomarla por la realidad. Los acostumbrados elogios al espectáculo de los "hombres libres", que acudían a votar para determinar con su voluntad personal las formas políticas en las que iban a vivir, es una muestra de esta tendencia a considerar lo que primero salta a la vista como si eso fuera la completa realidad de una situación. En cuestiones físicas, la ciencia natural ha conseguido poner en entredicho esta actitud. En cuestiones humanas, conserva casi todo su vigor.

Los detractores del gobierno popular no eran menos clarividentes que sus defensores, pero demostraban un sentido más lógico al llevar la supuesta premisa individualista hasta su conclusión: la desintegración de la sociedad. Son bien conocidos los feroces ataques de Carlyle a la idea de una sociedad mantenida unida solamente por el "nexo del dinero". Para él, su final inevitable era la "anarquía más un agente de policía". Carlyle no vio que el nuevo régimen industrial estaba forjando unos lazos sociales tan fuertes como los que

estaban desapareciendo y mucho más extensos; si eran unos vínculos deseables o no es otra cuestión. Macaulay, el intelectual de los *whigs**, afirmaba que la extensión del sufragio a la totalidad del pueblo necesariamente suscitaría unos impulsos de rapiña en las masas sin propiedades, las cuales emplearían su nuevo poder político para despojar a la clase media y a la superior. Añadía que, pese a que ya no existía el peligro de que la parte bárbara y salvaje de la humanidad derrocará a la parte civilizada, todavía era posible que en la parte más baja de la civilización se engendrara una enfermedad que podía destruirla.

Casualmente, nos hemos adentrado en la otra doctrina, en la idea de que hay algo inherentemente "natural", algo sujeto a la "ley natural" en el funcionamiento de las fuerzas económicas, en contraste con la artificialidad y carácter fabricado de las instituciones políticas. La idea de un individuo natural poseedor en su aislamiento de unas necesidades ya dadas, de unas energías que han de expandirse de acuerdo a su propia volición, y de una facultad específica de previsión y sabio cálculo constituye, en el campo de la psicología, una ficción del mismo orden que la doctrina del individuo en posesión de unos derechos políticos antecedentes en el de la política. La escuela liberal dio mucha importancia a los deseos, pero para ella el deseo era un asunto consciente dirigido deliberadamente a una meta reconocida de placeres. Tanto el deseo como el placer eran cuestiones abiertas y legítimas. Se contemplaba la mente como si siempre estuviera expuesta a la clara luz del sol, sin recovecos ocultos ni rincones inexplorados, sin nada subterráneo. Su funcionamiento era como los movimientos de una partida de ajedrez. Al descubierto; los jugadores no esconden nada en la manga; los cambios de posición tienen lugar por intención explícita y a plena vista; se producen de acuerdo con unas reglas, todas ellas conocidas de antemano. El cálculo y la habilidad, o la estupidez y la ineptitud, determinan totalmente el resultado. La mente era la "conciencia", y ésta era un medio claro, transparente y autorrevelador en el que las necesidades, los esfuerzos y los propósitos quedaban expresados sin distorsión.

* Thomas Babington Macaulay (1800-1859) fue un destacado historiador y político inglés. En 1825 tuvo gran éxito con un ensayo sobre Milton, en 1826 se hizo abogado, en 1830 fue elegido para el Parlamento. También escribió poemas sobre la historia de Roma, ensayos biográficos sobre Bacon y Johnson pero, sobre todo, su *History of England from the Accession of James the Second* (1848) le colocó entre los mejores escritores de su tiempo, junto a Dickens y Walter Scott, con una enérgica visión histórica cortada por el patrón de la mentalidad *whig*. Antes de que se constituyeran como formación política, los *whigs* fueron grupos de oposición a la monarquía absoluta y partidarios de la tolerancia religiosa, en su mayor parte, aristócratas, propietarios, familias de comerciantes y clases medias. Desde 1784 se constituyeron como partido, encabezando los intereses de disidentes religiosos y profundas reformas parlamentarias y sociales. Frente a ellos los *tories* representaron los intereses del anglicanismo, los derechos de sucesión, de la nobleza, los grandes terratenientes y los altos funcionarios. Desde 1815 los *whigs* pasaron a identificarse con la etiqueta de "liberales". Después de la reforma parlamentaria de 1832 (la *Reform Bill* que Macaulay había defendido brillantemente en un famoso discurso de 1831) y la victoria de los liberales, Macaulay se convirtió en jefe de relaciones internacionales y se volcó en la reforma educativa y legal de la India. También ocupó el cargo de secretario de Guerra y fue miembro del Parlamento por el Partido Liberal. En 1857 fue nombrado barón. (N. del R.)

Generalmente hoy se admite que la conducta procede de unas condiciones en gran parte ajenas a la intencionalidad, y que se pueden descubrir y sacar a la luz sólo mediante indagaciones más rigurosas que las que ponen de manifiesto las relaciones ocultas involucradas en los simples fenómenos físicos. Lo que no se reconoce de forma tan general es que las condiciones subyacentes y generadoras de la conducta concreta son sociales además de orgánicas: incluso mucho más sociales que orgánicas, dado que atañen a la manifestación de las necesidades, los propósitos y los sistemas de funcionamiento *diferenciales*. Para quienes aprecian este hecho, es evidente que los deseos, los objetivos y los niveles de satisfacción que el dogma de las leyes y procesos económicos "naturales" asume son ellos mismos unos fenómenos condicionados socialmente. Son reflejo en efecto de las costumbres y las instituciones en el ser humano particular; no unas propensiones orgánicas naturales, es decir "innatas". Reflejan un estado de civilización. Más cierto aún, si cabe, es el hecho de que la forma en que se realiza el trabajo, en que se desenvuelve la industria, es el resultado de una cultura acumulada, y no algo que pertenezca de forma natural a la propia estructura de las personas. Poco hay que se pueda llamar industria, y menos aún que constituya un depósito reserva de riqueza, hasta la existencia de las herramientas, las cuales son resultado de unos lentos procesos de transmisión. El desarrollo de las herramientas hasta convertirse en máquinas, signo característico de la era industrial, solamente fue posible gracias al aprovechamiento de la ciencia acumulada y transmitida socialmente. La técnica del empleo de herramientas y máquinas fue igualmente algo que tenía que ser aprendido; no era un don natural, sino algo adquirido mediante la observación de los otros, a través de la instrucción y la comunicación.

Estas frases son una forma pobre y difusa de expresar un hecho decisivo. Por supuesto, existen unas necesidades orgánicas o innatas, como el alimento, la protección y la pareja sexual. Existen también unas estructuras innatas que facilitan estas necesidades al asegurar los objetos externos con los que se satisfacen. Pero la única clase de industria que son capaces de alumbrar es un medio precario de subsistencia conseguido mediante la recogida de aquellas plantas y aquellos animales comestibles que el azar pueda arrojar al paso, o sea, un tipo inferior de salvajismo que apenas se diferencia de la condición animal. Hablando estrictamente, ni siquiera podrían producir este exiguo resultado. La indefensión de la prole, en efecto, obligaría a que incluso un régimen tan primitivo dependiera de la ayuda de la acción asociada, incluida la forma más valiosa de ayuda: aprender de los demás. ¿Qué sería incluso de la industria salvaje sin el uso del fuego, las armas, los artículos tejidos, todos los cuales implican comunicación y tradición? El régimen industrial que los teóricos de la economía "natural" contemplaban suponía necesidades, herramientas, materiales, propósitos, técnicas y destrezas que dependían de mil modos de la conducta asociada. Así pues, en el sentido en que los autores de la doctrina utilizaban la palabra "artificial", todas estas cosas eran intensa y acumulativamente artificiales. Lo que ellos realmente perseguían era un cambio de dirección de la cos-

tumbre y las tradiciones. El resultado de los actos de quienes participaban en el desarrollo de la industria y el comercio nuevos fue un nuevo conjunto de costumbres e instituciones que, como aquellos que desplazaban, constituían unos modos de vida tan amplios y persistentes, más aún, si cabe, en su alcance y su fuerza.

El efecto de este hecho sobre la teoría y la práctica políticas es evidente. Las necesidades y las intenciones no sólo impulsaron de hecho las funciones de la vida asociada, sino que re-determinaron las formas y el carácter de esta vida. Los atenienses no compraban el periódico del domingo, no invertían en acciones ni en bonos, ni querían automóviles. Hoy día tampoco la mayoría de nosotros desea un cuerpo hermoso y un entorno arquitectónico bello. A la mayoría nos satisfacen el resultado de los cosméticos y los barrios feos o, incluso muchas veces, unos palacios igualmente feos. No necesitamos "naturalmente" u orgánicamente aquellos cuerpos y monumentos, pero los *deseamos*. No los exigimos directamente, pero sí a través de los hechos, pues son consecuencia necesaria de las cosas en las que hemos depositado nuestras ilusiones. En otras palabras, una comunidad quiere (en el único sentido inteligible de querer: exigir de forma efectiva) ya sea educación o ignorancia, un entorno bello o sórdido, ferrocarriles o carros tirados por bueyes, acciones y bonos, beneficios pecuniarios o artes constructivas, todo ello dependiendo de cómo la actividad asociada presente estas cosas habitualmente, de cómo las juzgue y de cómo proporcione los medios para alcanzarlas. Pero esto no es más que la mitad de la historia.

La conducta asociada dirigida hacia los objetos que satisfacen las necesidades no sólo produce esos objetos, sino que da origen a las costumbres y las instituciones. Normalmente las consecuencias indirectas e imprevistas son más importantes que las directas. La falacia de suponer que el nuevo régimen industrial produciría precisamente y, en su mayor parte, sólo consecuencias conscientemente previstas y buscadas no era sino la otra cara de la falacia de que los deseos y los esfuerzos de ese régimen eran funciones de seres humanos "naturales". Surgieron, sin embargo, de la acción institucionalizada y se tradujeron en acción institucionalizada. La disparidad entre los resultados de la revolución industrial y las intenciones conscientes de los involucrados en ella es un ejemplo notable de hasta qué punto las consecuencias indirectas de la actividad conjunta son mayores que los resultados que se observan directamente incluso más allá de lo que se pueda imaginar. Su resultado fue el desarrollo de aquellos lazos extensivos e invisibles, aquellos "grandes intereses y organizaciones impersonales" que hoy afectan de forma generalizada al pensamiento, la voluntad y la acción de todos, y que han marcado el comienzo de la "nueva era de las relaciones humanas".

Tampoco se podía imaginar el efecto de las organizaciones masivas y de las interacciones complejas en el Estado. En vez de esos individuos independientes y movidos por su propia iniciativa contemplados por la teoría, lo que tenemos son unas unidades estandarizadas e intercambiables. Las personas están unidas no porque hayan decidido voluntariamente estar así, sino porque fluyen unas vastas corrientes que las unen. En los mapas apa-

recen líneas amarillas y verdes que marcan las fronteras políticas y afectan a las leyes y a la jurisdicción de los tribunales, pero el ferrocarril, el correo y el telégrafo no las tienen en cuenta. Las consecuencias de estos últimos influyen en quienes viven dentro de las unidades legales más profundamente que las líneas que marcan las fronteras. Las formas de acción asociada características del presente orden económico son tan masivas y extensas que son ellas las que determinan los constituyentes más importantes del público y donde recae el poder. Inevitablemente alcanzan hasta las instituciones del gobierno; son en efecto factores que controlan la legislación y la administración. Y ello debido no principalmente al autointerés deliberado y planificado, por considerable que pueda ser su papel, sino más bien porque son las fuerzas sociales más poderosas y mejor organizadas. En una palabra, las nuevas formas de acción combinada causadas por el régimen económico moderno controlan la política actual, de forma muy similar a como los intereses dinásticos controlaban la de dos siglos antes. Afectan al pensamiento y el deseo más de lo que lo hicieran los intereses que antiguamente movían al Estado.

Hemos hablado como si el desplazamiento de las antiguas instituciones legales y políticas fuera poco más o menos que completo. Pero enfocar así las cosas sería una burda exageración. Algunas de las tradiciones y de las costumbres más fundamentales apenas se han visto afectadas. Baste con mencionar la institución de la propiedad. Hoy día resulta casi increíble la ingenuidad con la que la filosofía de la economía "natural" ignoró el efecto que el estatus legal de la propiedad ejercía sobre la industria y el comercio, el hecho de que riqueza y propiedad quedaran identificadas en la forma legal que esta última había adoptado. Lo cierto es que la industria tecnológica no ha operado con un elevado grado de libertad. Siempre ha quedado limitada y desviada; nunca ha podido seguir su propio curso. El ingeniero siempre ha trabajado subordinado a las órdenes del director de la empresa, cuya principal preocupación no es la riqueza, sino los intereses de la propiedad tal como ésta se entendía en la época feudal y semi-feudal. El único punto en el que los filósofos del "individualismo" acertaron en predecir fue aquel sobre el que nada habían previsto, y sobre el cual se habían limitado a esclarecer y determinar lo que venía dado por la costumbre y el uso establecidos: es decir, cuando afirmaban que el principal cometido del gobierno era asegurar los intereses de la propiedad.

Gran parte de las acusaciones que hoy se formulan contra la industria tecnológica se deben, en buena parte, a la persistencia invariable de una institución legal heredada de la época preindustrial. Sin embargo, daría a confusión identificar de forma general este tema con la cuestión de la propiedad privada. Cabe pensar que la propiedad privada pueda llegar a funcionar socialmente. Hasta cierto punto, incluso ahora ya lo hace. De otro modo, la situación no sería sostenible ni un día más. El alcance de su utilidad social es lo que nos impide ver los muchos y grandes inconvenientes que ocasiona su funcionamiento actual, o como mínimo lo que hace que nos resignemos y aceptemos su continuidad. La verdadera cuestión, o al menos la cuestión que

primero hay que dilucidar, concierne a las condiciones en que funciona legal y políticamente la institución de la propiedad privada.

Llegamos así a nuestra conclusión. Las mismas fuerzas que han dado lugar a las formas del gobierno democrático, el sufragio universal, los poderes ejecutivos y legislativos elegidos por el voto de la mayoría, también han provocado unas condiciones que obstruyen los ideales sociales y humanos que exigen la utilización del gobierno como instrumento genuino de un público integrador y fraternalmente asociado. "La nueva era de las relaciones humanas" no dispone de organismos políticos dignos de ella. En gran medida el público democrático sigue en un estado rudimentario y desorganizado.

El eclipse del público

El optimismo sobre la democracia se halla hoy día ensombrecido. Abundan las acusaciones y las críticas que, sin embargo, con su tono malhumorado e indiscriminado, revelan su fuente emocional. Muchas de ellas adolecen del mismo error en que cayeron las alabanzas de antaño. Asumen que la democracia es el producto de una idea, de un propósito único y coherente. Carlyle no fue admirador de la democracia, pero en un momento lúcido dijo: "Invéntese la imprenta y la democracia será inevitable". A lo que se podría añadir: invéntense el ferrocarril, el telégrafo, la fabricación en masa y la concentración de la población en centros urbanos y, humanamente hablando, alguna forma de gobierno democrático resultará inevitable. La democracia política tal como hoy existe suscita abundantes críticas adversas. Pero semejante crítica no es más que una mera expresión de queja y desahogo o de un complejo de superioridad, a menos que tome conocimiento de las condiciones de las que ha surgido el gobierno popular. Toda crítica política inteligente es comparativa. No se ocupa de situaciones absolutas, sino de alternativas prácticas; una actitud indiscriminadamente absolutista, sea de elogio o de recriminación, sólo testimonia sentimientos exacerbados, y no claridad de pensamiento.

El sistema de gobierno democrático estadounidense surgió de una genuina vida de comunidad, es decir, de una asociación en centros locales y pequeños donde la industria era ante todo agrícola y la producción se realizaba principalmente a través de herramientas manuales. Tomó forma cuando las costumbres políticas y las instituciones legales inglesas se aplicaron a las condiciones de los pioneros. Las formas de asociación eran estables, aunque sus unidades tenían un carácter móvil y migratorio. En las condiciones de los pioneros se dió un gran valor al trabajo, a la destreza, al ingenio, a la iniciativa y la capacidad de adaptación personales, y a la sociabilidad vecinal. El municipio o cierta área no mucho mayor constituía la unidad política, la asamblea local el medio político, y los caminos, las

escuelas y la paz de la comunidad los objetivos políticos. El Estado era la suma de esas unidades, y el Estado nacional una federación, o quizás hasta una confederación de Estados. La imaginación de los fundadores no fue mucho más allá de lo que se podía llevar a cabo y comprender en un conglomerado de comunidades autogobernadas. La maquinaria provista para seleccionar al jefe ejecutivo de la unión federal es una prueba ilustrativa. El colegio electoral daba por sentado que los ciudadanos escogerían a hombres conocidos por su elevada posición; y que estos hombres, una vez elegidos, se reunirían con el fin de nombrar a alguien que les fuera conocido por su honradez y su espíritu y saber públicos. La rapidez con que este sistema cayó en desuso pone de manifiesto la precariedad del estado de las cosas que se establecía. Pero al principio no se pudieron imaginar unos tiempos en los que la masa de votantes llegaría a desconocer los nombres de quienes iban a elegir al presidente, en los que el votante optaría por una "papeleta" más o menos "lista electoral" más o menos apañada por algún sector influyente del partido, y en los que el colegio electoral se convertiría en una máquina de registro impersonal, hasta el punto de que casi constituiría una traición emplear el juicio personal que, en sus orígenes, se consideraba la esencia de todo el proceso.

Las condiciones locales bajo las que se configuraron nuestras instituciones quedan bien indicadas por nuestro sistema público de enseñanza, aparentemente tan asistemático. Cualquiera que haya intentado explicárselo a un europeo sabrá a qué me refiero. Preguntan, por ejemplo, qué método de administración se sigue, cuál es el programa de estudios y cuáles los métodos docentes autorizados. El estadounidense que participa en el diálogo replica que en su estado, o mejor, en su condado, o su ciudad o incluso en una parte de su ciudad que se denomina distrito, las cosas funcionan de una determinada forma; en otros sitios, lo hacen de otra. Es posible que el extranjero piense que su interlocutor intenta ocultar su ignorancia; y lo cierto es que se necesitarían unos conocimientos enciclopédicos para explicar el tema en su totalidad. La imposibilidad de dar una respuesta moderadamente general casi obliga a recurrir a una explicación histórica que haga comprensible el asunto. Una pequeña colonia, cuyos miembros probablemente se conocen previamente, se asienta en lo que casi, o completamente, es un páramo. Por los beneficios que le suponen y por tradición, sobre todo religiosa, desean que sus hijos por lo menos aprendan a leer, a escribir y a contar. Prácticamente ninguna familia se puede permitir un profesor particular; en vista de lo cual los vecinos de una determinada área, un área que en Nueva Inglaterra es menor incluso que la de un municipio, se unen para constituir un "distrito escolar". Hacen construir una escuela, o quizá la construyen ellos mismos, y crean un comité que se encarga de contratar a un maestro, al que se le paga con los erarios obtenidos a través de los impuestos. La costumbre determina el limitado programa de estudios, y la tradición los métodos del maestro, que se ven modificados con cualquier idea y habilidad personales que éste pueda aportar. Poco a poco se va dominando ese páramo salvaje; redes de carreteras, y luego de ferrocarriles, unen las comu-

nidades anteriormente desperdigadas. Nacen grandes ciudades; los estudios aumentan y los métodos se analizan con mayor detalle. La unidad mayor, el Estado (aunque no el Estado federal) crea centros para la formación del profesorado, cuyas cualificaciones se revisan y comprueban con más detenimiento. Pero la norma sigue siendo el mantenimiento y el control locales, sometidos a ciertas condiciones muy generales impuestas por la asamblea legislativa del Estado (no el Estado nacional). El modelo de comunidad, pues, se hace más complejo, pero no se destruye. El ejemplo ilustra particularmente bien la situación bajo la que nuestras instituciones políticas, tomadas prestadas de Inglaterra recibieron una nueva forma y fueron puestas en marcha.

En resumen, hemos heredado unas prácticas y unas ideas propias de las asambleas locales, pero realmente vivimos y actuamos en una nación Estado continental. Nos mantienen unidos vínculos no políticos, mientras que las formas políticas se amplían y las instituciones legales se recomponen de una forma *ad hoc* e improvisada para que cumplan la tarea que le es propia. Las estructuras políticas fijan los canales por los que fluyen fuerzas no políticas industrializadas. El ferrocarril, los viajes y el transporte, el comercio, el correo, el telégrafo y el teléfono y los periódicos crean la suficiente semejanza de ideas y sentimientos como para que el conjunto funcione como un todo, pues originan interacción e interdependencia. Lo que no tiene precedente es que los Estados, como algo distinto de los imperios militares, puedan existir sobre esta vasta esfera de acción. La idea de mantener un Estado unificado, incluso un supuesto autogobierno, en un país tan extenso como Estados Unidos y con una población muy numerosa y compuesta de diversas razas, en otros tiempos habría parecido la más disparatada de las fantasías. Se suponía que un Estado así sólo se podía hallar en territorios apenas mayores que una ciudad-Estado y con una población homogénea. A Platón —y después a Rousseau— les pareció obvio que un Estado genuino no podría abarcar un número de personas mayor que el que permitiera un conocimiento mutuo y personal entre ellas. Nuestra moderna unidad de Estado se debe a las consecuencias de la tecnología utilizada para facilitar la circulación fluida y rápida de las opiniones y la información, y con ello generar una interacción constante e intrincada que trasciende a los límites de las comunidades cara a cara. Las formas políticas y legales sólo se han ajustado a la transformación social de forma vacilante y poco sistemática, y con un gran retraso. La eliminación de la distancia, en cuya base operan agentes físicos, ha dado origen a la nueva forma de asociación política.

El prodigio es mucho más sorprendente cuando se considera todo aquello que tenía en su contra. El flujo de inmigrantes que ha ido llegando es tan amplio y heterogéneo que, en las condiciones que antes regían, habría perturbado cualquier apariencia de unidad, con la misma certeza con que la invasión migratoria de hordas extranjeras alteraron en su día el equilibrio social del continente europeo. Ninguna medida tomada deliberadamente podría haber conseguido lo que en realidad ocurrió. Han obrado fuerzas

mecánicas, y no cabe sorprenderse de que el efecto sea más mecánico que vital. La recepción de nuevos elementos de población en grandes cantidades y de pueblos heterogéneos, a menudo hostiles entre sí en sus tierras de origen, y su fusión incluso en esa apariencia externa de unidad es una proeza extraordinaria. En muchos sentidos, la consolidación se ha producido de forma tan rápida e implacable que se han perdido gran parte de los valores que los diferentes pueblos podrían haber aportado. La creación de la unidad política ha propiciado también una uniformidad social e intelectual, una estandarización que realmente favorece la mediocridad. El genio y el talante de los pioneros se han evaporado con extraordinaria rapidez; como se señala a menudo, su poso sólo se manifiesta en las novelas y las películas sobre el salvaje oeste. Es un bizcocho de costumbre, como lo llamaba Bagehot*, cocido cada vez más deprisa, un bizcocho que a menudo queda aplastado y deshecho. La producción en masa va mucho más allá de las fábricas.

La integración política resultante ha frustrado las expectativas de los antiguos críticos del gobierno popular, pero también debe sorprender a sus primeros partidarios cuando contemplan el panorama actual en toda su extensión. Los críticos anunciaron la desintegración y la inestabilidad. Pronosticaron que la nueva sociedad se dividiría, se disolvería en un montón de granos de arena mutuamente repelentes. Además, se tomaron en serio la teoría del "individualismo" como base del gobierno democrático. Pensaban que la única garantía de estabilidad era una estratificación de la sociedad en unas clases inmemoriales dentro de las cuales cada persona cumpliera con las obligaciones que le imponía su posición fija. No tenían fe en que los seres humanos, liberados de la presión de este sistema, pudieran llegar a cohesionarse en algún tipo de unidad. Por consiguiente, vaticinaron un flujo de regímenes gubernamentales, conforme los individuos formaran facciones, se hicieran con el poder, y luego lo perdieran cuando alguna facción de nueva constitución demostrara ser más fuerte. Habrían tenido razón si los hechos se hubieran ajustado a la teoría del individualismo. Pero, al igual que

* Dewey está aludiendo a un pasaje de *Physics and Politics* (1872) un estudio de historia y psicología política de Walter Bagehot (1826-1877), ensayista y economista inglés, donde decía que el objeto de las antiguas comunidades y formas de gobierno era crear un bizcocho de costumbre (*a cake of custom*) de tal forma que todas las acciones de la vida —dice— quedarán subsumidas en una sola normatividad y un solo fin. En esas comunidades, por ejemplo en la Antigua Grecia y Roma, la norma moral y la política estaban fusionadas, mientras que en la vida moderna se separan. Bagehot fue uno de los primeros editores de *The Economist*, la revista de la Escuela de Manchester (también asociada a nombres como Cobden, Bright y Giffen). Bagehot fue crítico con algunos aspectos de la economía clásica, y defendió un enfoque mucho más institucional e histórico (en línea con Cliffe Leslie, Thorold Rogers, Hobson, Ashley y Toynbee). Desarrolló ideas sobre la tasa de interés y la oferta monetaria y, sobre todo, teorías sobre los ciclos económicos y la centralización bancaria que darían lugar a los sistemas de fondos nacionales y la del Fondo Monetario Internacional. Entre sus obras, *The English Constitution* (1867), *A New Standard of Value* (1875) y *The Postulates of English Political Economy* (1885). Bagehot también escribió sobre Shakespeare, Milton, Shelley, Goethe, Schiller, Wordsworth y Coleridge, y muy buenos estudios sobre Adam Smith, Gibbon, Disraeli y Macaulay. (N. del R.)

los autores de esa teoría, ignoraron las fuerzas tecnológicas que producían esa integración.

A pesar de la integración obtenida, o tal vez debido a su naturaleza, parece que el Público estuviera perdido; desde luego, anda desorientado¹. El gobierno, los funcionarios y sus actividades, están claramente con nosotros. Las asambleas legislativas elaboran leyes de forma constante; los funcionarios subordinados hacen esfuerzos inútiles por aplicarlas; en el estrado, los jueces ponen su mejor voluntad en resolver las diversas disputas que se amontonan ante ellos. ¿Pero dónde está el público al que, se supone, representan todos estos funcionarios? ¿Acaso se corresponde con nombres geográficos y divisiones administrativas? ¿Los Estados Unidos? ¿El Estado de Ohio? ¿Este condado? ¿Aquella ciudad? ¿Consiste el público en algo más que lo que un cínico diplomático italiano una vez llamó a Italia: una expresión geográfica? Del mismo modo que, en cierto momento, los filósofos atribuyeron una sustancia a las cualidades y a los rasgos para que así pudieran tener algo a lo que adherirse, y con ello conseguir una solidez y una coherencia conceptuales de las que a primera vista carecían, así también nuestra filosofía política del "sentido común" atribuye un público solamente para sostener y dar sustancia a la conducta de los funcionarios. ¿Pero cómo pueden éstos ser funcionarios públicos, nos preguntamos desesperadamente, si no existe un público? Si existe un público, probablemente debe dudar de su paradero tanto como, desde Hume, los filósofos han dudado de la residencia y la constitución del yo. El número de votantes que se benefician de su majestuoso derecho disminuye sistemáticamente respecto al de quienes pueden utilizarlo. La proporción actual entre votantes reales y los que reúnen los requisitos para serlo es del 50 % más o menos. A pesar de un llamamiento casi desesperado y de un esfuerzo más organizado, el intento de que los votantes se percaten de sus privilegios y sus obligaciones de momento sólo ha destacado por su fracaso. Algunos proclaman la impotencia de toda política; la mayoría practica con aire indiferente la abstención y se complace con la acción indirecta. El escepticismo con respecto a la eficacia del voto se manifiesta de forma abierta, no sólo a través de las teorías de los intelectuales sino también a través de las palabras de las masas populares: "¿Qué importa si voto o no voto? Las cosas siguen igual en ambos casos. Mi voto nunca cambió nada". Los que son un poco más reflexivos añaden: "No es más que una lucha entre quienes tienen poder y quienes no lo tienen. La única diferencia que suponen unas elecciones consiste en quién consigue los empleos, quién cobra un salario y quién se lleva el gato al agua".

¹ Véase *The Phantom Public* de Lippman. Deseo reconocer la deuda que tengo con esta obra, y también con *Public Opinion**, no sólo en cuanto se refiere a este punto, sino por las ideas que intervienen en toda mi exposición, aunque llegue a conclusiones distintas de las de Lippman.

* Trad. cast.: *La opinión pública*, San Lorenzo del Escorial, cuadernos de Langre, 2003 y Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1964.

Los todavía más propensos a generalizar afirman que todo el aparato de las actividades políticas es una especie de coloración protectora para ocultar el hecho de que la gran empresa es quien, finalmente, maneja la batuta del gobierno. El negocio está a la orden del día, y tratar de detener o desviar su curso es tan inútil como la pretensión de Mrs. Partington de barrer las olas con una escoba. La mayoría de quienes sostienen estas opiniones se mostrarían sorprendidos ante una exposición bien argumentada de la doctrina del determinismo económico, pero de hecho actúan como si creyeran en ella. La aceptación de la doctrina tampoco se limita a los socialistas radicales. Se halla implícita en la actitud de los magnates de los grandes negocios e intereses económicos, los mismos que tachan a los socialistas de "bolcheviques". Porque creen firmemente que la "prosperidad" —una palabra que ha adquirido un tinte religioso— es la necesidad más apremiante del país, que ellos son sus autores y guardianes y, por tanto, quienes tienen el derecho de determinar el sistema de gobierno. Sus denuncias del "materialismo" de los socialistas se basan simplemente en el hecho de que éstos persiguen una distribución de la fuerza y el bienestar materiales distinta a la que satisface a quienes hoy ostentan el control.

La ineptitud de cualquier público respecto al gobierno que teóricamente debería ser su órgano se pone de manifiesto en las instancias extra legales que se han desarrollado. Los grupos intermedios son los que más influyen en la dirección política de los asuntos. Es interesante comparar la opinión inglesa del siglo XVIII respecto a las facciones con el estatus que realmente ocupaban los partidos. Todos los pensadores condenaban el sectarismo y lo consideraban el principal enemigo de la estabilidad política. Su condena resuena en los escritos sobre política de los autores estadounidenses de principios del siglo XIX. Las facciones poderosas y consolidadas bajo el nombre de partidos no sólo son hoy cosa corriente, sino que la imaginación popular no puede concebir otra forma de seleccionar a los funcionarios y de dirigir los asuntos gubernamentales. El movimiento centralizador ha llegado a un punto en el que incluso un tercer partido sólo puede llevar una existencia irregular y precaria. En vez de individuos que en la intimidad de su conciencia tomarían decisiones que se llevarían a la práctica mediante una voluntad personal, lo que existen son unos ciudadanos que disponen de la bendita oportunidad de votar una lista de individuos que en su mayoría les son desconocidos, una lista que es confeccionada mediante un mecanismo secreto en un conciliábulo de partido, cuyas operaciones constituyen una especie de predestinación política. Los hay que hablan como si la capacidad de escoger entre dos papeletas fuera un elevado ejercicio de libertad individual. Sin embargo, apenas es la clase de libertad contemplada por los autores de la doctrina individualista. "La naturaleza aborrece el vacío". Cuando el público es tan inseguro y oscuro como lo es hoy y, por consiguiente, cuando se halla tan alejado del gobierno, los dirigentes, con sus máquinas políticas, llenan el vacío que media entre el gobierno y el público. Quién maneja realmente los hilos que mueven a los dirigentes y que generan la energía para mover la maquinaria es una cues-

tión de conjetura más que de documentación, a excepción de algún escándalo ocasional y manifiesto.

Sin embargo, al margen de la acusación de que "la gran empresa" es quien mueve los hilos y marca el ritmo al que bailan los dirigentes, la verdad es que los partidos tampoco son en la actualidad verdaderos creadores de políticas, pues se adaptan gradualmente a las corrientes sociales, con independencia de los principios que profesen. Mientras redacto estas líneas, un semanario señala: "Desde el final de la Guerra Civil, prácticamente todas las medidas más importantes que se han plasmado en la legislación federal se han alcanzado sin ninguna elección de ámbito nacional referida al problema en cuestión y que dividiera a los dos principales partidos". En apoyo de tal afirmación se presentan casos como la reforma de la administración pública, la regulación de los ferrocarriles, la elección popular de los senadores, el impuesto nacional sobre la renta, el sufragio de las mujeres y la Ley Seca. Con ello parece que se justifica otra observación: "A veces parece que la política estadounidense de partidos sólo es un dispositivo para evitar plantear al pueblo americano cuestiones que puedan excitar los ánimos y acarrear ásperas polémicas".

El destino de la Enmienda sobre el trabajo infantil es un hecho que corrobora negativamente lo dicho. La necesidad de otorgar poder al Congreso para regular el trabajo infantil, que el tribunal Supremo denegaba, se ha manifestado en las plataformas de todos los partidos políticos; los tres últimos presidentes, pertenecientes al partido que está en el poder, refrendaron la idea. Sin embargo, hasta hoy, la propuesta de enmienda a la Constitución no ha empezado a reunir el apoyo necesario. Los partidos políticos pueden mandar, pero no gobiernan. El público está tan confundido y eclipsado que ni siquiera puede ver los órganos a través de los cuales se supone que interviene en la acción política y el sistema de gobierno.

La misma lección se desprende del descalabro de la teoría de la responsabilidad de los representantes electos del electorado, por no hablar de su supuesta obligación de comparecer ante el tribunal del juicio privado de los individuos. Resulta cuando menos sugerente que donde mejor se cumplen los términos de la teoría sea en la legislación referente a la asignación de fondos para proyectos que benefician a una determinada zona o grupo. En estos casos, se puede exigir al representante que explique por qué no se satisfacen los deseos locales, o se le puede premiar por su tenacidad y por conseguir atender esos deseos. Aunque en algunas ocasiones funcione, la teoría raramente se confirma en temas importantes. Los ejemplos son tan infrecuentes que cualquier observador político hábil podría enumerarlos uno a uno. La razón de esta falta de responsabilidad personal ante el electorado es evidente: éste está compuesto de grupos más bien amorfos. La mayor parte de sus ideas y creencias políticas quedan en suspenso entre unas elecciones y otras. Incluso en momentos de excitación política, provocada de forma artificial, sus opiniones se mueven colectivamente por la corriente del grupo, y no por el juicio personal independiente. En general, lo que decide la suerte de una persona que se presenta a las

elecciones no es ni su excelencia política ni sus defectos políticos. La corriente avanza a favor o en contra del partido en el poder, y el candidato individual se hunde o flota según el sentido de la corriente. A veces existe un consenso general de opinión, una tendencia definida a favor de la "legislación progresista", o un deseo de "vuelta a la normalidad". Pero incluso entonces sólo unos pocos candidatos excepcionales logran llegar al electorado sobre la base de una responsabilidad personal. El "maremoto" anega a unos; la "victoria arrolladora" lleva a otros al poder. Otras veces, lo que decide son el hábito, los fondos del partido, la habilidad de quienes organizan la maquinaria, la imagen del candidato con su pronunciada mandíbula, su esposa y sus hijos encantadores, y una multitud de otras circunstancias irrelevantes.

No lanzamos todos estos comentarios dispersos porque creamos que encierran ninguna verdad nueva. Son asuntos familiares; lugares comunes de la escena política. Cualquier observador atento a ésta los podría ampliar indefinidamente. Lo significativo es que la familiaridad ha alimentado la indiferencia, cuando no el desdén. La indiferencia es la prueba evidente de la actual apatía, y la apatía es testimonio del hecho de que el público está tan confuso que no logra encontrarse. Las observaciones propuestas, pues, no pretenden llegar a una conclusión. Más bien se ofrecen con la intención de esbozar un problema: ¿qué es el público? Si existe un público, ¿qué obstáculos se interponen en el camino de su propio reconocimiento y su propia articulación? ¿Es el público un mito? ¿O solamente surge en momentos de destacada transición social, cuando se plantean alternativas cruciales, tales como decidirse a conservar las instituciones establecidas o, por el contrario, apoyar tendencias nuevas? ¿Nace como reacción contra un gobierno dinástico al que se ha llegado a considerar despóticamente opresor? ¿O en los momentos de traspaso del poder social de las clases agrícolas a las industriales?

¿No es justamente el problema de esta época el de conseguir que los expertos gestionen las cuestiones administrativas, o sea, el de elaborar planes políticos? Podría decirse que la actual confusión y apatía se deben al hecho de que la auténtica energía de la sociedad en lo relativo a asuntos no políticos la dirigen, especialistas formados que gestionan las cosas, mientras que la política trata de abordar una situación nueva mediante mecanismos e ideas realmente formados en el pasado. No existe público alguno al que le concierna hallar maestros profesionales, médicos competentes o administradores de empresas. Nada que se llame público interviene para instruir a los médicos en el arte de curar, ni a los comerciantes en el arte de la venta. La conducta de estas profesiones y de otras características de nuestro tiempo la deciden la ciencia y la pseudociencia. Se podría decir que hoy los grandes asuntos gubernamentales también se han convertido en unos asuntos técnicamente complicados que los expertos deben dirigir de forma adecuada. Podría decirse, sin miedo a equivocarnos, que el principal obstáculo que impide concienciar a la gente de la importancia de los expertos y su gestión administrativa reside en la creen-

cia infundada de que ya existe un público implicado en el desarrollo y aplicación de las políticas sociales generales. Es posible que la apatía del electorado se deba a la artificialidad irrelevante de las cuestiones con las que se intenta provocar una excitación ficticia. Tal vez esta artificialidad, a su vez, se deba principalmente a la persistencia de unas creencias y una maquinaria política de una época en que la ciencia y la tecnología no habían madurado lo suficiente como para desarrollar técnicas definidas con las que abordar situaciones sociales específicas y satisfacer necesidades sociales concretas. El intento de establecer por ley que las leyendas del primitivo pueblo hebreo sobre el origen del hombre tienen mayor autoridad que el resultado de la investigación científica, es un ejemplo típico de lo que acaba sucediendo cuando la doctrina aceptada es la de que el último juez y árbitro de todas las cuestiones es un público organizado con fines políticos, y no unos expertos que se guían por la investigación especializada.

Se puede decir que las cuestiones que más preocupan hoy son las referentes a la sanidad, la salud pública, la vivienda adecuada y saludable, el transporte, la planificación de las ciudades, la regulación y distribución de los inmigrantes, la selección y gestión del personal, los métodos adecuados para la instrucción y formación de unos maestros competentes, el ajuste científico de los impuestos, la gestión económica eficiente, etc. Todas estas cosas son asuntos técnicos, igual que lo es la construcción de un motor eficaz para la tracción o la locomoción. En ambos casos, se deben afrontar mediante la investigación de los hechos; y como la investigación sólo la pueden realizar los especialistas, sus resultados sólo pueden ser utilizados por los técnicos formados en la materia: En resumen ¿Qué tienen que ver con todo esto los recuentos electorales, la decisión de la mayoría y todo el aparato del gobierno tradicional? Desde luego, si aceptamos esta visión de los hechos, el público y su organización con fines políticos ya no es que sea un fantasma, sino un fantasma que deambula y habla, que oscurece, confunde y extravía la acción gubernamental de una forma desastrosa.

Personalmente, sin embargo, estoy lejos de pensar que tales consideraciones, por pertinentes que resulten para las actividades administrativas, abarquen todo el campo político. Ignoran todas aquellas fuerzas que se deben componer y resolver antes de que pueda entrar en juego la acción técnica y especializada. Con todo, ayudan a dar solidez y sentido a una cuestión fundamental: ¿Qué es, después de todo, el público en las condiciones actuales? ¿Cuáles son las razones de su eclipse? ¿Qué le impide encontrarse e identificarse a sí mismo? ¿A través de qué medios su estado latente y amorfo podría organizarse como una acción política efectiva y adecuada a las necesidades y las oportunidades sociales presentes? ¿Qué le ha ocurrido al Público en el siglo y medio que ha transcurrido desde que se impulsó la teoría de la democracia política con tanta seguridad y esperanza?

La exposición anterior ha sacado a la luz ciertas condiciones a partir de las cuales se genera el público. También ha planteado algunas de las cau-

sas que han dado lugar a una "nueva edad de las relaciones humanas". Estos dos argumentos constituyen las premisas que, conectadas entre sí, suministran nuestra respuesta a las preguntas anteriores. Las consecuencias indirectas, extensas, duraderas y graves de la conducta conjunta e interactiva dan origen a un público que tiene un interés común en el control de esas consecuencias. Pero la era mecánica ha extendido, multiplicado, intensificado y complicado tan enormemente el alcance de las consecuencias indirectas, ha creado conexiones y esferas de acción tan inmensas e integradas, sobre una base impersonal más que comunitaria, que el público resultante no puede identificarse ni distinguirse a sí mismo. Pero obviamente, este descubrimiento de sí mismo es una condición previa a cualquier organización efectiva que adopte por su parte. Tal es nuestra tesis sobre el eclipse que ha experimentado la idea y el interés del público. Hay demasiados públicos y demasiados intereses públicos implicados en los recursos existentes como para poder abarcarlos. El problema de un público organizado democráticamente es primario y esencialmente un problema intelectual, en un grado que no tiene paralelo con los asuntos políticos de épocas anteriores.

Nuestro interés en esta época consiste en establecer por qué la era mecánica, al desarrollar la Gran Sociedad, ha invadido y desintegrado parcialmente las pequeñas comunidades de épocas anteriores sin generar una Gran Comunidad. Los hechos son de sobra conocidos; nuestro cometido concreto es señalar su relación con las dificultades con que se topa la organización de un público democrático. Probablemente es la propia familiaridad con los fenómenos lo que oculta su importancia y nos impide ver su conexión con problemas políticos apremiantes.

El alcance de la Gran Guerra suministra un punto de partida tan ineludible como conveniente para la discusión. La trascendencia de aquella guerra no tiene paralelo, pues las condiciones implicadas en ella son completamente nuevas. Los conflictos dinásticos del siglo xvii reciben el mismo nombre: tenemos una sola palabra, "guerra". El hecho de usar la misma palabra nos impide captar una diferencia de peso. Pensamos que todas las guerras son más o menos lo mismo, sólo que la última fue más horrible que ninguna otra. Las colonias se vieron envueltas en ella: las que se autogobernaban se metieron voluntariamente; se obligó a reclutar tropas en las posesiones; se pactaron alianzas con países remotos a pesar de las diferencias de raza y cultura, como en los casos de Gran Bretaña y Japón, Alemania y Turquía. Todos los continentes del globo estaban literalmente implicados. Los efectos indirectos fueron tan amplios como los directos. No sólo se movilizaron y se consolidaron ejércitos, sino también la economía, la industria y la opinión. La neutralidad era un asunto precario. En la historia del mundo ya hubo una época crítica, cuando el Imperio Romano se anexionó las tierras y los pueblos de la cuenca mediterránea. La Guerra Mundial constituye una prueba irrefutable de que lo que ocurrió entonces en una región, hoy ha sucedido en el mundo entero, sólo que en la actualidad no existe una organización política general que integre los diversos países

separados aunque interdependientes. Cualquiera que contemple la escena, aunque sea de modo parcial, detectará en ella signos convincentes de lo que significa la Gran Sociedad: una sociedad que existe, pero que no está integrada.

El hecho es que las consecuencias extensivas, duraderas, complejas y graves de la actividad conjunta de un número comparativamente pequeño de personas afectan a todo el globo. Los símiles de la piedra arrojada al charco, de los bolos en hilera, de la chispa que provoca una gran deflagración, se quedan muy cortos comparados con la realidad. El alcance de la guerra se asemejó, más bien, al movimiento provocado por una catástrofe natural incontrolada. La consolidación de los pueblos en Estados cerrados y supuestamente independientes tiene su contrapartida en el hecho de que sus actos afectan a grupos e individuos del resto de Estados de todo el mundo. Las conexiones y los vínculos que transferían energías activadas en un punto a todas las partes del planeta no eran tangibles ni visibles; no saltaban a la vista como lo hacen los Estados políticamente vinculados. Pero ahí está la guerra para mostrar lo reales que son, y para demostrar que no están ni organizados ni regulados. Este hecho pone de manifiesto que las formas y disposiciones políticas y legales existentes son incapaces de abordar la situación. Porque esta situación es el producto conjunto de la actual constitución del Estado político y de la actuación de fuerzas no políticas que realmente no se ajustan a las formas políticas. No es razonable suponer que las causas de una enfermedad se puedan combinar eficazmente para curar la enfermedad que originan. Lo que se necesita es que las fuerzas no políticas se organicen para transformar las estructuras políticas existentes: que los públicos divididos y desarticulados logren integrarse.

En general, las fuerzas no políticas son expresión de una era tecnológica inyectada en una estructura política heredada del pasado que opera para desviarlas y distorsionar su normal funcionamiento. Las relaciones industriales y comerciales que crearon la situación de la que la guerra es manifestación, son evidentes tanto a pequeña como a gran escala. Se manifestaron no sólo en la lucha por las materias primas, por mercados distantes y en las tambaleantes deudas nacionales, sino en fenómenos locales y de escasa importancia. Los viajeros que se encontraban lejos de casa no podían hacer efectivas sus cartas de crédito, ni siquiera en países que entonces no estaban en guerra. Por un lado se cerraban los mercados de valores, mientras que por el otro, los especuladores amasaban millones. Podría citarse el caso de nuestra propia situación nacional. La difícil situación del agricultor a partir de la guerra ha provocado un verdadero problema político. Se generó una gran demanda de alimentos y otros productos agrícolas; los precios subieron. Además de este estímulo económico, los agricultores fueron objeto de una constante demanda política para que aumentaran las cosechas. El paso siguiente fueron la inflación y una prosperidad temporal. Luego, el final del conflicto armado. Los países empobrecidos no pudieron comprar ni pagar las materias comestibles, ni siquiera al nivel que lo habían hecho antes de la

guerra. Los impuestos subieron desproporcionalmente. Las monedas se devaluaron y la reserva mundial de oro se concentró en nuestro país. El estímulo de la guerra y del despilfarro nacional multiplicó las existencias de las fábricas y los comerciantes. Subieron los salarios y los precios de los utensilios agrícolas. Cuando llegó la deflación se encontró con un mercado limitado, unos mayores costes de producción y unos agricultores cargados de hipotecas contraídas a la ligera durante el periodo de expansión desenfrenada.

No menciono este caso porque sea de una importancia peculiar en comparación con otras consecuencias que se han producido, sobre todo en Europa. Es relativamente insignificante si se compara con ellas y con el surgimiento de los sentimientos nacionalistas que se han producido por doquier a raíz de la guerra en los llamados países atrasados. Pero demuestra la ramificación de las consecuencias de las relaciones económicas complejas e interdependientes, y la poca previsión y regulación que existe. La población agrícola no pudo actuar con conocimiento previo de las consecuencias de las conexiones fundamentales en las que estaba envuelta. Los agricultores pudieron reaccionar ante ellas sólo de forma momentánea e improvisada, pero no fueron capaces de gestionar sus asuntos para adaptarse de manera controlada al curso de los acontecimientos. Acabaron convertidos en sujetos desafortunados a merced de unas operaciones descomunales que apenas conocían y sobre las que no tenían más control que sobre las vicisitudes del clima.

No tiene sentido cuestionar este ejemplo, diciendo que fue fruto de una situación de guerra anormal. Al contrario, la propia guerra fue una manifestación normal del latente y desintegrado estado de la sociedad. La comunidad local cara a cara ha sido invadida por unas fuerzas tan amplias, de tan remotos orígenes, de un alcance tan extenso y de una acción indirecta tan vasta que, desde el punto de vista de los miembros de las unidades sociales locales, resultan completamente ajenas y opacas. Como se ha insistido a menudo, el hombre encuentra dificultades para arreglárselas solo o con sus semejantes, incluso en pequeños vecindarios. Tampoco le va bien con otros individuos cuando éstos actúan a gran distancia en formas imperceptibles para él. Un público potencial es capaz de organizarse sólo cuando se logran percibir las consecuencias indirectas, y cuando es posible proyectar instancias que controlan su acción efectiva. Hoy, muchas consecuencias se sienten más que se perciben; se sufren, pero no se puede decir que se conozcan, porque quienes las experimentan no pueden rastrearlas hasta sus orígenes. Por consiguiente, huelga decir que aún no se han creado instancias sociales que canalicen las corrientes de la acción social y de ese modo las regulen. De ahí que los públicos sean amorfos e inarticulados.

Hubo una época en que un hombre podía abrigar unos pocos principios políticos y aplicarlos con cierta confianza. El ciudadano creía en los derechos de los Estados o en un gobierno federal centralizado; en el libre comercio o en la protección. No se requería mucho esfuerzo mental para imaginar que apuntándose a un partido u otro podría expresar sus ideas de forma que

sus creencias contasen en el gobierno. Para el votante medio de hoy en día, la cuestión de los aranceles es un complicado embrollo de infinitos detalles, de listas de tasas específicas y *ad valorem* sobre innumerables cosas, muchas de las cuales no sabe reconocer por su nombre y sobre las que no se puede formar un juicio. Probablemente no hay un votante entre mil que lea las numerosas páginas en que se enumeran las tasas, y no sería mucho más sabio si lo hiciera. El hombre medio renuncia a hacerlo. Cuando llegan las elecciones, la llamada de algún eslogan desgastado por el tiempo puede estimularle y hacerle creer, momentáneamente, que tiene su propia opinión acerca de un tema importante, pero, a excepción de los fabricantes y los concesionarios que tienen algún interés en juego en éste o aquel programa, esa opinión realmente carece de las cualidades que poseen las creencias sobre materias de interés personal. La industria es demasiado compleja e intrincada.

Es posible también que el votante, por predilección personal o por una creencia heredada, se incline a magnificar el alcance de los gobiernos locales y a arremeter contras los males de la centralización. Sin embargo, está completamente seguro de los males sociales que acarrea el tráfico de bebidas alcohólicas. Piensa que la ley seca de su pueblo, su ciudad, su condado o su Estado no tiene efecto alguno debido a la importación de bebidas desde el exterior, algo que facilitan enormemente los modernos medios de transporte. Así pues, se transforma en abogado de una enmienda nacional que otorgue poder al gobierno central para regular la elaboración y venta de bebidas tóxicas. Esto conlleva la necesaria ampliación de los funcionarios y los poderes federales. De este modo, el Sur, hogar tradicional de la doctrina de la autonomía de los Estados, es el principal defensor de la ley seca nacional y de la Ley Volstead*. Realmente, no sería posible decir cuántos votantes han caído en la cuenta de la relación que existe entre el principio general que profesan y su postura particular respecto a la cuestión de las bebidas alcohólicas: seguramente no muchos. Por otro lado, los eternos hamiltonianos, que

* En 1913 los partidarios de la prohibición, apoyándose en la Liga Anti-Saloon, propusieron en el Congreso la enmienda dieciocho de la Constitución, finalmente aprobada en 1917. En principio no se prohibió ni la tenencia ni el consumo, sino la venta, la distribución y fabricación (excepto aquella que tuviera fines religiosos y sanitarios). En 1919, sin embargo, el Congreso aprobó la Ley Volstead que prohibía la fabricación, venta, transporte, importación, exportación, tenencia y consumo de cualquier bebida con más de un 0,5 de alcohol. La Ley Volstead fue apoyada por sectas protestantes, agricultores del Sur y Medio Oeste, asociaciones de mujeres y votantes del Partido demócrata que desconfiaban de la cultura urbana, asociada muchas veces con los católicos, los judíos y los inmigrantes. La prohibición cayó en desuso conforme avanzaron la depresión y la desconfianza hacia las medidas políticas generalizadas. En 1930 seis Estados ya hacían la vista gorda, igual que desde el inicio ya se había hecho en el de Nueva York. En 1933, el Congreso derogó la enmienda dieciocho y la legislación sobre el alcohol pasó a las administraciones locales. Siete Estados la mantuvieron; Mississippi fue el último que la derogó, en 1966. (Véase Juan J. Hernández Alonso: *Los Estados Unidos de América: historia y cultura*, Colegio de España, Salamanca, 1996.) (N. del R.)

proclaman los peligros de la autonomía local particularista, se oponen a la ley seca. Con ello interpretan una melodía *ad hoc* con la flauta de los jeffersonianos. Sin embargo, mofarse de semejante incoherencia resulta tan irrelevante como fácil. La situación social se ha visto tan transformada por los factores de orden industrial, que los principios generales tradicionales tienen poco significado práctico. Subsisten como manifestaciones emocionales más que como ideas razonadas.

La misma contrariedad se produce respecto a la regulación de los ferrocarriles. Quien se opone a un gobierno federal fuerte piensa, en su condición de agricultor o de exportador, que las tasas son demasiado elevadas; cree además que los ferrocarriles tienen muy poco en cuenta las fronteras de los Estados, que líneas otrora locales forman parte de unos vastos sistemas y que la legislación y la administración de los Estados son ineficaces a ese respecto. Reclama, por tanto, una regulación nacional. El defensor de los poderes del gobierno central, por el contrario, en su condición de inversor en Bolsa y bonos, está convencido de que sus ingresos se verán afectados desfavorablemente por la acción federal, e inmediatamente protesta contra la irritante tendencia a recurrir a la ayuda nacional, una ayuda que, en su opinión, se ha convertido en un tonto paternalismo. Los avances producidos en la industria y el comercio son asuntos tan complicados que es imposible un juicio claro y preciso, común y de aplicación general. Los árboles no dejan ver el bosque, ni éste deja ver los árboles.

Un ejemplo llamativo del cambio del auténtico sentido de las doctrinas —es decir, de las consecuencias de su aplicación— se encuentra en la historia de la doctrina del individualismo, entendida como la defensa de un mínimo de "interferencia" gubernamental en la industria y el comercio. Al principio, fueron los "progresistas" quienes defendieron tal doctrina, o sea, aquellos que protestaban contra el régimen heredado de normas de ley y de administración. Los intereses creados, por el contrario, se pusieron del lado de los viejos privilegios. Sin embargo hoy, una vez establecido el régimen de la propiedad industrial, esa doctrina se ha convertido en el baluarte intelectual del conservador y reaccionario. Es éste el que quiere que se le deje solo, y el que lanza el grito de guerra de libertad para la industria privada, la economía privada, el contrato privado y todos sus beneficios pecuniarios. En Estados Unidos, la palabra "liberal", aplicada a partidos aún se utiliza para designar a los progresistas en cuestiones políticas. En la mayoría de los otros países, el partido "liberal" es el que representa los intereses económicos y comerciales establecidos y el que está en contra de la regulación gubernamental. Donde mejor se refleja lo paradójico del caso es en el cambio del significado práctico del término "liberalismo", a pesar de la continuidad literal de la teoría.

La apatía política, que es un producto natural de las discrepancias entre las prácticas reales y los mecanismos tradicionales, surge de la incapacidad del individuo para identificarse con problemas definidos. Éstos son difíciles de encontrar y localizar dentro de las inmensas complejidades

de la vida actual. Cuando los gritos tradicionales de guerra no se traducen en planes prácticos de acción política acordes con ellos, son inmediatamente descartados como sin sentido. Sólo la costumbre y la tradición, más que la convicción razonada, junto con una vaga fe en el cumplimiento de las propias obligaciones cívicas, llevan a las urnas a un elevado porcentaje del 50 % que aún vota. Y de ellos, como se suele observar, un gran número realmente vota en contra de algo o alguien, y no a favor de algo o alguien, excepto cuando poderosos agentes crean un clima de temor. Los viejos principios no se ajustan a la vida contemporánea tal como se vive, por muy bien que hayan podido expresar los intereses vitales de los tiempos en que aparecieron. Miles de personas experimentan su vacuidad aunque no sepan articular claramente sus sentimientos. La confusión que ha derivado de la magnitud y ramificaciones de las actividades sociales ha hecho que los hombres se sientan escépticos ante la eficacia de la acción política. ¿Quién se basta a sí mismo frente a semejantes asuntos? Los hombres se sienten atrapados en la marea de unas fuerzas demasiado amplias como para comprenderlas o dominarlas. El pensamiento se estanca en un punto muerto y la acción se paraliza. Hasta el especialista encuentra difícil trazar la cadena de la "causa y efecto"; e incluso él mismo actúa sólo después de los hechos, mirando hacia atrás, mientras que en ese ínterin, las actividades sociales han avanzado hasta originar un nuevo estado de cosas.

Consideraciones similares explican la desvalorización de la maquinaria de acción política democrática en contraste con una creciente apreciación de la necesidad de administradores expertos. Por ejemplo, una de las derivaciones de la guerra fueron las inversiones realizadas por el gobierno en Muscle Shoals para la fabricación de nitrógeno, un producto químico de suma importancia para el agricultor y también para los ejércitos en el campo de batalla. La disposición y utilización de la planta se han convertido en objeto de debate político. Las cuestiones que se plantean, cuestiones de ciencia, agricultura, industria y economía, son altamente técnicas. ¿Cuántos votantes poseen la competencia suficiente para juzgar todos los factores que se deben considerar para tomar una decisión? Y, si después de estudiar el tema, fueran competentes, ¿cuántos dispondrían de tiempo para dedicárselo? Es cierto que este asunto no se le plantea directamente al electorado, pero la dificultad técnica del problema se refleja en la confusa parálisis de los legisladores, cuya tarea consiste justamente en abordarlo. Esta oscura situación se complica aún más con la invención de otros métodos más baratos de fabricación de nitratos. Una vez más, el rápido desarrollo de la energía hidroeléctrica y otras potentes formas de energía es una cuestión de interés público. A la larga, pocas cuestiones la superarán en importancia. Aparte de las empresas que tienen un interés directo en ella, y aparte de algunos ingenieros, ¿cuántos ciudadanos poseen los datos o la capacidad para determinar y juzgar todos los factores que supone su implantación? Un ejemplo más: dos cosas que conciernen de forma inmediata al público local son los tranvías y el mercado de productos comestibles. Pero la historia de la políti-

ca municipal demuestra, en la mayoría de los casos, que a todo estallido de enorme interés le sigue un período de indiferencia. Los resultados no pasan desapercibidos para las masas populares. Pero el tamaño, la heterogeneidad y movilidad de las poblaciones urbanas, el inmenso capital requerido, y el carácter técnico de los problemas de ingeniería que se plantean agotan rápidamente la atención del votante medio. Creo que los tres ejemplos son típicos. La ramificación de los temas ante el público es tan amplia e intrincada, las cuestiones técnicas implicadas son tan especializadas, los detalles son tan numerosos y variables, que el público no se puede identificar ni mantenerse como tal durante mucho tiempo. El problema, bien mirado, no es que no haya público, un gran cuerpo de personas que tengan un interés común en las consecuencias de las transacciones sociales. El problema es que hay demasiado público, o sea, un público demasiado difuso y diseminado, y demasiado intrincado en su composición. Si hay excesivos públicos, es porque el número de acciones conjuntas que tienen unas consecuencias indirectas, graves y duraderas es desproporcionado, cada una de ellas se entrecruza con las demás generando su propio grupo de personas particularmente afectadas, y queda poco que pueda cohesionar a estos diferentes públicos en un todo integrado.

Nuestro panorama de los hechos, sin embargo, no quedaría completo si no tomáramos en cuenta a los diversos competidores que poseen un interés político efectivo. Los intereses políticos siempre han tenido fuertes rivales, por supuesto. Las personas siempre han estado absorbidas, en su mayor parte, por el trabajo diario y el juego. El poder del "pan y circo" para desviar la atención de los asuntos públicos es una historia que viene de lejos. Pero, en la actualidad, las condiciones industriales que han extendido, complicado y multiplicado los intereses públicos también han multiplicado y fortalecido unos rivales formidables de esos intereses. En los países donde la vida política se dirigió más exitosamente en el pasado, hubo una clase especialmente distanciada, por así decirlo, que hacía de los asuntos políticos su especial cometido. Aristóteles pensaba que el cuerpo de ciudadanos competentes para ejercer la política sólo podían formarlo quienes dispusieran de tiempo libre, es decir, aquellos que estaban liberados de cualquier otra preocupación, en especial la de ganarse la vida. Hasta tiempos recientes, la vida política confirmaba esta creencia. Quienes tomaban parte activa en la política eran "caballeros", personas que disponían de propiedades y dinero durante bastante tiempo y en cantidad suficiente, de modo que la pretensión de incrementarlos resultaba vulgar e impropia de su condición. Hoy, el impacto de la corriente industrial es tan grande y poderoso que si la persona dispone de tiempo libre normalmente se debe a que es una holgazana. Las personas tienen sus propios negocios que atender y el "negocio" tiene su propio significado preciso y especializado. La política, pues, tiende a convertirse en otro "negocio": o sea, en un asunto particular de los patrones y los gestores de la maquinaria económica.

El incremento del número y variedad de entretenimientos y espectáculos y el hecho de que sean cada vez más baratos representa una poderosa

forma de distraer a la gente de los asuntos políticos. Los miembros de un público latente disponen de muchas formas de divertirse, y de trabajar, demasiadas para poder pensar en organizarse como un público de verdad. El hombre, además de un animal político, también es un animal que consume y que disfruta. Lo decisivo es que el acceso a los medios de diversión se ha convertido en algo fácil y barato como nunca antes lo había sido. Es posible que la actual era de "prosperidad" no sea duradera. Pero el cine, la radio, las publicaciones baratas y el automóvil, con todo lo que representan, han nacido para perdurar. El hecho de que no surgieran con el propósito deliberado de apartar la atención de los asuntos políticos no les resta efectividad en ese sentido. Los elementos políticos de la constitución del ser humano, aquellos que tienen que ver con la ciudadanía, quedan arrinconados a un lado. En la mayoría de los círculos es difícil mantener una conversación sobre un tema político; y si llega a iniciarse, rápidamente se abandonará entre bostezos de aburrimiento. En cambio, cuando se saca a relucir el tema de la técnica y las prestaciones de diversas marcas de automóvil, o de los méritos respectivos de ciertas actrices, el diálogo fluye y se mantiene vivo. Lo que hay que señalar, entonces, es que este acceso abaratado y multiplicado a los bienes de consumo y las diversiones es el producto de la era mecánica, intensificada por la tradición empresarial que convierte la provisión de medios para disfrutar del tiempo en una de las ocupaciones más rentables.

Aunque está implícito en lo dicho, hay una fase del funcionamiento de la era tecnológica, con su dominio sin precedentes de las energías naturales, que requiere expresa atención. Los públicos más antiguos, al ser comunidades locales y muy homogéneas entre sí, también eran, como suele decirse, demasiado estáticos. Cambiaron, por supuesto, pero, salvo por guerras, catástrofes y grandes migraciones, las modificaciones tuvieron lugar de forma gradual. Avanzaban despacio y, en gran parte, pasaban desapercibidas para quienes las experimentaban. Las fuerzas más recientes han creado formas asociativas móviles y fluctuantes. Las habituales lamentaciones ante la desintegración de la vida familiar son buena prueba de ello. El paso de las agrupaciones rurales a las urbanas también es resultado y prueba de esa movilidad. Nada permanece fijo durante mucho tiempo, ni siquiera las asociaciones por las cuales se realizan los negocios y se organiza la industria. La obsesión por el movimiento y la velocidad es síntoma de la incesante inestabilidad de la vida social, y de hecho actúa para intensificar las causas de las que procede. El hierro sustituye a la madera y el ladrillo en la construcción; el hormigón armado modifica al acero, y es posible que algún nuevo invento propicie otra revolución. Muscle Shoals se adquirió para producir nitrógeno, y nuevos métodos ya han vuelto obsoleta la supuesta necesidad de una gran acumulación de energía hidráulica. Cualquier ejemplo es poco comparado con la masa heterogénea de casos entre los que se puede seleccionar. ¿Cómo se puede organizar un público, nos podemos preguntar, cuando literalmente no permanece en un determinado lugar? Sólo los problemas más profundos, o aquellos que logran aparecer como tales, pueden crear un denominador

común entre todas las relaciones cambiantes e inestables. El apego es una función muy diferente del afecto. Los afectos seguirán mientras el corazón lata. Pero el apego exige algo más que causas orgánicas. Las mismas cosas que estimulan e intensifican el afecto pueden debilitar el apego. Porque éste se incubaba en un clima de tranquila estabilidad; y se nutre de las relaciones constantes. La aceleración de la movilidad social le perturba de raíz. Y sin unos apegos duraderos, las asociaciones resultan demasiado cambiantes e inestables como para permitir que un público se localice y se identifique como tal.

La nueva era de las relaciones humanas en que vivimos se distingue por la producción en masa para mercados remotos, por el cable y el teléfono, por el abaratamiento de los sistemas de impresión, por el ferrocarril y por la navegación a vapor. Colón descubrió un nuevo mundo sólo geográficamente. El auténtico nuevo mundo se ha generado en los últimos cien años. El vapor y la electricidad han contribuido a alterar las condiciones en que los hombres se asocian mucho más que cualquiera de los agentes que afectaron a las relaciones humanas en el pasado. Hay quienes achacan al vapor, la electricidad y la maquinaria la culpa de todos nuestros males. Siempre es útil disponer de un demonio, además de un salvador, a los que cargar las responsabilidades de la humanidad. En realidad, el problema surge de las ideas y de la ausencia de ideas en conexión con las cuales operan los factores tecnológicos. Las creencias y los ideales morales e intelectuales cambian más despacio que las condiciones externas. Si los ideales asociados con la vida superior de nuestro pasado cultural se han empañado, el fallo reside principalmente en ellos. Los ideales y los criterios formados sin tener en cuenta los medios con los que se alcanzan y se encarnan son propensos a ser débiles y titubeantes. Dado que los objetivos, los deseos y los fines creados por una era mecánica no conectan con la tradición, hay dos conjuntos de ideales rivales; y gozan de ventaja aquellos que tienen eficaces instrumentos a su disposición. Dado que esos ideales son rivales entre sí y dado que los antiguos conservan su atractivo y su valor sentimental en la literatura y la religión, los más nuevos forzosamente resultan duros y limitados. En realidad, los antiguos símbolos de la vida ideal continúan siendo objeto de pensamiento e imponen lealtad. Las condiciones han cambiado, pero todos los aspectos de la vida, desde la religión y la educación a la propiedad y el comercio, demuestran que en el campo de las ideas y de los ideales no se ha producido nada que se aproxime a una verdadera transformación. Los símbolos controlan el sentimiento y el pensamiento, y la nueva era aún no dispone de unos símbolos que estén en consonancia con sus actividades. Los instrumentos intelectuales para la formación de un público organizado son más inadecuados que sus medios abiertos. Los vínculos que unen a los hombres en la acción son numerosos, fuertes y sutiles. Pero son invisibles e intangibles. Hoy disponemos, como nunca lo hicimos antes, de las herramientas físicas de la comunicación. Pero, los pensamientos y las aspiraciones congruentes con ellas no se comunican y, por tanto, no son comunes. Sin esa comunicación el público seguirá ensombrecido e informe,

perdido en una búsqueda espasmódica de sí mismo, pero abarcando y sosteniendo su sombra en vez de su sustancia. Mientras la Gran Sociedad no se convierta en una Gran Comunidad, el Público seguirá eclipsado. Sólo la comunicación puede crear una gran comunidad. Nuestra Babel no es de lenguas, sino de unos signos y símbolos sin los cuales es imposible la experiencia compartida.

En busca de la gran comunidad

Hemos tenido ocasión de referirnos de pasada a la distinción entre la democracia como una idea de vida social y la democracia política como un sistema de gobierno. Evidentemente ambas están relacionadas. La idea permanece estéril y vacía siempre que no se encarne en las relaciones humanas. Pero en la discusión hay que distinguirlas. La idea de democracia es una idea más amplia y más completa de lo que se pueda ejemplificar en el Estado, aun en el mejor de los casos. Para que se realice, debe afectar a todos los modos de asociación humana, a la familia, a la escuela, a la industria, a la religión. Incluso en lo que se refiere a las medidas políticas, las instituciones gubernamentales no son sino un mecanismo para proporcionar a una idea canales de actuación efectiva. Al menos habrá que admitir que las críticas a la maquinaria política no dejan indiferente al creyente. Porque las críticas, en la medida en que están justificadas —y ningún creyente sincero podría negar que muchas de ellas poseen una sólida base— le incitan a actuar para que la idea encuentre una maquinaria más adecuada por medio de la cual obrar. Sin embargo, en lo que los fieles insisten es en que la idea y sus órganos y estructuras externos no se deben identificar. Nos oponemos a la suposición habitual de los enemigos del gobierno democrático actual según la cual las acusaciones contra éste afectan a las aspiraciones y las ideas sociales y morales que subyacen a las formas políticas. El viejo dicho de que la cura de los males de la democracia es más democracia no vale de nada si significa que los males pueden remediarse con la introducción de más mecanismos del mismo tipo que el que ya existe, o mediante su refinamiento y perfeccionamiento. La frase también puede indicar la necesidad de retornar a la idea misma de democracia, de esclarecer nuestra forma de entenderla y de profundizar en ella, y de traducir nuestra comprensión de su significado en una crítica y transformación de sus manifestaciones políticas.

Limitándonos, de momento, a la democracia política, debemos, en cualquier caso, renovar nuestra protesta contra el supuesto de que la idea ha

producido por sí misma las prácticas gubernamentales que imperan en los estados democráticos: el sufragio universal, los representantes electos, el gobierno de la mayoría, etc. La idea ha influido en el movimiento político concreto, pero no ha sido su causa. La transición desde el gobierno familiar y dinástico, apoyado en las lealtades de la tradición, al gobierno popular fue ante todo resultado de los descubrimientos y los inventos tecnológicos que provocaron un cambio en las costumbres, que hasta entonces habían mantenido unidas a los hombres. No se debió a las doctrinas de los doctrinarios. Las formas a las que estamos habituados en los gobiernos democráticos constituyen el resultado acumulativo de una multitud de acontecimientos, imprevistos respecto a sus efectos políticos y de consecuencias imprevisibles. El sufragio universal, las elecciones frecuentes, el gobierno de la mayoría, el gobierno parlamentario y ministerial no son nada sacrosanto. Todas estas cosas son dispositivos que han evolucionado en la dirección en la que se movía la corriente, cada una de cuyas olas envolvía en el momento de su propio impulso un alejamiento mínimo de las costumbres y leyes anteriores. Los dispositivos servían a un propósito; pero el propósito no consistía en promover la idea democrática, sino más bien en satisfacer unas necesidades existentes que se habían vuelto demasiado intensas como para ser ignoradas. A pesar de todos sus defectos, sirvieron adecuadamente a su propósito.

Volviendo la mirada atrás, con la ayuda que puede dar la experiencia *ex post facto*, hasta al más sabio le sería difícil concebir programas que, dadas las circunstancias, hubieran satisfecho mejor las necesidades. Sin embargo, en esta mirada retrospectiva es posible ver que las formulaciones doctrinales que acompañaron a aquellos dispositivos fueron inadecuadas, parciales y positivamente erróneas. De hecho, por mucho que se presentaran como verdades absolutas de la naturaleza humana o de la moral no eran más que unos gritos de guerra políticos proferidos para lograr producir cierta agitación o para justificar alguna política práctica particular en lucha por obtener su reconocimiento. Las doctrinas atendían una necesidad pragmática local y particular. Pero a menudo su propia adaptación a las circunstancias inmediatas las volvía pragmáticamente inadecuadas para satisfacer necesidades más duraderas y amplias. Subsistían para entorpecer el terreno político, obstruían el progreso, aún más en la medida en que se predicaban y se defendían no como una hipótesis con la que orientar la experimentación social, sino como verdades últimas, como dogmas. No es extraño, por tanto, que necesiten urgentemente algún tipo de versión y sustitución.

No obstante, la corriente se ha mantenido firme en una dirección: hacia las formas democráticas. Hechos como que el gobierno debe existir para servir a su comunidad, y que este objetivo no se puede alcanzar a menos que la propia comunidad participe en la selección de sus gobernantes y en la formulación de sus políticas, constituyen un depósito que, por lo que podemos ver, las doctrinas y las formas, por transitorias que puedan ser, siempre dejan tras de sí. No constituyen la totalidad de la idea democrática, pero la expre-

san en su fase política. La creencia en esta dimensión política no es una fe mística, como la fe en una providencia suprema que se haga cargo de los niños, de los borrachos y de otros incapaces de cuidar de sí mismos. Por el contrario, señala una conclusión bien atestiguada por los hechos históricos. Tenemos todas las razones para pensar que cualesquiera que sean los cambios que se puedan producir en la actual maquinaria democrática, serán un tipo de cambios que harán del interés del público una guía y un criterio superiores de la actividad gubernativa, y que permitirán que el público se forme y manifieste sus propósitos con mayor autoridad. En este sentido, la cura de los males de la democracia sí es más democracia. La principal dificultad, como hemos visto, es la de descubrir los medios por los que un público disperso, móvil y múltiple pueda reconocerse a sí mismo hasta el punto de definir y expresar sus intereses. Este descubrimiento es necesariamente previo a cualquier cambio fundamental de los mecanismos políticos. Nuestra tarea, por consiguiente, no consiste en proponer fórmulas con las que se pudieran mejorar las formas políticas de la democracia. Ya se han dado muchos consejos en este sentido. Decir que la consideración de estos cambios no es hoy un asunto de primera importancia no significa restarles valor. El problema es más profundo; es, en primera instancia, un problema de orden intelectual: la búsqueda de las condiciones en las que la Gran Sociedad se pueda transformar en la Gran Comunidad. Cuando estas condiciones lleguen a existir, adquirirán ellas mismas sus propias formas. Mientras no lleguen, resulta un poco vano pensar qué maquinaria política se ajustará mejor a ellas.

En la búsqueda de las condiciones en que el público latente que hoy existe pueda operar democráticamente, podemos proceder a partir de una consideración de la naturaleza de la idea democrática en su sentido social genérico¹. Desde el punto de vista del individuo, consiste en tener una participación responsable según la capacidad para formar y dirigir las actividades de los grupos a los que se pertenece, y en participar según la necesidad en los valores que los grupos sostienen. Desde el punto de vista de los grupos, exige una liberación de las potencialidades de los miembros de un grupo en armonía con los intereses y los bienes que son comunes. Dado que todo individuo es miembro de muchos grupos, esta especificación no se puede cumplir, a menos que diferentes grupos interactúen de forma flexible y plena en conexión con otros grupos. Un miembro de una banda de ladrones puede expresar sus capacidades de una forma consonante con su pertenencia a ese grupo, y regirse por el interés común de sus miembros. Pero sólo puede hacer eso a costa de reprimir aquellas potencialidades suyas que sólo se podrían llevar a la práctica mediante su pertenencia a otros grupos. La banda de ladrones no puede interactuar flexiblemente con otros grupos; sólo puede actuar aislándose a sí misma. Debe impedir la acción de

¹ La mejor exposición de este ideal que conozco es la de T. V. Smith en *The Democratic Way of Life*.

todos los intereses, excepto aquellos que la circunscriben en su aislamiento. Un buen ciudadano, por el contrario, encuentra su lugar como miembro de un grupo político enriquecedor y enriquecido a través de su participación en la vida familiar, en la industria y en las asociaciones científicas y artísticas. Siempre existe un espacio libre de acción recíproca y, por tanto, es posible alcanzar una plena personalidad integrada, ya que las influencias y las reacciones de los diferentes grupos los refuerzan mutuamente y sus valores tienden a coincidir.

La democracia, contemplada como una idea, no es una alternativa a otros principios de la vida asociada. Es la idea misma de vida comunitaria. Es un ideal en el único sentido inteligible de la palabra: es decir, la tendencia y el movimiento de algo que existe llevado hasta su límite, considerado en su totalidad y perfección. Dado que las cosas no cumplen esta condición sino que en realidad están sometidas a trastornos e interferencias, la democracia en este sentido no es un hecho ni nunca lo será. Pero en ese sentido, tampoco existe ni ha existido nada que sea una comunidad en su completa medida, una comunidad no distorsionada por elementos extraños. Con todo, la idea o el ideal de una comunidad se corresponde con fases reales de la vida asociada cuando se hallan libres de elementos restrictivos y perturbadores, y se considera que han alcanzado el límite de su desarrollo. Dondequiera que exista una actividad conjunta cuyas consecuencias se juzguen buenas por todas las personas particulares que intervienen en ella, y donde la consecución de ese bien produzca un deseo firme y un esfuerzo decidido por conservarlo justamente como lo que es, como un bien compartido por todos, dondequiera que ocurra esto —digo— habrá una comunidad. La clara conciencia de una vida comunitaria, con todas sus implicaciones, constituye la idea de democracia.

Sólo cuando partimos de una comunidad como un hecho, sólo cuando sometemos ese hecho a reflexión para esclarecer y mejorar sus elementos constituyentes, sólo entonces podemos alcanzar una idea de democracia que no sea utópica. Las concepciones y los lemas que tradicionalmente se asocian con la idea de democracia sólo adquieren un significado verídico y rector cuando se interpretan como signos y rasgos de una asociación que cumple las características definitorias de una comunidad. La fraternidad, la libertad y la igualdad, aisladas de la vida comunitaria, son irremediables abstracciones. Su afirmación por separado lleva a un sentimentalismo sensiblero o, si no, a una violencia extravagante y fanática que acaba por destruir sus propios objetivos. La igualdad se convierte entonces en un credo de la identidad mecánica que se contradice con los hechos y es imposible de realizar. El esfuerzo por alcanzarla provoca la división de los lazos vitales que unen a los hombres; y en la medida en que actúa, el resultado es una mediocridad en la que el bien es común solamente en el sentido de ser algo medio y vulgar. La libertad también se entiende entonces como la independencia de las ataduras sociales, y acaba en la disolución y la anarquía. Es tan difícil separar la idea de hermandad de la de comunidad, que o ésta acaba prácticamente ignorada por aquellos que identifican la democracia

con el individualismo o, como mucho, se acaba usando como una etiqueta con valor meramente sentimental. En su justa conexión con la experiencia comunitaria, la fraternidad es otro nombre para referirse a los bienes conscientemente apreciados que se derivan de una asociación en la que todos participan y que da sentido a la conducta de cada uno. La libertad es la firme liberación y el cumplimiento de aquellas potencialidades personales que sólo tienen lugar en una asociación rica y múltiple con los demás: la facultad de ser un yo individualizado que hace una aportación distintiva y que disfruta a su manera de los frutos de la asociación. La igualdad denota la participación sin trabas que cada miembro individual de la comunidad tiene en las consecuencias de la acción asociada. Es equitativa porque se mide únicamente por la necesidad y la capacidad de ser útil, y no por unos factores extraños que privan a uno para que otro pueda tomar y tener. El hijo de una familia es igual que los otros no por alguna cualidad previa y estructural que sea igual en los demás, sino en la medida en que sus necesidades de atención y desarrollo son atendidas sin ser sacrificadas a la fuerza superior, las posesiones y las aptitudes desarrolladas de los demás. La igualdad no significa ese tipo de equivalencia matemática o física en virtud de la cual todo elemento se puede sustituir por otro. Denota una consideración efectiva por todo lo que sea distintivo y único en cada uno, con independencia de las desigualdades físicas y psicológicas. No es una posesión natural, sino el fruto de la comunidad cuando su acción está dirigida por su carácter de comunidad.

La actividad asociada o conjunta es una condición para la creación de una comunidad. Pero la asociación en sí misma es física y orgánica, mientras que la vida comunitaria es moral, es decir ha de sostenerse emocional, intelectual y conscientemente. Los seres humanos se agrupan a través de su conducta de forma tan directa e inconsciente como lo hacen los átomos, las masas estelares y las células; y se dividen y repelen tan directa e irreflexivamente como esas cosas. Lo hacen así en virtud de su propia estructura, igual que el hombre y la mujer se unen, el bebé busca el pecho de la madre, y éste está ahí para satisfacer su necesidad. Lo hacen, también, conforme a unas circunstancias externas, por una presión exterior igual que los átomos se unen o se separan en presencia de una carga eléctrica, o igual que las ovejas se agrupan para resguardarse del frío. La actividad asociada no necesita explicación; así son las cosas. Pero ninguna cantidad de acción colectiva y agregada constituye por sí misma una comunidad. Para seres que observan y piensan, y cuyas ideas son absorbidas por impulsos y se transforman en sentimientos e intereses, el "nosotros" es tan inevitable como el "yo". Pero "el nosotros" y "lo nuestro" sólo existen cuando se perciben las consecuencias de la acción combinada y se convierten en objeto de deseo y de esfuerzo, del mismo modo que "yo" y "mío" aparecen en escena sólo cuando se afirma o se establece conscientemente una participación distintiva en la acción mutua. Las asociaciones humanas pueden ser en algún momento orgánicas en su origen y funcionar de un modo eficaz, pero se desarrollan en sociedades en un sentido humano solamente cuando sus

consecuencias, una vez percibidas, se valoran y se promueven deliberadamente. Aun en el caso de que la "sociedad" fuera un organismo en el grado en que algunos autores han sostenido, no sería por ello una sociedad. Las interacciones, las transacciones, ocurren *de facto*, y los resultados de la interdependencia vienen detrás. Pero participar en las actividades y compartir los resultados son asuntos aditivos. Exigen como prerequisite una *comunicación*.

La actividad conjunta se produce entre los seres humanos; pero cuando no ocurre nada más, pasa a ser otro modo de actividad interconectada tan inevitablemente como ocurre con la interacción del hierro y el oxígeno del agua. Lo que tiene lugar se puede describir en su totalidad en términos de energía o, como decimos en el caso de las interacciones humanas, en términos de fuerza. Sólo cuando existen *signos* o *símbolos* de las actividades y de su resultado, el flujo puede contemplarse desde el exterior, puede aislarse para considerarlo y juzgarlo y, en consecuencia, puede llegar a regularse. Los rayos pueden golpear y partir un árbol o una roca, y los fragmentos resultantes retomar y continuar el proceso de interacción. Pero cuando las fases del proceso son representadas a través de unos signos, se interpone un nuevo medio. Como los símbolos se relacionan mutuamente, las relaciones importantes de un curso de acontecimientos se registran y se conservan como significados. La memoria y la previsión se hacen posibles; el nuevo medio facilita el cálculo, la planificación y un nuevo tipo de acción que interviene en lo que sucede para dirigir su curso en interés de lo que se prevé y se desea.

Los símbolos, a su vez, dependen de la comunicación y la fomentan. Los resultados de la experiencia conjunta se tienen presentes y se transmiten. Los acontecimientos no se pueden pasar de uno a otro, pero los significados pueden compartirse por medio de los signos. Entonces, las necesidades y los impulsos se ven vinculados a significados comunes y, de ese modo, se transforman en deseos y propósitos que, puesto que implican un significado común o mutuamente interpretado, ofrecen nuevos vínculos, y convierten una actividad conjunta en una comunidad de interés y acción. Así se genera lo que, metafóricamente hablando, podría denominarse una voluntad general y una conciencia social: deseo y decisión por parte de los individuos en aras de unas actividades que, mediante los símbolos, son comunicables y compartibles por todos los implicados. Una comunidad, por tanto, constituye un orden de energías que se transmuta en un orden de significados con valor, unos significados que cada uno de los individuos remite mutuamente a todos aquellos otros que toman parte en una acción conjunta. La "fuerza" no se elimina, sino que se transforma en el uso y la dirección de las ideas y los sentimientos hechos posibles gracias a los símbolos.

El proceso de conversión desde la fase física y orgánica de la conducta, asociada hasta una comunidad de acción imbuida y regulada por el interés mutuo en unos significados compartidos —consecuencias que se traducen en ideas y objetos deseados mediante los símbolos—, no se produce de una

vez ni de forma completa. En cualquier momento dado plantea un problema, no marca un objetivo logrado. Nacemos como seres orgánicos asociados con los demás, pero no somos miembros natos de una comunidad. Con la enseñanza, hay que educar a los jóvenes en las tradiciones, las actitudes y los intereses que caracterizan a una comunidad: con la instrucción permanente y con un aprendizaje que guarde conexión con los fenómenos de la asociación pública. Todo lo distintivamente humano se aprende, no es innato, aunque no se podría aprender sin unas estructuras innatas que distinguen al hombre de los animales. Aprender de una forma humana y con un efecto humano no consiste simplemente en adquirir una destreza mediante el perfeccionamiento de unas capacidades originales.

Aprender a ser humano es desarrollar mediante la reciprocidad de la comunicación el sentido real de ser un miembro individualmente distintivo de una comunidad; un miembro que comparte y aprecia las creencias de ésta, sus deseos y métodos, y que contribuye a una mejor conversión de las facultades orgánicas en recursos y valores humanos. En realidad, esta traducción nunca acaba. El viejo Adán, el elemento irregenerado de la naturaleza humana, persiste. Siempre se revela allí donde impera el método de conseguir los resultados a través del uso de la fuerza en vez de a través del método de la comunicación y la ilustración. Se manifiesta de forma más sutil, omnipresente y efectiva cuando el conocimiento y los instrumentos de la destreza, que son el producto de la vida comunitaria, se utilizan al servicio de los deseos y los impulsos que no se han modificado con referencia a un interés compartido. Rousseau anticipó una adecuada respuesta a la doctrina de la economía "natural", según la cual el intercambio comercial daría origen a tal grado de interdependencia que su consecuencia automática sería la armonía. Señaló que esa interdependencia crea justamente una situación que hace posible y provechoso que los más fuertes y aptos exploten a los demás para su propio beneficio, que los mantengan en un estado de sometimiento que permita usarlos como herramientas animadas. El remedio que sugería la vuelta a una condición de independencia basada en el aislamiento, fue propugnado con escasa convicción. Pero la desesperación es una prueba de la urgencia del problema. Su carácter negativo equivalía a renunciar a cualquier esperanza de solución. Como contraste, pone de relieve la naturaleza de la única solución posible: el perfeccionamiento de los medios y las formas de comunicación de los significados, de modo que el interés genuinamente compartido en las consecuencias de las actividades interdependientes pueda dar forma al deseo y al esfuerzo y, con ello, dirigir la acción.

Éste es el significado de la afirmación de que nos enfrentamos a un problema moral que depende de la inteligencia y la educación. En nuestra anterior exposición hemos insistido suficientemente en el papel de los factores tecnológicos e industriales en la creación de la Gran Sociedad. Es posible que lo que he dicho entonces haya podido interpretarse como una aceptación de la versión determinista de una interpretación económica de la historia y de las instituciones. Ignorar y negar los hechos económicos es algo

estúpido y vano. No dejan de actuar porque nos neguemos a señalarlos, ni porque los despreciemos con idealizaciones sentimentales. Como también hemos indicado, generan como resultado unas condiciones de acción manifiestas y externas, y éstas son conocidas con diversos grados de adecuación. Qué sucede realmente como efecto de las fuerzas industriales es algo que depende de la presencia o ausencia de percepción y comunicación de las consecuencias, de la previsión y de su efecto en el deseo y la voluntad. Los agentes económicos producen un resultado cuando se les deja que actúen por sí mismos a un nivel meramente físico, o a un nivel modificado solamente según un conocimiento, una destreza y una técnica acumulados por la comunidad que se transmiten a sus miembros de forma desigual y por azar. Tienen un resultado distinto, sin embargo, en la medida en que el conocimiento de las consecuencias está distribuido de forma equitativa, y la acción está animada por un sentido informado y vivo del interés compartido. La doctrina de la interpretación económica tal como suele formularse ignora la transformación que los significados pueden efectuar; prescinde del nuevo medio que la comunicación puede interponer entre la industria y sus consecuencias finales. Está obsesionada por la ilusión que vició a la "economía natural": una ilusión debida a la incapacidad para observar la diferencia que en la acción establecen la percepción y publicación de sus consecuencias, reales y posibles. Plantea las cosas en términos de antecedentes y no en términos de lo que podría resultar; en términos de orígenes, y no en términos de frutos.

Con esta aparente incursión, hemos vuelto a la cuestión en que culminaba nuestra exposición anterior: ¿bajo qué condiciones sería posible que la Gran Sociedad se aproximara más estrecha y vitalmente al estatus de una Gran Comunidad, y así tomara forma en sociedades y Estados genuinamente democráticos? ¿Bajo qué condiciones podríamos imaginar razonablemente al Público emergiendo de su eclipse?

El estudio deberá ser teórico o hipotético. No pretenderemos, en efecto, determinar cómo puedan darse las condiciones exigidas, ni tampoco profetizar que se vayan a producir. El objetivo del análisis será demostrar que, *a menos* que se cumplan ciertas especificaciones constatadas, la Comunidad no se podrá organizar como un Público democráticamente efectivo. No diremos que las condiciones que se señalen vayan a bastar, sino solamente que al menos son indispensables. En otras palabras, trataremos de elaborar una hipótesis respecto al Estado democrático que se oponga a la doctrina anterior anulada por el desarrollo de los acontecimientos.

Como se recordará, dos de los ingredientes esenciales de esa teoría anterior eran las ideas de que cada individuo está equipado con la inteligencia necesaria para, a través de la acción en interés propio, implicarse en los asuntos políticos; y la de que el sufragio universal, las elecciones frecuentes de funcionarios y el gobierno de la mayoría son suficientes para asegurar la responsabilidad de los gobernantes electos frente a los deseos e intereses del público. Como veremos, la segunda idea está lógicamente vinculada a la primera y se sostiene o cae con ella. En la base del sistema

yace lo que Lippman ha denominado con acierto la idea del individuo "omni-competente": competente para diseñar planes políticos, para juzgar sus resultados; competente para saber, en todas las situaciones que exijan una acción política, qué conviene para su propio bien; y competente para hacer realidad su idea de bien y la voluntad de llevarla a la práctica contra fuerzas opuestas. La historia posterior, sin embargo, ha demostrado que esta suposición implicaba una ilusión. De no haber sido por la engañosa influencia de una falsa psicología, la ilusión se habría podido detectar antes. Pero la filosofía del momento sostenía que las ideas y el conocimiento eran funciones de una mente o una conciencia que se originaban en los individuos por medio de un contacto aislado con los objetos. En realidad, el conocimiento es una función de la asociación y la comunicación; depende de la tradición, de las herramientas y los métodos transmitidos, desarrollados y sancionados socialmente. Las facultades de la observación eficaz, la reflexión y el deseo son hábitos adquiridos bajo la influencia de la cultura y las instituciones de la sociedad, y no unas capacidades inherentes que ya vengan dadas. El hecho de que el hombre actúe conforme a hábitos y emociones apenas racionalizadas, y no a partir de las consideraciones racionales, resulta ahora tan familiar que no resulta fácil percatarse de que fue la otra idea la que realmente se tomó como base de la filosofía económica y política. La parte de verdad que contiene derivaba de la observación de un grupo relativamente pequeño de astutos hombres de negocios que regulaban sus empresas con el cálculo y la contabilidad, y de ciudadanos de unas comunidades locales pequeñas y estables tan íntimamente familiarizados con las personas y los asuntos de su localidad que podían emitir un juicio competente sobre la relevancia que las medidas propuestas tenían para sus propios intereses.

El hábito es el móvil principal de la acción humana, y los hábitos se forman en su mayor parte bajo la influencia de las costumbres de un grupo. La estructura orgánica del hombre implica la formación del hábito, porque, queramos o no, seamos o no conscientes de ello, todo acto produce una modificación de la actitud y del talante que dirigen la conducta futura. La dependencia que la formación de los hábitos tiene de aquellos hábitos propios de un grupo que constituyen sus costumbres e instituciones es una consecuencia natural del estado de indefensión de la infancia. James estableció de forma definitiva las consecuencias sociales del hábito: "El hábito es el gran timón de la sociedad, su fuerza suprema de conservación. Sólo él nos mantiene dentro de los límites de lo ordenado, y salva a los hijos de la fortuna de las sublevaciones de los pobres. Sólo el hábito puede impedir que los senderos de la vida más duros y repulsivos sean abandonados por aquellos que han sido educados para transitarlos. Mantiene a pescadores y marineros en el mar en invierno; retiene al minero en la oscuridad; y ata al agricultor a su cabaña rústica y a sus solitarias tierras durante los meses de nieve; nos protege de la invasión de los nativos del desierto y de las zonas heladas. Nos condena a todos a librar la batalla de la vida siguiendo el dictado de nuestra crianza o de nuestras primeras opciones, y a

sacar el máximo provecho de cualquier pretensión que lo contradiga, porque no hay otro modo para el que estemos preparados y es demasiado tarde para empezar de nuevo. Impide que los diferentes estratos sociales se mezclen”.

La influencia del hábito es decisiva porque toda acción genuinamente humana se ha de aprender, y el mismo corazón, la sangre y los nervios del aprendizaje es creación de conductas habituales. Los hábitos nos ligan a unas formas de acción ordenadas y establecidas porque generan tranquilidad, destreza e interés por cosas a las que nos hemos acostumbrado, porque nos infunden temor a seguir caminos diferentes, y porque nos dejan incapacitados para intentarlo. El hábito no excluye el uso del pensamiento, pero determina los canales en los que éste opera. El pensamiento se oculta en los intersticios de los hábitos. El marinero, el minero, el pescador y el agricultor piensan, pero sus pensamientos se encierran en el marco de las ocupaciones y las relaciones acostumbradas. En nuestros sueños traspasamos los límites del uso y la costumbre, pero el ensueño muy raramente se convierte en fuente de actos que rompan las ataduras; tan raramente que a quienes lo hacen les consideramos genios demoníacos y nos maravillamos ante el espectáculo. El pensar mismo se convierte en algo habitual y sigue unas determinadas líneas; se convierte en una ocupación especializada. Los científicos, los filósofos y los literatos no son hombres y mujeres que hayan roto las ataduras de los hábitos de tal forma que las ideas y emociones puras, no enturbiadas por el uso y la costumbre, hablen directamente a través de ellos. Son personas que, por el contrario, desarrollan un hábito especializado poco frecuente. Por eso la idea de que los hombres se mueven por una consideración inteligente y calculada de su propio bien es pura mitología. Aun en el caso de que el principio del amor por uno mismo impulsara la conducta, seguiría siendo verdad que los *objetos* en que los hombres encuentran manifestado su amor, los objetos que consideran que constituyen sus peculiares intereses, siempre están configurados por unos hábitos que reflejan unas costumbres sociales.

Estos hechos explican por qué los portavoces sociales del nuevo movimiento industrial tuvieron tan escasa previsión de lo que iba a suceder a consecuencia. Estos hechos explican por qué cuanto más cambiaron las cosas, más seguían siendo las mismas; es decir, explican el hecho de que en vez de la revolución radical que se esperaba que resultara de la maquinaria política democrática, lo que realmente tuvo lugar fue una transferencia del poder conferido de una clase a otra. Algunos hombres, fueran o no buenos jueces de su propio y auténtico interés y su bien, fueron jueces competentes de la conducta de los negocios con fines pecuniarios, y de cómo se podía lograr que la nueva maquinaria gubernamental sirviera sus intereses. Hubiera sido necesaria una nueva raza de seres humanos para, según el uso que se hacía de las formas políticas, escapar de la influencia de los hábitos profundamente arraigados, de las viejas instituciones y del estatus social tradicional, con sus correspondientes limitaciones de expectativas, deseos y exigencias. A menos que fuera de una constitución angélica e incorpórea,

semejante raza, simplemente, habría emprendido la tarea en el punto en el que los seres humanos la asumieron cuando trascendieron la condición de antropoides. A pesar de unas revoluciones repentinas y catastróficas, la continuidad esencial de la historia está garantizada doblemente. No sólo el deseo y las creencias personales son funciones del hábito y la costumbre, sino que las condiciones objetivas que proporcionan los recursos y las herramientas de la acción, junto con sus limitaciones, obstrucciones y trampas, son precipitados del pasado, que perpetúan, se quiera o no, su dominio y su poder. La creación de una *tabula rasa* con el fin de permitir la aparición de un nuevo orden es tan imposible como hacer caso omiso tanto de la esperanza de los entusiastas revolucionarios como de la timidez de los amedrentados conservadores.

No obstante, los cambios ocurren y tienen un carácter acumulativo. La observación de estos cambios a la luz de sus consecuencias reconocidas propicia la reflexión, el descubrimiento, la invención y la experimentación. Cuando se alcanza un determinado estado de conocimiento acumulado, de técnicas e instrumentos, el proceso de cambio se acelera tanto que, tal como ocurre hoy, externamente parece ser el rasgo dominante. Pero existe una marcada demora en cualquier cambio correspondiente de ideas y deseos. Los hábitos de opinión son los más resistentes de los hábitos; cuando se han convertido en una segunda naturaleza, y se los supone arrojados fuera de uno mismo, probablemente resurgen con la misma constancia y firmeza que una primera naturaleza. Y cuando se modifican, la alteración se muestra en primer lugar negativamente, en la desintegración de las viejas creencias, para ser sustituidas por unas opiniones flotantes, vagas y adoptadas de forma accidental. Ha habido, por supuesto, un enorme incremento de la cantidad de conocimientos que posee la humanidad, pero este aumento no se corresponde con el producido en la cantidad de errores y medias verdades que han acabado circulando. En asuntos sociales y humanos, sobre todo, el desarrollo de un sentido crítico y unos métodos de juicio exigente no han estado a la par del crecimiento de explicaciones precipitadas y de motivos de obvios malentendidos.

Lo más importante, sin embargo, es que gran parte del conocimiento no es conocimiento en el sentido habitual de la palabra, sino "ciencia". Las comillas no indican una falta de respeto, sino el carácter técnico del material científico. La persona no experta toma como científicas ciertas conclusiones que se ponen en circulación. Pero el investigador científico sabe que constituyen ciencia solamente en conexión con los métodos mediante los cuales se alcanzaron. Incluso cuando son verdaderas, no son ciencia en virtud de que posean corrección en abstracto, sino por razón del aparato utilizado para alcanzarlas. Este aparato es tan altamente especializado que para adquirir la capacidad de usarlo y comprenderlo se requiere mucho más trabajo que para conseguir destreza con cualesquiera otros instrumentos que el hombre posee. La ciencia, en otras palabras, es un lenguaje muy especializado, un lenguaje más difícil de aprender que cualquier otro lenguaje natural. Es un lenguaje artificial, no en el sentido de

ser artificioso, sino en el de ser una obra de arte compleja, una obra destinada a un determinado fin que no se puede adquirir ni comprender de la misma forma en que se adquiere la lengua materna. Es concebible, desde luego, que en algún momento dado se diseñen unos métodos de instrucción que permitan a los no expertos en la materia leer y escuchar el material científico y entenderlo, aun cuando ellos mismos no usen el aparato que es la ciencia. Entonces, ésta podría llegar a convertirse para gran cantidad de personas en aquello que los estudiantes de lengua llaman un vocabulario pasivo, distinto del activo. Pero este momento todavía pertenece al futuro.

Para la mayoría de los hombres, salvo los trabajadores científicos, la ciencia es un misterio en manos de unos iniciados que se han convertido en adeptos seguidores de unas ceremonias rituales de las que la masa profana queda excluida. Afortunados son quienes llegan a apreciar con toda sensibilidad los métodos que dan forma a ese complejo aparato: los métodos de la observación analítica y experimental, de la formulación y la deducción matemáticas, del ensayo y la comprobación constantes y minuciosos. Para la mayoría de las personas, la realidad de estos mecanismos reside únicamente en su materialización en asuntos prácticos, en los artilugios mecánicos y en las técnicas que modifican el ritmo de la vida. Para ellas, la electricidad se *conoce* por los teléfonos, los timbres y las luces que utilizan, por los generadores y alternadores de los automóviles que conducen, por los tranvías en que viajan. La fisiología y la biología que conocen son las que han aprendido al tomar precauciones contra los gérmenes y a través de los médicos a quienes encomiendan su salud. La ciencia de lo que se podría suponer que les es más cercano, la naturaleza humana, fue para ellas un misterio esotérico hasta que se aplicó a la propaganda publicitaria, el comercio y la selección y gestión de personal, y hasta que, mediante la psiquiatría, se extendió a la vida y a la conciencia popular, con su preocupación por "los nervios", los estados enfermos y las formas comunes de desequilibrio que dificultan que las personas se lleven bien con los demás y consigo mismas. Aun hoy, la psicología popular es un cúmulo de jerga, sensiblería y superstición, propio de los mejores días de los hechiceros.

Entretanto, la aplicación tecnológica del complejo aparato que es la ciencia ha revolucionado las condiciones en que discurre la vida asociada. Puede que esto se considere un hecho establecido y reconocido, pero no es un hecho que la gente comprenda realmente como tal. No lo conocen del mismo modo en que conocen la máquina que hacen funcionar, la luz eléctrica o las locomotoras de vapor. No entienden *cómo* se ha producido el cambio ni *cómo* afecta a su conducta. Y al no entender el "cómo", no pueden ni usar ni controlar las manifestaciones de ese cambio. Sufren las consecuencias que les afectan. No las pueden dominar, aunque algunos tienen la fortuna —lo que se suele llamar la buena suerte— de poder explotar alguna fase del proceso en su propio beneficio. Pero ni siquiera el hombre más astuto y de mayor éxito conoce de forma analítica y sistemática —de una forma comparable al conocimiento que ha adquirido sobre asuntos menores

por medio de la presión y de la experiencia— el sistema dentro del que opera. La destreza y la capacidad actúan en un marco que no hemos creado y que no comprendemos. Algunos ocupan posiciones estratégicas que les proporcionan información anticipada sobre las fuerzas que afectan al mercado, los mismos que, con un entrenamiento y unas tendencias innatas favorables, también han adquirido una técnica especial que los capacita para que esa enorme fuerza impersonal mueva las ruedas de su propio molino. Pueden frenar la corriente aquí y dejar que fluya allá. La corriente misma les trasciende tanto como lo hacía el río en cuya orilla algún ingenioso mecánico, utilizando unos conocimientos que le habían sido transmitidos, levantó su aserradero para construir tabloneros con árboles que él no había cultivado. No hay duda de que, dentro de unos límites, quienes tienen éxito en sus asuntos poseen conocimientos y destrezas. Pero este conocimiento va relativamente poco más allá del que posee el operador diestro y competente que maneja una máquina. Basta con utilizar las condiciones que tiene ante sí. La destreza le permite dirigir el flujo de los acontecimientos en un sentido o en otro en su propio entorno. Pero no le proporciona control alguno sobre el propio flujo.

¿Por qué habrían de ser más sabios y eficientes el público y sus funcionarios, aun cuando a estos últimos se les calificara de estadistas? La condición primordial de un público democráticamente organizado es un tipo de conocimiento y de percepción que no existe aún. En su ausencia, sería el colmo del absurdo intentar decir cómo sería si existiera. Pero se pueden señalar algunas condiciones que se han de cumplir si ha de existir. Podemos tomar prestado bastante del espíritu y el método de la ciencia, aunque desconozcamos ésta como aparato especializado. Una condición imprescindible es la libertad de investigación social y de divulgación de sus conclusiones. La idea de que los hombres pueden ser libres de pensamiento, aun cuando no lo sean para la expresión y divulgación de éste, ha sido diligentemente propagada. Esta idea tuvo su origen en una concepción de la mente como algo completo en sí mismo, al margen de la acción y de los objetos. De hecho, semejante conciencia ofrece el espectáculo de una mente privada de su funcionamiento normal porque se ve confundida por las realidades en relación con las cuales únicamente puede ser una verdadera mente, además de ser confinada a un ensueño aislado e impotente.

No puede haber público sin una plena publicidad respecto a todas las consecuencias que le atañen. Todo lo que obstruya y restrinja la publicidad, limita y distorsiona la opinión pública y frena y deforma la reflexión sobre los asuntos sociales. Sin libertad de expresión, ni siquiera se pueden desarrollar los métodos de indagación social. Porque las herramientas sólo pueden evolucionar y perfeccionarse a través de su puesta en práctica; a través de su aplicación a la observación, la exposición y la organización de la materia en cuestión; y esta aplicación no puede tener lugar si no es por medio de una comunicación libre y sistemática. La historia inicial del conocimiento físico, de las concepciones griegas sobre los fenómenos naturales, demuestra cuán ineptas se vuelven las concepciones de las mentes mejor dotadas cuando

esas ideas se elaboran al margen de un estrecho contacto con los sucesos que pretenden determinar y explicar. Las ideas y los métodos reinantes de las ciencias humanas se encuentran hoy en una situación muy similar. También se desarrollan sobre la base de toscas observaciones pasadas, alejadas de un empleo constante para la regulación del material de nuevas observaciones.

La idea de que el pensamiento y su comunicación hoy día son libres simplemente porque se han suprimido las restricciones que antes imperaban es totalmente absurda. Su amplia difusión solamente perpetúa el estado infantil del conocimiento social. Porque dificulta el reconocimiento de nuestra necesidad básica, a saber, la de poseer unas concepciones que se usen como herramientas de la investigación dirigida, unas concepciones que se comprueben, se rectifiquen y se mejoren con su aplicación práctica. Ningún hombre ni mente alguna se emanciparon jamás sólo por el hecho de dejarles solos. La eliminación de las limitaciones formales no es más que una condición negativa; la libertad positiva no es un estado, sino un acto que requiere métodos e instrumentos para controlar las condiciones. La experiencia demuestra que a veces el sentimiento de opresión externa, por ejemplo, la ejercida por la censura, actúa como un reto, estimula la energía social y alienta el coraje. Pero una creencia en la libertad intelectual justamente allí donde no existe sólo contribuye a la complacencia con un estado de práctica esclavitud, con la dejadez, la superficialidad y el recurso a las emociones como sustitutos de las ideas. He ahí los rasgos dominantes de nuestro estado actual respecto al conocimiento social. Por un lado, el pensamiento privado de su curso normal se refugia en un especialismo académico, comparable a su manera con lo que muchos considerarían mero escolasticismo. Por otro lado, el modo de usar las hoy día abundantes fuerzas físicas de la publicidad reduce el significado de ésta a la mera propaganda, al mundo de los anuncios y a una "magnificación" de hechos pasajeros, un "sensacionalismo" que rompe la lógica vital que proporciona la continuidad y nos limita a los impactos e impresiones aisladas que constituyen la esencia de "las sensaciones".

Sería un error identificar meramente con las fuerzas manifiestas que son obstructivas las condiciones que limitan la libre comunicación y circulación de los hechos y las ideas, y que, por consiguiente, detienen y pervierten el pensamiento social o la investigación social. Es verdad que hay que tomar muy en cuenta a quienes tienen capacidad para manipular las relaciones sociales en su propio beneficio. Poseen un instinto asombroso para detectar cualquier tendencia intelectual, por remota que sea, que amenace con cercenar su control. Han desarrollado una extraordinaria facilidad para sacar provecho de la inercia, los prejuicios y de las adhesiones ciegas de las masas mediante el uso de una técnica que impide la libre investigación y expresión. Parecería que nos estamos aproximando a un estado de gobierno de unos promotores de opinión contratados, los agentes publicitarios. Pero el enemigo más peligroso se esconde muy bien en trincheras más ocultas.

Los hábitos emocionales y las tendencias intelectuales que dominan a la masa generan condiciones de las que se benefician exclusivamente los explotadores del sentimiento y de la opinión. Los hombres se han acostumbrado a seguir un método experimental en las cuestiones físicas y técnicas. Pero todavía le tienen temor en relación con las cuestiones humanas. El miedo es mucho más eficaz porque, como todos los temores profundos, está enmascarado y disfrazado por todo tipo de racionalizaciones. Una de sus formas más comunes es una auténtica idealización y una reverencia religiosas hacia las instituciones establecidas; por ejemplo, en nuestro propio caso, hacia la Constitución, el Tribunal Supremo, la propiedad privada, el libre contrato, y cosas por el estilo. Al hablar de ellas, en seguida nos vienen a los labios las palabras "sagrado" y "santidad". Ponen de manifiesto la aureola religiosa que protege a las instituciones. Si "santo" significa aquello a lo que uno no se aproxima ni toca, salvo con unas precauciones ceremoniales y mediante unos funcionarios ungidos, entonces todas esas cosas de la vida política actual también son santas. A medida que los asuntos sobrenaturales se han ido abandonando en una apartada orilla, la realidad de los tabúes religiosos se ha ido concentrando cada vez más en torno a las instituciones seculares, especialmente a aquellas relacionadas con el estado nacionalista². Los psiquiatras han descubierto que una de las causas más habituales del trastorno mental es un miedo oculto del que el sujeto no es consciente, pero que le lleva a apartarse de la realidad y a un rechazo a reflexionar sobre las cosas. Existe una patología social que actúa poderosamente contra la investigación efectiva sobre las instituciones y las condiciones sociales. Se manifiesta de mil formas: en la tendencia a la queja, en el abandono impotente, en un ansia desbordada de distracciones, en la idealización de lo establecido de antiguo, en un optimismo fácil asumido como disimulo, en la glorificación desenfadada de las cosas "tal como son", en la intimidación de todos los disidentes, en fin, todo un conjunto de actitudes que deprimen y desvanecen el pensamiento con mucha mayor eficacia justamente porque operan con una omnipresencia sutil e inconsciente.

El retraso del conocimiento social queda más que señalado por su división en ramas de aprendizaje independientes y aisladas. La antropología, la historia, la sociología, la ética, la economía, la ciencia política, cada una sigue sus propios caminos sin una interacción constante y sistematizada que resulte provechosa. En el campo del conocimiento físico, sin embargo, semejante división sólo existe en apariencia. Existe una continua fecundación transversal entre la astronomía, la física, la química y las ciencias biológicas. Los descubrimientos y los métodos mejorados se registran y se organizan de tal forma que se produce un intercambio y una intercomunicación constantes. El aislamiento mutuo de los sujetos humanos está muy conectado con su

² El carácter religioso del nacionalismo lo ha expuesto de forma convincente Carlton Hayes en *Essays on Nationalism*, en especial en el Capítulo IV.

actitud distante respecto al conocimiento físico. La mente sigue trazando una honda separación entre el mundo en el que vive el hombre y la vida del hombre en este mundo y por este mundo, una brecha que se refleja en la separación del propio hombre en un cuerpo y una mente que, se supone hoy, se pueden conocer y tratar de forma separada. El que durante los tres últimos siglos la energía se concentrara principalmente en la investigación física, empezando por las cosas más alejadas del hombre, por ejemplo, los cuerpos celestes, era algo que cabía esperar. La historia de las ciencias físicas revela un cierto orden en su desarrollo. Hubo que usar las herramientas matemáticas antes de poder construir una nueva astronomía. La física avanzó cuando las ideas elaboradas en relación con el sistema solar se utilizaron para describir acontecimientos producidos en la Tierra. La química siguió de cerca el avance de la física; las ciencias de los seres vivos requerían el material y los métodos de la física y la química para poder avanzar. La psicología humana dejó de ser una opinión especulativa sólo cuando se pudo disponer de las conclusiones de la biología y la fisiología. Todo esto es natural y aparentemente inevitable. Antes de que las investigaciones pudieran converger de forma competente en el propio hombre, fue necesario dominar en cierto grado todo aquello que tenía una relación más alejada e indirecta con los intereses humanos.

No obstante, los pasos del proceso nos han colocado en una difícil situación a quienes vivimos en estos tiempos. Cuando decimos que un tema científico es técnicamente especializado, o que es muy "abstracto", lo que en realidad queremos decir es que no se concibe desde el punto de vista de su relación con la vida humana. Todo conocimiento *meramente* físico es técnico, envuelto en un vocabulario técnico que sólo es comunicable a unos pocos. Incluso el conocimiento físico que realmente afecta a la conducta humana, el conocimiento que realmente modifica lo que hacemos y experimentamos, también es técnico y remoto en la medida en que sus soportes ni se comprendan ni se saben usar. La luz solar, la lluvia, el aire y el suelo siempre han influido de forma visible en la experiencia humana; los átomos y las moléculas y las células y muchas otras cosas de las que se ocupan las ciencias también nos afectan, pero no de forma visible. Dado que entran en la vida y modifican la experiencia de manera imperceptible, y dado que no nos damos cuenta de sus consecuencias, discutir sobre ellas es algo técnico; la comunicación se establece mediante unos símbolos peculiares. Así pues, cabría pensar que un objetivo fundamental y permanente sería el de traducir el conocimiento referido a las condiciones físicas a términos que sean generalmente comprendidos, a signos que denoten las consecuencias humanas de los servicios y los perjuicios resultantes. Porque, en última instancia, todas las consecuencias que tienen lugar en la vida humana dependen de las condiciones físicas; sólo se pueden entender y dominar cuando estas últimas se tienen en cuenta. Cabe pensar, pues, que todo estado de las cosas que tienda a hacer que los seres humanos desconozcan lo que les rodea y no lo puedan comunicar en términos de sus propias actividades y sus sufrimientos sería

deplorado como un desastre; un desastre que se consideraría intolerable, y que sólo se soportaría en la medida en que, por el momento, resultara inevitable.

Pero ocurre todo lo contrario. Materia y mundo material son palabras que en la mente de muchos poseen una connotación de menosprecio. Se consideran enemigas de cuanto posee valor ideal en la vida, y no condiciones de su manifestación y de su existencia continuada. Es a consecuencia de esta división por lo que realmente se convierten en enemigos, pues cualquier cosa que se mantenga permanentemente alejada de los valores humanos deprime el pensamiento y hace que los valores se vuelvan escasos y precarios. Hay incluso quienes consideran que el materialismo y el predominio del comercialismo de la vida moderna son fruto de una devoción indebida a la ciencia física, y no ven que la división entre hombre y naturaleza, establecida artificialmente por una tradición que se originó antes de que se comprendieran las condiciones físicas que son el medio de las actividades humanas, realmente es el factor más inmovilizador. La forma más influyente de divorcio es la separación entre ciencia pura y ciencia aplicada. Como "aplicación" significa una conexión marcada con la experiencia y el bienestar humanos, la alabanza de lo que es "puro" y el desprecio de lo que es "aplicado" tiene como resultado una ciencia demasiado ajena y técnica, sólo comunicable a los especialistas, y una conducción de los asuntos humanos irregular, sesgada e injusta en la distribución de valores. Finalmente, lo que se aplica y se emplea como alternativa al conocimiento en la regulación de la sociedad es la ignorancia, el prejuicio, el interés de clase y la contingencia. La ciencia se convierte en conocimiento en su sentido honorable y categórico *sólo* en la aplicación. En caso contrario, permanece truncada, ciega, distorsionada. Y cuando se aplica, se hace de una forma que explica el sentido desfavorable que tan a menudo se da a la "aplicación" y lo "utilitario", a saber: se la usa con fines pecuniarios y en beneficio de unos pocos.

En la actualidad, la aplicación de la ciencia física se realiza más *para* los intereses humanos que *en* ellos. Es decir, es externa, concebida teniendo en cuenta el interés que sus consecuencias puedan tener para una clase poseedora y adquisitiva. La aplicación *en* la vida, en cambio, significaría que la ciencia fue absorbida y distribuida; que fue el medio instrumental de esa comprensión común y esa completa comunicación que es condición previa de la existencia de un público genuino y efectivo. El empleo de la ciencia para regular la industria y el comercio ha avanzado de forma sistemática. La revolución científica del siglo xvii fue la precursora de la revolución industrial de los siglos xviii y xix. En consecuencia, el hombre ha sufrido el impacto de un control, enormemente ampliado, de las energías físicas sin ninguna capacidad correlativa para controlarse a sí mismo y sus asuntos. Un conocimiento dividido contra sí mismo, una ciencia a cuyo carácter incompleto se añade una separación artificial, ha desempeñado su papel en la generación de la esclavitud de los hombres, las mujeres y los niños en unas fábricas donde se convierten en unas máquinas animadas

que se ocupan de unas máquinas inanimadas. Ese conocimiento dividido también ha perpetuado sórdidos suburbios, unas carreras profesionales ansiosas y frustrantes, una miseria absoluta y una riqueza ostentosa, una explotación brutal de la naturaleza y del hombre en tiempos de paz, y unos gases explosivos y nocivos en tiempos de guerra. El hombre, aun estando en pañales respecto a la comprensión de sí mismo, ha puesto en sus propias manos unas herramientas de incalculable poder. Juega con ellas como un niño, y si hacen bien o mal es en gran medida una cuestión de accidente. El medio instrumental se convierte en amo y actúa de manera fatal, como poseído de una voluntad propia, no porque tenga voluntad, sino porque el hombre no la tiene.

La glorificación de la ciencia "pura" en estas condiciones es una racionalización de una huida; revela la construcción de un refugio donde refugiarse, el abandono de la responsabilidad. La verdadera pureza de conocimiento existe no cuando permanece incontaminado por el contacto con el uso y el servicio. Es enteramente una cuestión moral, una cuestión de honestidad, de imparcialidad y de una generosa amplitud de intenciones en la búsqueda y la comunicación. La adulteración del conocimiento no se debe a su uso, sino a los sesgos y prejuicios dados, a la unilateralidad de perspectiva, a la vanidad, al engreimiento de la posesión y la autoridad, al desdén o el desprecio del interés humano práctico. Contrariamente a lo que se pensaba en otros momentos, la humanidad no es el fin para el cual todas las cosas fueron formadas; más bien es algo leve y débil, tal vez algo episódico en relación al alcance del universo. Pero para el hombre, el hombre es el centro de interés y la medida de todo valor. Magnificar el reino físico a expensas del hombre no es más que una abdicación y una evasión. Hacer de la ciencia física un rival de los intereses humanos ya es lo bastante nocivo, pues constituye una desviación de energía que no nos podemos permitir. Pero los males no acaban ahí. El perjuicio final es que la interpretación que el hombre hace de sus propios asuntos y su capacidad para dirigirlos quedan socavadas de raíz cuando el conocimiento de la naturaleza se desvincula de su función humana.

En todo lo dicho queda implícito que el conocimiento es comunicación además de comprensión. Recuerdo muy bien las palabras de un sujeto, sin educación desde el punto de vista académico, al hablar de ciertas cosas: "A veces serán descubiertos, y no solamente descubiertos, sino conocidos". Puede que para la academia algo se conoce cuando se averigua o se descubre. Mi viejo amigo era consciente, sin embargo, de que algo sólo se conoce plenamente cuando se difunde, se comparte y es accesible socialmente. La información y la comunicación son indispensables para el conocimiento. El conocimiento encerrado en una conciencia privada es un mito, y el conocimiento de los fenómenos sociales depende de manera peculiar de la divulgación, ya que sólo con ella ese conocimiento se puede obtener o verificar. Un hecho de la vida en comunidad que no se difunda hasta ser un dominio común es una contradicción en los términos. La difusión es algo distinto a esparcir ampliamente, aquí y allá. Al sembrar, las semillas no se lanzan al

azar, sino que se distribuyen de forma que enraícen y tengan oportunidad de germinar. La comunicación de los resultados de la investigación social es lo mismo que la formación de la opinión pública. Representa una de las primeras ideas forjadas con el desarrollo de la democracia política, pero también una de las últimas en ser realizadas. Porque la opinión pública es el juicio que se forman y mantienen quienes componen el público, y se refiere a los asuntos públicos. Cada una de esas dos fases impone para su realización unas condiciones difíciles de cumplir.

Las opiniones y creencias concernientes al público requieren una investigación efectiva y organizada. A menos que existan métodos para detectar las energías que intervienen y rastrearlas a través de una intrincada red de interacciones hasta sus consecuencias, lo que se acepte como opinión pública sólo será "opinión" en su sentido peyorativo, y no auténtica opinión pública, por muy extendida que esté. El número de los que comparten el error, confunden el estado de cosas, y participan de la falsa creencia pone de manifiesto el daño que es posible causar. La opinión alcanzada de manera informal y bajo la dirección de aquellos que tienen más de un interés en que la mentira sea creída, solamente puede ser opinión *pública* de nombre. Llamarla así, aceptar ese nombre como una especie de garantía, magnifica su capacidad para llevar la acción al extravío. Cuanto más la compartimos, más dañina es su influencia. La opinión pública, aunque resulte ser correcta, es intermitente cuando no es producto de la aplicación constante de ciertos métodos de investigación y de información. Sólo surge en momentos de crisis. De ahí que su "corrección" solamente se refiera a una emergencia inmediata. Su falta de continuidad la vuelve errónea desde el punto de vista del curso de los acontecimientos. Es como si un médico pudiera ocuparse momentáneamente de una emergencia sanitaria, pero no pudiese adaptar su tratamiento a las condiciones subyacentes que provocaron la enfermedad. En ese caso, podría "curar" la dolencia —es decir, hacer que los alarmantes síntomas presentes remitieran— pero no modificaría sus causas; su tratamiento podría incluso empeorarlas. Sólo la investigación continua, o sea, una investigación interconectada y reiterada, puede proporcionar el material de una opinión duradera sobre los asuntos públicos.

Hay un sentido en el que, incluso en la mejor de las circunstancias, "opinión" y no "conocimiento" es el término más apropiado para usar, a saber: "opinión" en el sentido de buen juicio o estimación apropiada. Porque, en su sentido estricto, el conocimiento sólo se puede referir a lo que *ha ocurrido* y a lo que *se ha hecho*. Lo que *está por hacer* implica una previsión de un futuro aún contingente, y no puede eludir la posibilidad de error en el juicio que toda anticipación de probabilidades supone. Desde luego, puede darse una honesta divergencia en cuanto a las políticas que hay que emprender, incluso cuando los planes surgen del conocimiento de los mismos hechos. Pero la política auténticamente pública no se puede generar a menos que esté informada por el conocimiento, y este conocimiento no existe excepto cuando hay investigación e información sistemática, exhaustiva y bien provista.

Además, la investigación ha de ser lo más contemporánea posible; de lo contrario, no tiene más que un interés de anticuario. El conocimiento de la historia es una necesidad evidente para preservar el carácter continuo del conocimiento. Pero la historia que no se pone en conexión con el escenario actual de los acontecimientos deja brechas, y solamente ejerce una influencia sobre la formación de juicios respecto del interés público mediante conjeturas sobre los acontecimientos que sobrevienen. Es obvio que aquí hay una limitación de las ciencias sociales existentes. Su material llega demasiado tarde, con excesivo retraso respecto a lo acontecido, como para entrar de manera efectiva en la formación de la opinión pública sobre el interés público inmediato y lo que debe hacerse en relación con él.

Una mirada a la situación muestra que los medios físicos y externos de recogida de información respecto a lo que ocurre en el mundo han superado con creces la fase intelectual de la indagación y la organización de sus resultados. El telégrafo, el teléfono y ahora la radio, el correo barato y eficaz, la imprenta, capaz de reproducir el material de forma rápida y a bajo coste, han experimentado un desarrollo considerable. Pero cuando preguntamos qué clase de material se registra y cómo se organiza, cuando examinamos la forma intelectual en que se presenta el material, la cosa es muy diferente. "Noticia" significa algo que acaba de ocurrir, algo nuevo precisamente porque se aparta de lo viejo y regular. Pero su *significado* depende de la relación con su dimensión social, con su importancia, con cuáles sean sus consecuencias sociales. Esa importancia no se puede determinar a menos que la noticia se sitúe en relación con lo antiguo, con lo que ha ocurrido y ha sido integrado en el curso de los acontecimientos. Sin coordinación y sin un carácter consecutivo, los acontecimientos no son tales, sino simples sucedidos, hechos abruptos; un acontecimiento implica que a partir de él ocurre algo. De ahí que, aun en el caso de que reduzcamos la influencia de los intereses privados en el fomento de la censura, el secreto y la manipulación, tenemos aquí una explicación de la trivialidad y el carácter "sensacional" de gran parte de lo que pasa como noticia. El catastrofismo, el sensacionalismo, especialmente crímenes, accidentes, disputas familiares, choques y conflictos personales, son las formas más obvias de ruptura de la continuidad; suministran, sin duda, el elemento de impacto emocional más próximo al mundo de la sensación; son la *noticia* por excelencia, aunque únicamente la fecha del periódico nos pueda informar de si ocurrieron el año pasado o éste; aunque estén tan completamente aisladas de sus conexiones.

Estamos tan acostumbrados a este método de recogida, registro y presentación de los cambios sociales, que podría sonar ridículo afirmar que una auténtica ciencia social manifestaría su realidad en la prensa diaria, mientras que los libros y los artículos eruditos proporcionarían y perfeccionarían las herramientas para la investigación. Pero la única investigación que puede generar conocimiento como condición previa de los juicios públicos ha de ser contemporánea y cotidiana. Incluso si las ciencias sociales como aparato de investigación especializado estén más avanzadas de lo que están, serán comparativamente impotentes en la función de dirigir la opinión sobre asun-

tos que interesen al público, mientras se mantengan alejadas de una aplicación a la construcción diaria e incesante interpretación de "la noticia". Por otro lado, las herramientas de investigación social serán burdas mientras se forjen en lugares y en condiciones ajenos a los sucesos contemporáneos.

Lo que se ha dicho sobre la formación de ideas y juicios referentes al público también se aplica a la distribución del conocimiento que lo convierte en una propiedad efectiva de los miembros del público. Cualquier separación entre los dos lados del problema es artificial. Sin embargo, hablar de la propaganda y el propagandismo exigiría por sí mismo todo un volumen, que sólo podría escribir alguien más experto que el que esto escribe. En consecuencia, sólo mencionaremos la propaganda para observar que la actual situación no tiene precedente en la historia. Las formas políticas de democracia y los hábitos cuasi democráticos de pensamiento sobre cuestiones sociales han suscitado un cierto grado de debate y al menos la simulación de consulta general a la hora de tomar decisiones políticas. El gobierno representativo debe por lo menos parecer fundado en los intereses públicos tal como se le revelan a la creencia pública. Han pasado ya los días en que se podía gobernar sin ni siquiera fingir que se conocen los deseos de los gobernados. En teoría, hay que contar con su asentimiento. En las formas más antiguas, no había necesidad de enmarañar las fuentes de opinión sobre asuntos políticos. De ellas no fluía corriente alguna de energía. Hoy, a pesar de todos los factores en contra, los juicios sobre asuntos políticos formados popularmente son tan importantes que todos los métodos que influyen en su formación se han visto enormemente revalorizados.

La vía más fácil para alcanzar un control de la dirección política es el control de la opinión. Mientras los intereses del beneficio pecuniario sean poderosos, y mientras el público no se localice e identifique a sí mismo, quienes poseen ese interés tendrán motivos irresistibles para tratar de forzar todos los resortes de la acción política en todo aquello que los afecte. Del mismo modo que en la dirección de la industria y el comercio normalmente el "negocio" oscurece, desvía y desborda al factor tecnológico, así también ocurre en la gestión particular de la publicidad. La recogida y venta de material que tenga importancia pública forma parte del actual sistema pecuniario. Igual que una industria dirigida por ingenieros sobre una base tecnológica real sería muy diferente de lo que es actualmente, la construcción e información de noticias también sería algo muy diferente si se dejara que actuaran libremente los auténticos intereses de los reporteros.

Un aspecto de esta cuestión concierne particularmente a la divulgación. Se dice a menudo, y con gran apariencia de verdad, que la liberación y el perfeccionamiento de la investigación no tendrían ningún efecto especial. Porque, se argumenta, a la masa del público lector no le interesa ni conocer ni asimilar los resultados de una investigación precisa. A menos que se lean, esos resultados no pueden afectar seriamente al pensamiento y la acción del público; permanecen en los solitarios estantes de las bibliotecas, y sólo algunos intelectuales los estudian y comprenden. Sin embargo, si se toma en serio el inmenso potencial del arte, semejante objeción pierde fuerza. Una

presentación técnica y culta sólo atraería a los técnicamente eruditos; no sería noticia para las masas. La divulgación tiene una importancia fundamental y, desde luego, es una cuestión de arte. Sin duda, un periódico que no fuera más que la edición diaria de una revista trimestral de sociología o de ciencia política tendría una circulación limitada y su influencia sería escasa. No obstante, aun así, la mera existencia y accesibilidad de ese material tendría cierto efecto regulador. Pero podemos aspirar a mucho más. El material tendría una relevancia humana tan enorme y amplia que su sola existencia sería una irresistible invitación a su presentación que tendría un atractivo popular directo. En otras palabras, la liberación del artista en la presentación literaria es una condición previa de la deseable creación de una opinión adecuada sobre los asuntos públicos tan importante como la liberación de la indagación social. La vida consciente de la opinión y el juicio de los hombres a menudo se desenvuelve en un plano superficial y trivial. Pero sus vidas siempre alcanzan un nivel más profundo. La función del arte siempre ha consistido en romper la rigidez de la conciencia convencional y rutinaria. Las cosas comunes, una flor, un rayo de luna, el canto del pájaro, y no cosas raras y remotas, son los medios con los que los niveles más profundos de la vida se activan y brotan en forma de deseos y pensamientos. Este proceso es arte. La poesía, el teatro, la novela son pruebas de que el problema de la presentación no es irresoluble. Los artistas siempre han sido los auténticos proveedores de noticias, porque lo que es nuevo no es el suceso externo en sí mismo, sino el hecho de que a través de él se avive la emoción, la percepción y el entendimiento.

No hemos hecho más que tocar levemente y de pasada las condiciones que se deben cumplir para que la Gran Sociedad se convierta en una Gran Comunidad; una sociedad en la que las consecuencias en expansión constante y complejamente ramificadas de las actividades asociadas se conozcan en el pleno sentido de esta palabra, de manera tal que surja un Público organizado y articulado. El tipo más elevado y difícil de investigación junto con un arte de la comunicación que sea ingenioso, sutil, vivo y perceptivo deberán tomar posesión de la maquinaria física de transmisión y circulación e insuflarle vida. Así, cuando la era mecánica haya perfeccionado su maquinaria, ésta será un medio de vida y no su amo despótico. La democracia alcanzará su pleno sentido, pues democracia es una palabra que denota una vida de comunión libre y enriquecedora. Tiene por profeta a Walt Whitman. Se consumará cuando la libre investigación social quede indisolublemente unida al arte de una comunicación plena e intensa.

El problema del método

Quizá a la mayoría, y probablemente a muchos, las conclusiones que he establecido como condiciones de que depende la salida del Público de su eclipse les parecerán casi una negación de la posibilidad de realizar la idea de un público democrático. Por si de algo sirve, se podrían señalar todos los enormes obstáculos a que se enfrentó el surgimiento de una ciencia de las cosas físicas unos pocos siglos atrás, como prueba de que ni hay que desesperar completamente, ni la fe ha de ser totalmente ciega. Aquí no nos concierne la profecía, sino el análisis. Para lo que ahora nos proponemos es suficiente con que se haya aclarado el problema, es suficiente que hayamos visto que el mayor problema del Público es el descubrimiento y la identificación de sí mismo, y hayamos logrado comprender las condiciones de las que depende la resolución del problema, por muy a tientas que lo hayamos hecho. Para concluir señalaremos algunas implicaciones y algunos corolarios referentes al método, referentes no tanto al método de resolución, sino, una vez más, a los antecedentes intelectuales de ese método.

El preámbulo de un debate verdaderamente productivo sobre los asuntos sociales consiste en que se superen ciertos obstáculos, unos obstáculos que residen en nuestras actuales concepciones del método de la investigación social. Uno de los impedimentos en el camino es la idea aparentemente arraigada de que el primer y último problema que debe resolverse es el de la relación entre lo individual y lo social: o que la cuestión principal es determinar los méritos relativos del individualismo y de lo colectivo, o de algún tipo de ajuste o solución entre ambos. En realidad, ambas ideas, individual y social, son irremediabilmente ambiguas, y su ambigüedad no desaparecerá mientras pensemos en términos de una antítesis.

En su sentido aproximado, individual es todo aquello que se mueve y actúa como algo unitario. Para el sentido común, el rasgo característico de esta individualidad es una determinada separación espacial. Algo es uno cuando

se yergue, yace o se mueve como una unidad independientemente de las otras cosas, sea una piedra, un árbol, una molécula o una gota de agua, o un ser humano. Pero incluso el más vulgar sentido común en seguida introduce determinados matices. El árbol se yergue sólo cuando está enraizado en el suelo; vive o muere en función de su conexión con la luz del Sol, el aire y el agua. En ese caso, el árbol también es un conjunto de partes que interactúan; ¿constituye el árbol un todo singular en mayor medida que sus células? Una piedra se mueve, aparentemente sola. Pero la mueve otra cosa y la trayectoria que sigue depende no sólo del impulso inicial, sino del viento y la gravedad. La golpea el martillo, y lo que antes fue una piedra se convierte en un montón de partículas polvorientas. El químico manipula un grano de polvo, e inmediatamente éste desaparece en un conjunto de moléculas, átomos y electrones. ¿Y luego? ¿Hemos alcanzado ahora un individuo solo, aunque no solitario? ¿O, quizá, el electrón, para actuar de modo singular y unitario, depende de sus conexiones, igual que lo hacía la piedra con que empezamos? ¿Es su acción también una función de algún contexto más integrador e interactivo?

Desde otro punto de vista, debemos matizar algo más nuestra noción aproximada del individuo como aquello que actúa y se mueve como algo unitario. Tenemos que considerar no sólo sus conexiones y vínculos, sino las consecuencias respecto a las que actúa y se mueve. Nos sentimos empujados a decir que, para ciertos propósitos, para ciertos resultados, el árbol es algo individual; para otros, la célula; y aun para otros, el bosque o el paisaje. El libro, la hoja, el pliego, el párrafo, una letra del impresor: ¿qué es lo individual? ¿Lo que da unidad individual al libro son las tapas o el pensamiento que contiene? ¿O todas estas cosas definen al individuo de acuerdo con las consecuencias que son relevantes en una determinada situación? A menos que nos remitamos al típico recurso del sentido común, y descartemos *todas* las preguntas como objeciones inútiles, parece como si no pudiéramos determinar a un individuo sin referirnos a las diferencias establecidas y a las conexiones antecedentes y correlativas. De ser así, un algo individual, fuere lo que fuere, no es simplemente la cosa espacialmente aislada que nuestra imaginación tiende a creer que es.

Este tipo de exposición no se desarrolla a un nivel ni particularmente elevado ni especialmente profundo. Pero al menos nos puede alertar sobre cualquier definición de individuo que opere en términos de separación. A lo que aquí apuntamos es a un modo *distintivo* de comportarse en conjunción y *conexión* con otros modos distintivos de actuar, y no a uno encerrado en sí mismo, independiente de todo lo demás. Todo ser humano es, en un sentido, una asociación, consistente en una multitud de células, cada una con su propia vida. Y del mismo modo que la actividad de cada célula está condicionada y dirigida por aquellas otras con las que interactúa, así el ser humano, al que tomamos como individuo *por excelencia*, está movido y regulado por sus asociaciones con los demás; lo que hace, las consecuencias de su conducta, aquello en que consiste su experiencia, todo eso ni siquiera se puede describir, y menos aún explicar, de forma aislada.

Ahora bien, aunque como ya hemos señalado, la conducta asociada es una ley universal, el hecho de la asociación no constituye por sí mismo una sociedad. Ésta, como también hemos visto, exige una plena percepción de las consecuencias de la actividad conjunta y de la participación distintiva de cada elemento en su producción. Tal percepción crea un interés común; es decir algo que concierne a todos en la acción conjunta y en la contribución a ella de cada uno de sus miembros. Sólo entonces existe algo realmente social y no simplemente asociativo. Pero es absurdo suponer que una sociedad suprime los rasgos de sus propios constituyentes para poder distinguirse en contraste con ellos. Realmente, sólo puede contraponerse a los rasgos que esos constituyentes y sus semejantes presenten en alguna *otra* combinación. Una molécula de oxígeno en el agua puede actuar en determinados sentidos de forma distinta a como lo haría dentro de alguna otra unión química. Pero *como* constituyente del agua, actúa como lo hace el agua mientras el agua sea agua. La única distinción inteligible que se puede establecer es entre las conductas del oxígeno en *sus* diferentes relaciones, y entre las del agua en *sus* relaciones con diversas condiciones, no entre la del agua y el oxígeno que se une al hidrógeno en el agua.

Cuando un hombre soltero se une en matrimonio, es diferente en esa conexión a lo que era como soltero o a lo que es en alguna otra unión, por ejemplo, como miembro de un club. Tiene nuevos poderes e inmunidades, nuevas responsabilidades. Puede contrastarse *consigo mismo* cuando actúa en otras conexiones. Se le puede comparar y contrastar con su esposa a través de sus papeles distintivos dentro de ese tipo de unión. Pero *como* miembro de esa unión no se le puede considerar como antitético a la unión a la que pertenece. *Como* miembro de la unión, sus rasgos y sus actos son evidentemente aquellos que posee en virtud de ésta, mientras que los de la asociación integrada son los que son en virtud del estatus del individuo en la unión. La única razón por la que no vemos esto, o nos puede parecer extraño, es porque pasamos demasiado rápidamente del individuo en una conexión al individuo en alguna otra conexión, o sea, al individuo no como marido sino como empresario, investigador científico, miembro de una iglesia o ciudadano, en cuyas conexiones sus actos y las consecuencias de éstos son obviamente diferentes de las debidas a su unión matrimonial.

Un buen ejemplo de este hecho y de la actual confusión respecto a su interpretación es el caso de las asociaciones conocidas como sociedades anónimas de responsabilidad limitada. Una sociedad así es un modo de acción colectivo integrado, con unos poderes, unos derechos, unas obligaciones y unas inmunidades distintas de las que sus miembros singulares tienen *en sus otras conexiones*. Sus diferentes componentes también tienen diversos estatus: por ejemplo, los accionistas mayoritarios respecto a los gestores y directores de determinados asuntos. Si no tenemos muy en cuenta estos hechos, es fácil, como suele suceder, crear un problema artificial. Dado que la compañía puede hacer cosas que sus miembros individuales, *en sus muchas relaciones ajenas a sus conexiones en la compañía*, no pueden hacer, se plantea el problema de la relación de la unión colectiva corporativa

con la de los individuos *como tales*. Se olvida que, como miembros de la empresa, los individuos mismos son diferentes, poseen unas características, unos derechos y unas obligaciones distintos de los que tendrían si no fueran sus miembros, y diferentes de aquellos que poseen a través de otras formas de conducta conjunta. Pero lo que los individuos puedan hacer legítimamente *como* miembros de la compañía en sus respectivos papeles corporativos, lo hace la corporación, y viceversa. Una unidad colectiva se puede tomar o distributivamente o colectivamente, pero cuando se toma colectivamente es la unión de sus constituyentes distributivos, y cuando se toma distributivamente, es una distribución de la colectividad y en el seno de la colectividad. No tiene sentido establecer una antítesis entre la dimensión distributiva y la colectiva. No se puede oponer a un individuo a la asociación de la que es parte integral, ni se puede contraponer la asociación a sus miembros integrados.

Pero los grupos se pueden contraponer entre sí, y los individuos se pueden contraponer entre ellos; y un individuo como miembro de diferentes grupos puede estar dividido dentro de sí mismo, y tener, auténticamente, distintos "yoes" en conflicto, o ser un individuo relativamente desintegrado. Un hombre puede ser una cosa como miembro de una iglesia y otra como miembro de la comunidad empresarial. La diferencia se puede establecer en compartimentos estancos, o se puede convertir en una división que genere un conflicto interno. En estos hechos está la base de la antítesis habitual que se plantea entre sociedad e individuo. La "sociedad" se convierte en una abstracción irreal y lo mismo ocurre con "el individuo". Dado que *un* individuo se puede disociar de este, ese o aquel otro agrupamiento, puesto que no necesita estar casado, ni ser miembro de una iglesia, ni votante, ni pertenecer a un club ni a una organización científica, surge en la mente la imagen de una especie de individuo residual que no es miembro de ninguna asociación. Desde esta premisa, y solamente desde ella, puede plantearse la cuestión irreal de cómo los individuos llegan a unirse en sociedades y grupos: *el* individuo y *lo* social se oponen mutuamente, y en consecuencia surge el problema de "reconciliarlos", cuando en realidad, el auténtico problema es el de ajustar entre sí a los grupos y los individuos.

Como ya hemos visto en relación con otros asuntos, este falso problema se vuelve especialmente agudo en momentos de rápido cambio social, por ejemplo, cuando una agrupación industrial de nueva formación, con sus necesidades y sus energías específicas, se halla en conflicto con las viejas instituciones políticas establecidas y sus exigencias. En tal caso es probable que se olvide que el auténtico problema es el de reconstruir los sistemas y las formas con que los hombres se unen en una actividad asociada. La escena se muestra como la lucha del individuo como tal para liberarse de la sociedad como tal, y para exigir sus derechos autoposeídos y autosuficientes, inherentes o "naturales". Ahora que el nuevo modo de asociación económica se ha fortalecido y ejerce un poder desmesurado y opresor sobre otras agrupaciones, persiste la antigua falacia. Se entiende ahora que el problema es el de poner a los individuos como tales bajo el control de la sociedad como colectividad. Se ha de seguir planteando aún como un problema de reajuste de las relaciones

sociales; o, desde el lado distributivo, como el problema de asegurar una liberación más estable de los poderes de todos los miembros individuales de todas las agrupaciones.

De este modo, nuestra incursión nos ha devuelto al tema del método, en cuyo interés la iniciamos. Una razón de la relativa esterilidad del debate sobre los asuntos sociales es que se ha invertido demasiada energía intelectual en el supuesto problema de las relaciones entre individualismo o colectivismo en general, y porque esa imagen de antítesis infecta a muchas cuestiones específicas. De ahí que el pensamiento se desvíe de las únicas preguntas útiles, las que se refieren a la investigación de cuestiones fácticas, y se convierta en una mera exposición de conceptos. El "problema" de la relación del concepto de autoridad con el de libertad, de los derechos personales con las obligaciones sociales, con su sola referencia ilustrativa a los hechos empíricos, ha desplazado y sustituido a una investigación sobre las *consecuencias* de una determinada distribución, en unas condiciones dadas, de las libertades y las autoridades específicas, y a una investigación sobre qué alteración de la distribución generaría unas consecuencias más deseables.

Como veíamos en nuestra primera aproximación al problema del público, la cuestión de qué transacciones deberían dejarse, en la medida de lo posible, en manos de la iniciativa y los acuerdos privados, y cuáles deberían ser objeto de regulación por parte del público, es una cuestión relativa al momento, al lugar y a las condiciones concretas que sólo se pueden conocer mediante una minuciosa observación y una investigación reflexiva. Porque lo que nuevamente está en juego son las consecuencias; y la naturaleza de las consecuencias y la capacidad de percibir las y de actuar sobre ellas varían según los agentes industriales e intelectuales que operen. Una solución, o un ajuste distributivo, que puede necesitarse en un determinado momento, puede resultar totalmente inadecuada en otra circunstancia. Pensar que la "evolución" social ha ido del colectivismo al individualismo o al revés es pura superstición. Por un lado, ha consistido en una re-distribución continua de las integraciones sociales y, por otro, de las capacidades y las energías de los individuos. Los individuos se encuentran limitados y deprimidos por la absorción de sus potencialidades en un determinado modo de asociación que se ha institucionalizado y convertido en dominante. Pueden pensar que están clamando por una libertad puramente personal, pero lo que hacen es generar una mayor libertad para participar en otras asociaciones, de modo que se liberen más de sus potencialidades individuales y su experiencia personal se vea enriquecida. La vida se ha empobrecido no por el predominio de la "sociedad" en general sobre la individualidad, sino por un dominio de una forma determinada de asociación (la familia, el clan, la iglesia, las instituciones económicas) sobre otras formas reales y posibles. Por otro lado, el problema de ejercer el "control social" sobre los individuos consiste, en realidad, en regular las actuaciones y los resultados de algunos sujetos con el fin de que un mayor número de ellos pueda tener una experiencia más completa y profunda. Dado que ambos fines sólo se pueden alcanzar de forma inteligente mediante el conocimiento de las auténticas condiciones en sus modos de

operación y sus consecuencias, sin duda podemos afirmar que el principal enemigo de un pensamiento social que cuente en los asuntos públicos son los canales estériles e impotentes, por su total inadecuación, en los que se ha derrochado tanta energía intelectual.

El segundo punto respecto al método está estrechamente relacionado. Las teorías políticas han compartido el carácter absolutista que generalmente posee la filosofía. Entiendo por tal mucho más que las filosofías del Absoluto. Incluso las filosofías que se declaran empíricas han asumido una cierta idea de finalidad y perennidad en sus teorías, que puede ser expresada diciendo que han tenido un carácter no histórico. Han aislado su materia de estudio de sus conexiones, y cualquier materia aislada se convierte en algo incondicional en el mismo grado que su desconexión. En la teoría social que trata de la naturaleza humana, se ha postulado un cierto "individuo" definido y estandarizado, de cuyos supuestos rasgos se pueden deducir los fenómenos sociales. Así, Mill, en su exposición de la lógica de la moral y de las ciencias sociales, dice: "Las leyes de los fenómenos de la sociedad no son, ni pueden ser, más que leyes de las acciones y las pasiones de los seres humanos unidos en el estado social. Los hombres, sin embargo, en un estado de sociedad siguen siendo hombres; sus acciones y pasiones obedecen las leyes de la naturaleza humana *individual*"¹. Evidentemente, lo que se ignora en esta afirmación es que "las acciones y pasiones" de los hombres individuales de hecho consisten en aquello que los individuos son en virtud del medio social en el que viven (incluyendo sus creencias y propósitos); ignora el hecho de que están influidos de arriba a abajo por la cultura contemporánea y transmitida, ya la acepten o la rechacen. Lo que es genérico e idéntico en todas partes es, como mucho, la estructura orgánica del hombre, su constitución biológica. Aunque, obviamente, es importante tener esto en cuenta, también es evidente que de ello no se puede deducir ninguna de las características *distintivas* de la asociación humana. Así pues, pese al horror que Mill sentía ante el absoluto metafísico, sus principales ideas sociales eran, lógicamente, absolutistas. Se asumía la existencia, en todos los periodos y todas las circunstancias, de determinadas leyes sociales, normativas y reguladoras.

La doctrina de la evolución modificó esta idea de método sólo de un modo superficial. Porque la propia "evolución" también se entendió a menudo de forma no histórica. Es decir, se asumía la existencia de un curso predestinado de fases fijas por el que debe avanzar el desarrollo social. Bajo la influencia de conceptos tomados prestados de la ciencia física de la época, se dio por supuesto que la posibilidad misma de una ciencia social se sostenía o se derrumbaba con la determinación de unas uniformidades fijas. Hoy, toda lógica de este tipo es fatal para una investigación social libre y experimental. Se acometió la investigación de los hechos empíricos, por supuesto, pero sus resultados debían encajar en determinados esquemas prefabricados y dados

¹ J. S. Mill, *Logic*, Libro VI, Cap. 7, sec. I. La cursiva es nuestra.

de antemano. Incluso cuando se perciben y se usan hechos y leyes físicas, tiene lugar el cambio social. Los fenómenos y las leyes no se alteran, pero la invención basada en ellos modifica la condición humana. Porque de inmediato se produce un esfuerzo por regular su impacto en la vida. El descubrimiento de la malaria no altera su causalidad existencial, considerada desde un punto de vista teórico, pero finalmente sí que altera los hechos que esa enfermedad tiene por origen a través del drenaje de pantanos, ciénagas, etc., y con otras medidas de prevención. Si se comprendieran las leyes de los ciclos económicos de expansión y depresión, en seguida se buscarían medios para mitigar, si no eliminar, ese vaivén. Cuando los hombres tienen idea de cómo funcionan los agentes sociales y cómo se gestan sus consecuencias, inmediatamente tratan de asegurar unas consecuencias, si son deseables, y alejar otras, si son indeseables. Éstos son hechos que la observación más corriente pone de manifiesto. Lo que, en cambio, no se suele apreciar es lo contrario que resultan para la identificación entre uniformidades sociales y físicas. Las "leyes" de la vida social, cuando ésta es genuinamente humana, son como las leyes de la ingeniería. Si se desea obtener ciertos resultados, hay que encontrar y emplear ciertos medios. La clave de la situación es tener una idea clara de las consecuencias que se buscan, y de la técnica para conseguir las, además, por supuesto, del estado de los deseos y las aversiones que llevan a desear unas consecuencias y no otras. Todas estas cosas son funciones de la cultura que prevalezca en la época.

Aunque el retraso del conocimiento social y del arte está relacionado evidentemente con el retraso del conocimiento de la naturaleza humana, o psicología, también es absurdo suponer que florecerá una adecuada ciencia psicológica para el control de las actividades humanas, similar al control de las energías físicas que la ciencia física ha alcanzado. Y es que un mayor conocimiento de la naturaleza humana modificaría directamente y de forma imprevisible el funcionamiento de la naturaleza humana, y generaría una necesidad de nuevos métodos de regulación, y así sucesivamente sin fin. Decir que el efecto primario y principal de una mejor psicología se hallaría en la educación es una cuestión de análisis más que de profecía. Hoy se reconoce que la cría y las enfermedades de los cereales y de los cerdos son asuntos que el gobierno debe atender y subvencionar. Los agentes instrumentales necesarios para una investigación similar de las condiciones que determinan la salud física y moral de los jóvenes aún se encuentran en un estado apenas desarrollado. Dedicamos grandes sumas de dinero a la construcción y el equipamiento de escuelas. Pero el gasto público sistemático en investigación científica sobre las condiciones que afectan al desarrollo mental y moral de los niños está en sus inicios, y las demandas de que se incremente sustancialmente se miran con recelo.

Dicen los informes que en hospitales y centros psiquiátricos hay más camas para casos de trastorno y retraso mentales que para todas las demás enfermedades juntas. El público paga generosamente para que se solucionen los efectos de unas malas condiciones. Pero no existe ni una atención ni una disposición comparable para que los fondos se extiendan a la investigación

de las causas de esos problemas. La razón de estas anomalías es muy clara. No existe la clara convicción de que las ciencias de la naturaleza humana están lo bastante adelantadas como para que el apoyo público de ese tipo de actividades merezca la pena. Un desarrollo marcado de la psicología y de materias afines cambiaría esta situación. Y eso sólo considerando las condiciones antecedentes de la educación. Para completar el panorama, también debemos percatarnos de la diferencia que supondría para los métodos de padres y profesores la existencia de un conocimiento adecuado y ampliamente compartido de la naturaleza humana.

Pero un avance educativo así, aunque sea intrínsecamente valioso en sumo grado, no implicaría un control de las energías humanas comparable al que ya existe de las energías físicas. Imaginar lo contrario significa simplemente reducir a los seres humanos al plano de cosas inanimadas manipuladas mecánicamente desde el exterior; convierte a la educación humana en algo semejante a la doma de pulgas, perros y caballos. Lo que se interpone en el camino no es algo llamado "libre albedrío", sino el hecho de que tal cambio en los métodos educativos liberaría nuevas potencialidades, capaces de todo tipo de transformaciones y combinaciones, que luego modificarían a los fenómenos sociales, en tanto que esta modificación, a su vez, afectaría a la naturaleza humana y a su transformación educativa en un proceso continuo e interminable.

La asimilación de la ciencia humana a la ciencia física representa, en otras palabras, sólo otra forma de lógica absolutista, una especie de absolutismo físico. No hay duda de que nos encontramos tan sólo en los inicios de las posibilidades de control de las condiciones físicas de la vida mental y moral. Es posible que, con el tiempo, la química fisiológica y un mayor conocimiento del sistema nervioso, de los procesos y las funciones de las secreciones glandulares, nos permitan ocuparnos de los fenómenos del trastorno emocional e intelectual ante los que la humanidad hasta ahora se ha mostrado impotente. Pero el control de estas condiciones no determinará los usos a los que los seres humanos dirigirán sus potencialidades normalizadas. Si alguien supone lo contrario, que considere las aplicaciones de este tipo de medidas paliativas o preventivas a un hombre en un estado de cultura salvaje y a otro de una comunidad moderna. Siempre que las condiciones del medio social permanezcan sustancialmente inalteradas, cada uno de ellos verá que en su experiencia y en la dirección de sus energías restablecidas influyen los objetos y los medios instrumentales del entorno humano, así como lo que los hombres del momento aprecien y valoren. El guerrero y el comerciante serán mejores en su oficio, más eficientes, pero seguirán siendo guerrero y comerciante.

Estas consideraciones sugieren una breve discusión del efecto de la actual lógica absolutista sobre el método y los objetivos de la educación, no sólo en lo que se refiere a la escuela, sino respecto a todas las formas en que las comunidades intentan modelar las disposiciones y las creencias de sus miembros. Incluso cuando los procesos de la educación no se proponen la perpetuación inmutable de las instituciones existentes, se supone que debe

tenerse una imagen mental de algún objetivo deseado, personal y social, que se debe alcanzar, y que esa concepción de un fin fijo y determinado debería controlar los procesos educativos. Los reformistas comparten con los conservadores esta convicción. Los discípulos de Lenin y Mussolini rivalizan con los adalides de la sociedad capitalista en su esfuerzo por originar una formación de hábitos e ideas que conduzcan a una meta preconcebida. Si existe alguna diferencia es que los primeros proceden con mayor conciencia. Probablemente un método experimental social se manifestaría antes de nada en su entrega a esta idea. Se tomarían todas las medidas para situar a los jóvenes en las condiciones físicas y sociales que, hasta donde alcance el conocimiento libre disponible, mejor conduzcan a liberar las potencialidades personales. Los hábitos así formados confiarían en ellas el cumplimiento de las exigencias sociales futuras y el desarrollo del estado futuro de la sociedad. Entonces, y sólo entonces, todos los agentes sociales disponibles actuarían como recursos en favor de una vida comunitaria mejorada.

Lo que hemos denominado lógica absolutista termina, en lo que se refiere al método en asuntos sociales, en una sustitución de la investigación por un debate de conceptos y de sus mutuas relaciones lógicas. Cualquiera que sea la forma que adquiera, se traduce en un fortalecimiento del reino del dogma. Sus contenidos pueden variar, pero el dogma persiste. Al principio, al hablar del Estado, señalábamos la influencia de los métodos que buscan fuerzas causales. Hace mucho tiempo la ciencia física abandonó este método y asumió el de la detección de la correlación de los sucesos. Nuestro lenguaje y nuestro pensamiento siguen impregnados de la idea de unas leyes que los fenómenos "obedecen". Pero el investigador científico que se ocupa de los sucesos físicos, en su efectivo procedimiento, trata la ley simplemente como una correlación estable de cambios en lo que ocurre, una hipótesis sobre el modo en que varía un fenómeno, o alguno de sus aspectos o alguna de sus fases, cuando varía algún otro fenómeno determinado. La "causalidad" es un asunto de secuencia histórica, del orden en que tiene lugar una serie de cambios. Conocer la causa y el efecto es conocer, en lo abstracto, la fórmula de la correlación del cambio y, en concreto, un determinado curso histórico de ciertos sucesos secuenciales. Apelar a unas fuerzas causales en general no sólo confunde la investigación de los hechos sociales, sino que afecta con la misma gravedad a la formación de propósitos y políticas. La persona que sostiene la doctrina del "individualismo" o el "colectivismo" posee un programa determinado de antemano. Para esa persona la cuestión no consiste en descubrir qué cosa concreta se ha de hacer en particular, ni cual es, dadas las circunstancias, la mejor forma de hacerla. Es una cuestión de aplicar a rajatabla una doctrina que deriva lógicamente de la preconcepción que esa persona tiene de la naturaleza de las causas últimas. Esa persona queda exenta de la responsabilidad de descubrir la correlación concreta de los cambios, la necesidad de trazar el complicado curso de las secuencias o historias particulares de los sucesos. Sabe de antemano el tipo de cosa que se debe hacer, del mismo modo que en la antigua filosofía física el pensador conocía con antelación lo que tenía que ocurrir, de modo

que todo lo que tenía que hacer era aportar un esquema lógico de definiciones y clasificaciones.

Cuando decimos que el pensamiento y las creencias deberían ser experimentales, no absolutistas, pensamos en una cierta lógica de método y no, fundamentalmente, en realizar una experimentación como la que se lleva a cabo en los laboratorios. Este tipo de lógica implica los siguientes factores: en primer lugar, que los conceptos, los principios generales, las teorías y los desarrollos dialécticos que son indispensables para cualquier conocimiento sistemático se configuren y se comprueben como herramientas de investigación. En segundo lugar, que las políticas y las propuestas de acción social se traten como hipótesis de trabajo, no como programas que deban seguirse y ejecutarse de forma rígida. Serán experimentales en el sentido de que estarán sometidas a la observación constante y nutrida de las consecuencias que conllevan cuando se aplican, y sometidas a una revisión pronta y flexible a la luz de las consecuencias observadas. Si se cumplen estas dos condiciones, las ciencias sociales serán un aparato que dirija la investigación y que registre e interprete (organice) sus resultados. Ya no se entenderá que el aparato es conocimiento en sí mismo, sino un medio intelectual para descubrir fenómenos que tienen una importancia social y para comprender su significado. Seguirán existiendo discrepancias de opinión, en el sentido de diferencias de juicio respecto al curso que deba seguirse, o la política que sea mejor ensayar. Pero la opinión en el sentido de creencias formadas y sostenidas en ausencia de pruebas se reducirá en cantidad e importancia. Las ideas generadas ante la contemplación de situaciones especiales dejarán de anquilosarse como criterios absolutos y de hacerse pasar por verdades eternas.

Esta fase de la discusión podría concluirse con una consideración de la relación de los expertos con un público democrático. Una fase negativa de la antigua disputa en favor de la democracia política ha perdido en gran parte su fuerza. Porque se basaba en la hostilidad a las aristocracias dinásticas y oligárquicas, y a éstas se les ha retirado una gran parte de su poder. La oligarquía que hoy domina es la de una clase económica. Dice gobernar no en virtud de su estatus de nacimiento y hereditario, sino por su capacidad de gestión y por la carga de responsabilidades sociales que asume; o sea, en virtud de la posición que unas capacidades superiores le han conferido. De cualquier modo, es una oligarquía cambiante, inestable, cuyos componentes varían de forma rápida y se hallan más o menos a merced de contingencias que escapan a su control y de invenciones tecnológicas. En consecuencia, la batuta está hoy en otras manos. Se dice que el freno al poder opresor de esta particular oligarquía está en una aristocracia intelectual, y no en el recurso a una masa ignorante y voluble de intereses superficiales y triviales, y cuyos juicios se salvan de una terrible frivolidad sólo cuando se ven sujetos por duros prejuicios.

Podrá decirse que el movimiento democrático fue esencialmente de transición. Marcó el paso de las instituciones feudales al industrialismo, y coincidió con la transferencia de poder desde los propietarios terratenientes, aliados a las autoridades eclesiásticas, a los adalides de la industria, bajo

condiciones que implicaban una emancipación por parte de las masas de las limitaciones legales por las que anteriormente se veían constreñidas. Pero, tal como se suele decir, es absurdo convertir esa liberación legal en un dogma según el cual la liberación de las viejas opresiones confiere a los emancipados las cualidades intelectuales y morales que les capacitan para participar en la regulación de los asuntos del Estado. La falacia fundamental del credo democrático, se dice, es la idea de que un movimiento histórico que produjo una liberación importante y deseable de las limitaciones constituye o la fuente o la prueba de la capacidad para gobernar de los así emancipados, cuando, de hecho, no hay un denominador común en las dos cosas. La alternativa obvia es el gobierno de los intelectualmente cualificados, de los intelectuales expertos.

Esta recuperación de la idea platónica según la cual los filósofos deben ser los reyes resulta más atractiva porque la idea de los filósofos se sustituye por la de los expertos, dado que la filosofía se ha convertido en algo parecido a una broma, mientras que la imagen del especialista, el experto en acción, se ha vuelto familiar y atractiva gracias al auge de las ciencias físicas y al desarrollo de la industria. Desde luego, un cínico podría decir que esa idea es una quimera, un ensueño alentado por la clase intelectual como compensación por una impotencia derivada del divorcio entre la teoría y la práctica, de la distancia que separa a la ciencia especializada de los asuntos de la vida: una brecha que salvan no los intelectuales, sino los inventores e ingenieros a quienes contratan los que abanderan la industria. Se está más cerca de la verdad cuando se entiende que semejante argumento pretende probar más de lo que puede. Aunque las masas sean tan intelectualmente irredimibles como su premisa implica, no obstante tienen deseos más que suficientes y demasiado poder para permitir que impere el gobierno de los expertos. La misma ignorancia, tendenciosidad, superficialidad, exacerbación e inestabilidad que se supone que les incapacita para participar en los asuntos políticos, más aún les incapacita para aceptar una sumisión pasiva al gobierno de los intelectuales. El gobierno de una clase económica puede serle disfrazado a las masas; el gobierno de los expertos no se podría ocultar. Sólo podría hacerse funcionar si los intelectuales se convirtieran en instrumentos voluntarios de los grandes intereses económicos. De lo contrario, tendrían que aliarse con las masas, y eso implica, una vez más, que éstas participen en el gobierno.

Una objeción de más peso es que donde más se consigue pericia de experto es en cuestiones técnicas especializadas, unas cuestiones de administración y ejecución que dan por supuesto que las políticas generales ya se han formulado de manera satisfactoria. Se supone que las políticas de los expertos son básicamente sabias y benévolas, es decir, se elaboran para conservar los intereses genuinos de la sociedad. El obstáculo final en el camino de cualquier gobierno aristocrático es que, en ausencia de una voz articulada por parte de las masas, los mejores no siguen ni pueden seguir siendo los mejores, y los sabios dejan de ser sabios. Es imposible que los eruditos ostenten un monopolio de un conocimiento como el que debe emplearse en

la regulación de los asuntos comunes. En la medida en que se conviertan en una clase especializada, quedarán apartados del conocimiento de las necesidades que supuestamente deben atender.

Lo más importante a favor de esas formas políticas rudimentarias que la democracia al menos ya ha adoptado, el voto popular, el gobierno de la mayoría, etc., es que hasta cierto punto implican una consulta y un debate que ponen al descubierto las necesidades y los problemas sociales. Este hecho es el mejor activo en el libro de contabilidad política. Así lo dijo De Tocqueville hace casi un siglo en su estudio de las perspectivas de la democracia en Estados Unidos. Al acusar a la democracia de una tendencia a preferir la mediocridad en sus gobernantes electos, y al admitir que estaba expuesta a los arrebatos de la pasión y a una creciente vorágine, en realidad señalaba que el gobierno popular es educativo en un grado en que no lo son otros modos de regulación política. Obliga a reconocer que existen unos intereses comunes, aunque el reconocimiento de *cuáles* son sea confuso; y la necesidad de debate y publicidad que conlleva aporta cierta clarificación de cuáles son. Quien lleva calzado es quien mejor sabe que duele y dónde duele, aunque el zapatero experto sea quien mejor puede juzgar cómo remediar el problema. El gobierno popular por lo menos ha creado un espíritu público, pese a que su éxito en la formación de ese espíritu no haya sido notable.

La clase de expertos se encuentra tan inevitablemente alejada de los intereses comunes que se convierte en una clase con unos intereses privados y un conocimiento privado que en cuestiones sociales no es conocimiento en modo alguno. La urna, como se dice a menudo, es el sustituto de las balas. Pero lo verdaderamente significativo es que el recuento obliga a recurrir, previamente, a unos métodos de debate, consulta y persuasión, mientras que la esencia del recurso a la fuerza es reducir el uso de estos métodos. El gobierno de la mayoría, simplemente como gobierno de la mayoría, es algo tan estúpido como dicen sus críticos. Pero nunca es *meramente* el gobierno de la mayoría. Como dijo un político práctico, Samuel J. Tilden, hace tiempo: "Lo verdaderamente importante son los medios por los que una mayoría llega a ser una mayoría": los debates previos, las modificaciones de posturas para atender las opiniones de las minorías, la relativa satisfacción que da a estas últimas el hecho de haber tenido una oportunidad y de que la próxima vez podrían llegar a conseguir convertirse en una mayoría. Pensemos en el significado del "problema de las minorías" en determinados estados europeos, y compáremoslo con la situación de las minorías en los países que tienen un gobierno popular. Es verdad que toda idea valiosa y nueva empieza con las minorías, quizá hasta con una minoría de uno solo. Lo decisivo es que a esa idea se le dé la oportunidad de difundirse y convertirse en dominio público. Todo gobierno de expertos en el que las masas no tengan oportunidad de informar a éstos de cuáles son sus necesidades no puede ser otra cosa que una oligarquía gestionada en interés de unos pocos. Esa ilustración además, debe proceder de forma que obligue a los especialistas administrativos a tener en cuenta las necesidades. El mundo ha sufrido más por culpa de líderes y autoridades que por la de las masas.

La necesidad esencial, en otras palabras, es la mejora de los métodos y condiciones de debate, discusión y persuasión. Éste es el problema del público. Hemos dicho que esta mejora depende esencialmente de que se liberen y perfeccionen los procesos de investigación y de divulgación de sus conclusiones. La investigación, en efecto, es una labor que incumbe a los expertos. Pero la experiencia de éstos no se demuestra en la formulación y ejecución de políticas, sino en que descubren y hacen públicos los hechos de los que éstas dependen. Son expertos técnicos en el sentido de que investigadores y artistas manifiestan una *pericia*. No es necesario que la mayoría tenga los conocimientos y la destreza para realizar las investigaciones necesarias; lo que se requiere es que tenga capacidad para juzgar la importancia de los conocimientos que otros proporcionen sobre los intereses comunes.

No es difícil exagerar la cantidad de inteligencia y de capacidad necesaria para conseguir que tales juicios se ajusten a su propósito. En primer lugar, tendemos a hacer nuestras estimaciones a partir de las condiciones actuales. Pero no hay duda de que hoy día uno de los grandes problemas es la carencia de unos datos que permitan formarse un buen juicio; y ninguna facultad innata de la mente puede reemplazar la ausencia de hechos. Mientras la investigación y la publicidad no sustituyan al secreto, al prejuicio, la parcialidad, la tergiversación y la propaganda, así como a la pura ignorancia, no habrá forma de expresar la capacidad que la inteligencia actual de las masas pueda tener para enjuiciar las políticas sociales. Evidentemente llegaría mucho más allá de lo que ahora alcanza. En segundo lugar, la inteligencia *efectiva* no es un atributo original e innato. Cualesquiera que sean las diferencias en la inteligencia innata (suponiendo por un momento que la inteligencia pueda ser innata), la realidad de la mente depende de la educación que las condiciones sociales aportan. Del mismo modo que el espíritu y el conocimiento del pasado están encarnados en unos instrumentos, unos utensilios, unos artilugios y unas tecnologías que pueden utilizar de forma inteligente personas con un grado de inteligencia que, sin embargo, no les habría permitido producirlos, así ocurrirá cuando los vientos del conocimiento público soplen a través de los asuntos sociales.

Lo importante es siempre el nivel de acción que fija la inteligencia *encarnada*. En la cultura salvaje, un hombre superior será superior para sus semejantes, pero sus conocimientos y su juicio en muchas cuestiones serán muy inferiores a los de una persona menos dotada de una civilización avanzada. Las capacidades están limitadas por los objetos y las herramientas de que se dispone. Dependen todavía más de los hábitos imperantes de atención e interés que la tradición y las costumbres institucionales imponen. Los significados corren por canales formados por unos medios instrumentales de entre los cuales, en última instancia, el lenguaje, el vehículo del pensamiento y de la comunicación, es el más importante. Un mecánico puede hablar hoy de ohmios y amperios como Sir Isaac Newton no podía hacerlo en su día. Muchos hombres que han hurgado en sus radios pueden juzgar cosas que Faraday ni siquiera podía imaginar. Huelga decir que si Newton y Faraday estuvieran hoy aquí, el mecánico y el aficionado serían como niños a su lado. Esta

respuesta no hace sino incidir en la idea: la diferencia que marcan los diversos objetos a considerar y los distintos significados que están en circulación. Un estado más inteligente de los asuntos sociales, un estado más informado por el conocimiento, más dirigido por la inteligencia, no mejoraría ni un ápice los atributos originales, pero subiría el nivel en que opera la inteligencia de todos. La altura de este nivel es mucho más importante para enjuiciar los intereses públicos que cualquier diferencia en los coeficientes de inteligencia. Como dice Santayana: "Si prevaleciera en nuestras vidas un sistema mejor, se establecería un mejor orden en nuestro pensamiento. Si la humanidad ha caído repetidamente en la barbarie y la superstición, no ha sido por falta de agudos sentidos, de genio personal ni de un orden constante en el mundo exterior. Se ha debido a la falta de buen carácter, de buen ejemplo y de buen gobierno". La idea de que la inteligencia es un atributo personal o un logro personal es la gran presunción de la clase intelectual, igual que la de la clase comercial es que la riqueza es algo que ellos se han labrado y adquirido personalmente.

Un tema que nos interesa para concluir trasciende del campo del método intelectual, y se refiere a la cuestión de la reforma práctica de las condiciones sociales. En su sentido más rico y profundo, una comunidad siempre debe seguir siendo una cuestión de relaciones cara a cara. Por esto la familia y el vecindario, con todas sus deficiencias, siempre han sido los principales agentes educativos, los medios por los que las disposiciones se forman de manera estable y se adquieren las ideas en las que se hunden las raíces del carácter. La Gran Comunidad, en el sentido de una intercomunicación libre y plena, es concebible. Pero nunca podrá poseer todas las cualidades que distinguen a una comunidad local. Cumplirá su cometido final al ordenar las relaciones y enriquecer la experiencia de las asociaciones locales. La invasión y destrucción parcial de la vida de éstas por agentes externos y descontrolados es la causa inmediata de la inestabilidad, la desintegración y el malestar que caracterizan a la época actual. Los males que, de forma acrítica e indiscriminada, se atribuyen al industrialismo y la democracia, deberían imputarse, con mayor inteligencia, al trastorno y la desestabilización de las comunidades locales. Los vínculos vitales y plenos sólo brotan de la intimidad de un intercambio cuyo alcance es necesariamente limitado.

¿Es posible que las comunidades locales sean estables sin ser estáticas, que puedan variar sin descomponerse? ¿Es posible que las vastas, innumerables y complejas corrientes de las asociaciones translocales lleguen a encauzarse y conducirse de tal modo que viertan los amplios y abundantes significados de los que son portadores potenciales en las uniones más pequeñas e íntimas de seres humanos que viven en estrecho contacto unos con otros? ¿Se puede restablecer la realidad de las organizaciones comunales más pequeñas e imbuir a sus miembros un sentimiento vital de comunidad local? Existe hoy, en teoría al menos, un movimiento que se aleja del principio de la organización territorial y que tiende a la idea de la organización "funcional", es decir, ocupacional. Es verdad que las antiguas formas de asociación territorial no satisfacen las necesidades actuales. Es verdad que los vínculos

que se crean al compartir un mismo trabajo, sea en lo que se llama la industria o en las llamadas profesiones, tienen hoy día una fuerza que anteriormente no poseían. Pero se puede contar con esos vínculos para crear una organización duradera y estable, que al mismo tiempo sea flexible y varíe, siempre y cuando esos vínculos surjan de una relación y un apego inmediatos. Desde luego, si este planteamiento se llevara a cabo, se enfrentaría a todos los problemas y males de la situación actual, dado que sólo puede partir de un tipo de asociaciones distantes e indirectas. Nada puede sustituir la vitalidad y la plenitud de los apegos y de las relaciones estrechas y profundas.

Se dice, con toda la razón, que la paz del mundo exige que comprendamos a las gentes de tierras extranjeras. ¿Pero hasta qué punto comprendemos, me pregunto, a nuestros vecinos? También se ha dicho que si el hombre no ama al semejante que ve a su lado, no puede amar a un Dios al que no ha visto. Mientras no exista una experiencia estrecha de vecindad que aporte una verdadera percepción y comprensión de los que están cerca, la posibilidad de una afectiva consideración de las gentes lejanas no irá a mejor. Una persona que no haya sido vista en las relaciones cotidianas de la vida puede inspirar admiración, ejemplo, sometimiento servil, militancia fanática, adoración al héroe; pero no amor ni comprensión, puesto que éstos sólo irradian de los vínculos que genera una unión estrecha y cercana. La democracia ha de empezar por casa, y su casa es la comunidad vecinal.

Queda fuera del alcance de nuestra exposición considerar las perspectivas de reconstrucción de esas comunidades cara a cara. Pero existe algo en lo más profundo de la propia naturaleza humana que impulsa hacia las relaciones estables. La inercia y la tendencia a la estabilidad son propias de las emociones y de los deseos, igual que de las masas y de las moléculas. La felicidad plena y sosegada sólo se encuentra en los vínculos perdurables con los demás, esos vínculos cuya profundidad va más allá de la experiencia consciente hasta formar un fondo imperturbable. Nadie sabe cuánto de la vacía excitación de la vida, de la manía por moverse, del descontento y las quejas, de la necesidad de un continuo estímulo artificial, es expresión de una frenética y desesperada búsqueda de algo que llene el vacío que se produce cuando se debilitan los vínculos que mantienen unidas a las personas en una comunidad inmediata de experiencia. Si hay algo claro en la psicología humana es que, cuando el hombre se siente harto de buscar sin tregua cosas remotas que no producen satisfacción duradera, el espíritu humano vuelve a buscar calma y orden dentro de sí mismo. Algo, repetimos, que sólo está presente en las relaciones vitales, constantes y profundas que solamente existen en una comunidad cercana.

La tendencia psicológica, sin embargo, sólo se puede manifestar cuando se halla en conjunción armónica con el curso objetivo de los acontecimientos. El análisis mismo se ve metido en aguas turbulentas cuando trata de descubrir si la marea de los acontecimientos se aleja de la dispersión de las energías y de la aceleración del movimiento. Las condiciones, por supuesto, han propiciado la concentración pero sólo física y externamente; el desarrollo de las poblaciones urbanas, a expensas de las rurales, la agregación corpo-

rativa de capital, el crecimiento de todo tipo de organizaciones, son buena prueba suficiente de ello. Sin embargo, este enorme grado de organización es compatible con la demolición de los vínculos que forman las comunidades locales, con la sustitución de las uniones personales por unos lazos impersonales, y con un flujo de acción que es enemigo de la estabilidad. También es testimonio de ello el carácter de nuestras ciudades, de los negocios organizados y la naturaleza de las asociaciones omniabarcantes en las que se pierde la individualidad. Pero existen signos en dirección opuesta. La "comunidad" y las "actividades comunitarias" se están convirtiendo en palabras que se invocan aquí y allá. Lo local es lo más universal de todo, de suyo casi un absoluto. Es fácil señalar muchos signos según los cuales ciertos agentes inconscientes, además de una planificación deliberada, están aportando un enriquecimiento tal de la experiencia de las comunidades locales que las convierte en auténticos centros de atención, interés y devoción para sus miembros constituyentes.

La pregunta que queda por responder es hasta qué punto estas tendencias llenarán el vacío dejado por la desintegración de la familia, la Iglesia y el vecindario. Pero podemos afirmar con seguridad que no existe nada intrínseco a las fuerzas que han provocado la estandarización uniforme, la movilidad y las relaciones remotas invisibles, que constituya un obstáculo fatal para revertir sus consecuencias a los hogares locales de la humanidad. La uniformidad y la estandarización pueden proveer una base fundamental para la diferenciación y la liberación de las potencialidades individuales. Pueden calar hasta el plano de los hábitos inconscientes, subyacentes a las fases mecánicas de la vida, y depositar un sustrato del que puedan brotar de forma rica y estable sensibilidades y dotes personales. La movilidad finalmente puede proporcionar medios a través de los cuales los beneficios de la interacción remota e indirecta y de la interdependencia fluyan de nuevo a la vida local, manteniéndola flexible, evitando el estancamiento que en el pasado acompañaba a la estabilidad, y nutriéndola con los elementos de una experiencia rica y diversa. La organización quizás pueda dejar de considerarse como un fin en sí mismo. Quizás entonces deje de ser mecánica y externa, no dificulte el libre juego de las dotes artísticas, no encadene a los hombres y a las mujeres con las ataduras de la conformidad, ni les lleve a renunciar a todo aquello que no se adapte al movimiento automático de la organización como si fuera algo autosuficiente. La organización, considerada como un medio para un fin, reforzará la individualidad y le permitirá afianzarse en sí misma, porque la dotará de unos recursos que no podría alcanzar sin ayuda.

Sea lo que sea lo que el futuro nos depare, una cosa es segura. A menos que se pueda recuperar la vida comunitaria, el público no puede resolver adecuadamente su problema más acuciante: hallarse e identificarse a sí mismo. Pero si se logra restablecer, revelará una plenitud, una variedad y una libertad de posesión y de disfrute de significados y bienes desconocidos en las asociaciones contiguas del pasado. Porque será viva y flexible además de estable, receptiva al panorama complejo e internacional en que se encuentre inmersa. Será local, pero no por ello estará aislada. Sus conexiones más

amplias aportarán un fondo fluido e inagotable, un depósito al que recurrir con la seguridad de que sus pagos estarán respaldados. Se mantendrán los estados territoriales y las fronteras políticas, pero no serán barreras que empobrezcan la experiencia aislando al hombre de sus semejantes; no serán divisiones rígidas y tajantes que conviertan la separación externa en celos, temor, suspicacia y hostilidad internas. Seguirá la competencia, pero será menos una rivalidad por adquirir unos bienes materiales y más una emulación de los grupos locales para enriquecer la experiencia directa con una riqueza intelectual y artística que sepan apreciarse y disfrutarse. Si la era tecnológica puede proporcionar a la humanidad una base firme y general de seguridad material, quedará absorbida en una era humana. Ocupará su lugar como un instrumento de experiencia compartida y comunicada. Pero sin el paso por una era mecánica, el control de la humanidad de lo que es necesario como condición previa de una vida libre, flexible y multicolor será tan precario y desigual que, una vez más, se perpetuará la lucha competitiva por la ganancia y el uso desenfrenado de los resultados de la riqueza con fines de incitación y ostentación.

Hemos afirmado que la consideración de esta condición particular para la generación de unas comunidades democráticas y de un público democrático articulado nos lleva más allá de la cuestión del método intelectual y nos coloca en la del procedimiento práctico. Pero las dos cuestiones no están desconectadas. El problema de asegurar una inteligencia divulgada y de gran influencia sólo se puede resolver en la medida en que la vida comunitaria local se convierta en realidad. Los signos y los símbolos, el lenguaje, son los medios de comunicación por los que se introduce y se mantiene una experiencia fraternalmente compartida. Pero las palabras aladas que fluyen al hilo de la conversión en una relación inmediata poseen una importancia vital; un valor del que carecen las palabras fijas y heladas de la escritura. La investigación sistemática y continua de todas las condiciones que afectan a la asociación y su divulgación en forma impresa es una condición previa para la creación de un auténtico público. Pero, después de todo, esa investigación y sus resultados no son más que herramientas. Su realidad final se alcanza en las relaciones directas y cara a cara. La lógica, en su verdadera realización, vuelve a adoptar el sentido primitivo de la palabra: diálogo. Las ideas que no se comunican, las ideas que no se comparten ni resurgen en la expresión no son más que un soliloquio, y éste no es más que un pensamiento quebrado e imperfecto. Al igual que la adquisición de la riqueza material, representa una desviación hacia fines privados de una riqueza creada a través del trabajo y el intercambio asociado. Es más refinado, y se dice que más noble. Pero en realidad no existe una diferencia sustancial.

En una palabra: el desarrollo y refuerzo de la comprensión y el juicio personales mediante una riqueza intelectual acumulada y transmitida de la comunidad que vuelva nimia la acusación contra la democracia sobre la base de la ignorancia, la parcialidad y la ligereza de las masas, semejante desarrollo —digo—, sólo se puede conseguir en el seno de las relaciones personales de la comunidad local. Las conexiones del oído con el pensamiento y las emo-

ciones vitales y efusivas son inmensamente más estrechas y más variadas que las del ojo. La visión es un espectador; el oído, un participante. La publicación siempre es parcial y el público que resulta siempre está parcialmente informado y formado hasta que los significados que suministra van de boca en boca. No existe límite a la libre expansión y confirmación de las dotes intelectuales personales y limitadas que pueden fluir de la inteligencia social cuando ésta circula de boca en boca en la comunicación de la comunidad local. Esto, y sólo esto, otorga realidad a la opinión pública. Como decía Emerson, yacemos en el seno de una inteligencia desbordante. Pero esta inteligencia permanecerá latente y dormida y sus comunicaciones seguirán quebradas, desarticuladas y débiles mientras no adopte a la comunidad local como su propio medio.

Epílogo*

Este libro fue escrito hace unos veinte años. Creo que los sucesos que han tenido lugar en este intervalo confirman la posición expuesta sobre el público y su conexión con el Estado como organización política de las relaciones humanas. La consideración más obvia es el efecto de la Segunda Guerra Mundial en el debilitamiento de las condiciones de lo que denominamos "aislacionismo". La Primera Guerra Mundial ya produjo un efecto semejante suficiente para dar a luz a la Liga de las Naciones. Pero Estados Unidos se negó a participar. Y, aunque el nacionalismo acérrimo fue un factor fundamental en esa negativa, se vio reforzado por la profunda convicción de que, después de todo, el principal propósito de la Liga era preservar los frutos de la victoria de los países europeos que estaban en el bando vencedor. No hay necesidad de revivir viejas polémicas debatiendo ahora hasta qué punto era justificable esa opinión. El hecho importante para el tema del que aquí hablamos es que la *creencia* en que así ocurría fue una consideración con mucho peso en la negativa de Estados Unidos a unirse a la Liga. Después de la Segunda Guerra Mundial, esta actitud cambió hasta el punto de que el país ingresó en Naciones Unidas.

¿Qué relación tiene este hecho con la postura adoptada en este libro respecto al público y su conexión con los aspectos políticos de la vida social? En pocas palabras, es la siguiente: el declive (aunque probablemente no la destrucción durante un futuro bastante prolongado) del aislacionismo demuestra que se está desarrollando el sentimiento de que las relaciones entre los países están adquiriendo las propiedades que constituyen un público, y por consiguiente también exigen cierto grado de organización política. Cuál debe ser ese grado y hasta dónde se ha de extender la autoridad política aún son cues-

* Introducción a la edición de 1946 de *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*, en Chicago, Gateway Books.

tiones ampliamente debatidas. Hay quienes lo limitarían a la elaboración más estricta posible del código para Naciones Unidas que se adoptó en San Francisco. Otros insisten en la necesidad de alterar el código para que posibilite una Federación Internacional que posea una amplia autoridad política.

No entra en los temas aquí tratados debatir quién tiene razón. El hecho mismo de que haya dos bandos, el hecho de que exista una disputa viva, es prueba de que la cuestión de las relaciones entre los países que en el pasado han exigido y ejercido una soberanía singular ha entrado hoy definitivamente en el campo de los problemas políticos. En este libro se señala que el alcance y la amplitud de la esfera pública, la cuestión de dónde deba terminar ésta y empezar la de lo privado, ha sido desde hace mucho un problema político fundamental en los asuntos nacionales. Pero finalmente se suscita el mismo tema sobre las relaciones entre las unidades nacionales, ninguna de las cuales ha reconocido en el pasado la responsabilidad *política* en la dirección de sus políticas hacia otras unidades nacionales. Se ha reconocido la responsabilidad *moral*. Pero lo mismo ocurre en las relaciones que son privadas y no políticas; la principal diferencia es la mayor facilidad con que la responsabilidad moral se descompuso en el caso de las relaciones entre los países. La propia doctrina de la "soberanía" es una completa negación de la responsabilidad política.

El hecho de que hoy día este tema caiga de lleno en el terreno candente del debate político también confirma otro punto expuesto en este texto. El tema en cuestión no se sitúa en modo alguno entre lo "social" y lo "no social", ni entre lo que es moral y lo que es inmoral. No hay duda de que el sentimiento de algunos de que se debería tomar más en serio la responsabilidad moral que atañe a las relaciones entre los países contribuyó a que se diera más importancia a la necesidad de que las consecuencias de esas relaciones fueran controladas por algún tipo de organización política. Pero sólo los extremadamente cínicos habrían negado en el pasado la existencia de cierta responsabilidad moral. Prueba suficiente de ello es el hecho de que, para interesar a los ciudadanos de cualquier pueblo genuinamente moderno en una guerra real, ha sido necesario lanzar una campaña para demostrar que razones morales *superiores* avalaban la política de guerra. El cambio de actitud, sin embargo, no consiste fundamentalmente en una cuestión de conversión moral, un cambio desde una obstinada inmoralidad a una clara percepción de las exigencias del deber. Deriva más bien de un reconocimiento más agudizado de las consecuencias fácticas de la guerra. Y esta mayor percepción, a su vez, se debe principalmente al hecho de que las guerras modernas son enormemente más destructivas y que la devastación alcanza un área geográfica mucho mayor que en el pasado. Ya no se puede sostener que la guerra reporte algún bien positivo. Lo máximo que se puede decir es que es la elección de un mal moral menor.

El hecho de que el problema del alcance de las relaciones entre los países haya entrado hoy en el campo del debate político viene a confirmar otro punto en el que hemos insistido en este libro. El problema mismo de dónde trazar la línea entre los asuntos dejados a la consideración privada y los

sometidos al fallo político es *formalmente* un problema universal. Pero en lo que se refiere al contenido real que adquiere el problema, la cuestión siempre es *concreta*. Es decir, siempre consiste en especificar las consecuencias fácticas, consecuencias que nunca son inherentemente fijas ni están sujetas a una determinación en términos de teoría abstracta. Al igual que todos los hechos sometidos a la observación y el análisis, son espacio-temporales, no eternas. (*El Estado* es un puro mito. Y, como se señala en el texto, la propia idea del Estado como ideal y norma universal surgió en una determinada coyuntura espacio-temporal que servía a unos fines muy concretos.)

Supongamos, por ejemplo, que se acepta como principio de trabajo la idea de federación, distinta tanto del aislamiento nacional como del gobierno imperial. Ciertamente plantean ciertas cosas, pero no la cuestión de qué asuntos caerían bajo la jurisdicción del Gobierno Federado y cuáles quedarían excluidos y seguirían siendo decisión de las propias unidades nacionales. El problema de qué habría que incluir en la autoridad federada y qué excluir de ella también se agudizaría. Si la decisión en este tema se quiere adoptar de forma inteligente, tendrá que partir de las consecuencias previstas y concretas que probablemente se deriven de la adopción de las distintas políticas. Y como ocurre en el caso de los asuntos políticos nacionales, se planteará el problema de descubrir algo de interés común en medio del conflicto de intereses separados de cada una de las unidades particulares. La amistad no es la causa de los acuerdos que se adopten para atender los intereses comunes, sino el resultado de esos acuerdos. Una teoría general podría ser útil, sin duda; pero sólo ayudaría a tomar decisiones de forma inteligente si se utilizara, no directamente *per se*, sino como un instrumento para prever las consecuencias factuales.

Hasta aquí he mantenido mi exposición dentro de un campo de unos hechos que considero suficientemente obvios como para que cualquiera que lo desee pueda tomar nota de ellos. Paso ahora a un punto que irrumpe con fuerza en el campo de las hipótesis importantes y no resueltas. En el Capítulo II del texto se mencionan los cambios en la "cultura material" como un factor decisivo para la configuración de condiciones concretas que determinan las consecuencias que se vienen a considerar "públicas" y que exigen cierto tipo de intervención política. Si en algún momento existió alguna duda razonable sobre la importancia de los factores tecnológicos respecto a sus consecuencias humanas y socialmente importantes, ese momento ha pasado por completo. La importancia del avance tecnológico tampoco se reduce a los asuntos nacionales, por muy relevante que sea en ese campo. El enorme incremento de la capacidad destructiva de la guerra de la que antes hablábamos es el resultado directo de los modernos avances tecnológicos. Y las fricciones y los conflictos que constituyen el motivo inmediato de las guerras se deben a unos puntos de contacto infinitamente multiplicados y cada vez más complejos entre los pueblos que, a su vez, también son resultado directo del desarrollo tecnológico.

Hasta el momento, todavía seguimos dentro de los límites de los hechos observables de aquellas transacciones entre las unidades nacionales que se

producen del mismo modo que entre los miembros de una determinada unidad nacional. La cuestión no resuelta que amenaza con convertirse en el conflicto incontenible del futuro atañe al auténtico alcance del factor económico en la determinación de las consecuencias específicas. Como se puede ver si se consulta el índice, en la entrada "Fuerzas económicas y políticas", se presta atención a la enorme influencia que han ejercido los aspectos económicos de la vida moderna. Pero entonces, al concentrarse en las relaciones políticas entre las unidades nacionales, la cuestión tenía que ver principalmente con temas especiales, como el de los aranceles, el trato favorecido, las represalias, etc. La idea de que la economía es la *única* condición que afecta a todo el ámbito de la organización política y de que la industria actual exige de forma imperativa un único y determinado tipo de organización social, se ha convertido en un tema *teórico* debido a la influencia de la obra de Marx. Sin embargo, a pesar de la revolución de la Rusia Soviética, apenas se podía considerar un tema *práctico* de la política internacional. Hoy se está convirtiendo definitivamente en un tema de este tipo, y los signos actuales apuntan a que se trata de una cuestión *predominante* en la determinación del futuro de las relaciones políticas internacionales.

La postura de que la economía es el único factor condicionante de la organización política, y la de que todas las fases y todas las dimensiones de la vida social (incluidas la ciencia, el arte, la educación y todos los medios de comunicación pública) están determinados por el tipo de economía imperante es idéntica a ese tipo de vida al que, con toda propiedad, se le ha dado el nombre de "totalitaria". La idea de que sólo existe una forma de organización política que satisfaga adecuadamente las condiciones sociales, y de que un país de entre todos los pueblos de la Tierra ha alcanzado ese estado en un grado adecuado, plantea un enorme problema práctico que desplaza y eclipsa a los demás.

Y es que la Rusia Soviética ha llegado hoy a un estado de poder e influencia en el que una filosofía intrínsecamente totalitaria ha pasado del reino de la teoría al de las relaciones políticas prácticas de los Estados nacionales del globo. El problema fundamental de hoy consiste en ajustar la idea de que sólo existe una verdad fija y absoluta (y, por tanto, no abierta a la investigación ni al debate público) con la existencia de Estados lo suficientemente democráticos como para confiar lo bastante en la investigación libre y el debate abierto como método fundamental para la negociación pacífica de los conflictos sociales. Aunque mi opinión sobre dónde debe trazarse la línea del progreso social entre las dos posturas coincide con la de la gran mayoría de miembros de los Estados democráticos no entraré aquí en consideraciones sobre lo correcto o incorrecto, lo verdadero o falso. Sin embargo, no puedo evitar señalar que la situación internacional confirma la hipótesis de que el problema del alcance o amplitud y de la gravedad de las consecuencias fácticas de las transacciones colectivas humanas es el factor determinante en la conformación de una conducta social que posee propiedades *políticas* demasiado evidentes como para que se puedan ignorar. El problema de descubrir y llevar a la práctica políticamente unas áreas de interés común es, pues, imperioso.

Hay otro punto que requiere atención. En diferentes partes del texto se señala, en primer lugar, que *observar* las consecuencias es una condición indispensable más allá de su simple aparición y, en segundo lugar, que esta observación (considerada desde cualquier escala adecuada) depende del estado de los conocimientos del momento, y en especial del grado en que el llamado método científico se aplique a los asuntos sociales. Algunos llevamos cierto tiempo insistiendo en que la ciencia guarda con el progreso de la cultura exactamente la misma relación que los asuntos que se consideran tecnológicos (pongamos, el estado de la invención en el caso de las herramientas y la maquinaria, o el progreso alcanzado en las artes médicas). Hemos defendido también que una parte considerable de los males remediabiles de la vida actual se deben al estado de desequilibrio del método científico respecto a su aplicación a los hechos físicos, por un lado y, por otro, a los hechos específicamente humanos; y que la forma más directa y efectiva de evitar estos males es el esfuerzo constante y sistemático por desarrollar esa inteligencia efectiva llamada método científico en el terreno de las transacciones humanas.

No se puede decir que, en este punto, nuestras teorías hayan tenido mucho efecto. La importancia relativa de las consecuencias de sucesos de naturaleza teórica, y de acontecimientos tan patentes como para convertirse en objetos de la atención general, ha quedado perfectamente demostrada con el caso de la fisión del átomo. Sus consecuencias son tan impresionantes que no sólo existe un clamor, casi una Babel, sobre la utilidad y perniciosidad de las ciencias físicas, sino que algunos aspectos del control de la ciencia en interés del bienestar social han entrado en el campo de la política, del debate y la acción gubernamentales. Para demostrarlo basta con señalar la polémica que se está produciendo en el Congreso de los Estados Unidos mientras se escriben estas páginas respecto a la participación civil y militar en su control, y en Naciones Unidas respecto al mejor método general para gestionar ese necesario control.

Distintos aspectos del problema *moral* del estatus de la ciencia física llevan coleando desde hace mucho tiempo. Pero las consecuencias de las ciencias físicas, aunque sean enormemente importantes para la industria y, a través de ésta, para la sociedad en general, no han recibido el tipo de observación que hubiera llevado a la acción y el estado de la ciencia al campo específicamente *político*. El uso de estas ciencias para incrementar la capacidad destructora de la guerra se convirtió con la división del átomo en un tema tan sensacional que hoy, queramos o no, nos enfrentamos con su dimensión política.

Hay quienes no sólo insisten en adoptar una visión exclusivamente moralista de la ciencia, sino que se obstinan en hacerlo de forma extremadamente sesgada. Atribuyen la culpa de los actuales males a la ciencia física como si ésta fuera una entidad causal *per se*, y no un producto humano que hace aquello que le exigen las instituciones humanas dominantes. Luego esgrimen los males evidentes como razón para someter a la ciencia a lo que consideran unos ideales y unos criterios morales, sin tener en cuenta el hecho de

que, al margen de la prédica exhortatoria, no existe ningún método para lograr este sometimiento, salvo el de crear alguna institución dotada de una autoridad absoluta: una forma segura de reinstaurar el tipo de conflicto que otrora marcó el intento de la Iglesia por controlar la investigación científica. El resultado final de su postura, si se adoptara, no sería la subordinación de la ciencia a unos fines morales ideales (en detrimento de intereses políticos o públicos), sino la instauración de un despotismo político, con todos los males morales que acompañan a semejante modo de organización social.

La ciencia, al ser una construcción humana, está tan sometida al uso humano como cualquier otro avance tecnológico. Pero, lamentablemente, el "uso" incluye el mal uso y el abuso. Decir que la ciencia constituye una entidad por sí misma (tal como se hace en la mayor parte de las distinciones entre ciencia "pura" y "aplicada"), y luego culparla de los males sociales (como los del desajuste económico y la destrucción en la guerra) con la idea de subordinarla a unos ideales morales, no proporciona ningún beneficio positivo. Al contrario, nos impide emplear nuestros conocimientos y nuestros mejores métodos de observación para que lleven a cabo el trabajo que son capaces de realizar. Un trabajo que consiste en el desarrollo de una previsión efectiva de las consecuencias de las políticas sociales y las disposiciones institucionales.

Índice de autores y materias

- Absolutismo en el método, [162-166](#).
Agricultores. Situación de los, [126-127](#).
Anarquismo, [70](#).
Apego. Una necesidad política, [133](#), [171](#).
AQUINO, Santo Tomás de, [61](#), [72](#).
Arancel, [65](#), [127-128](#).
ARISTÓTELES, [59](#), [61](#), [72](#), [131](#).
Arte de la comunicación, [155-156](#).
Asociación. Distinta de comunidad, [139-140](#).
— Dominio de una forma de, [161](#).
— e individuo, [159-160](#).
— económica, [113-114](#).
— Rasgos distintivos de la humana, [70](#).
— Revuelta contra la, [103](#), [109-110](#).
— Rígida y flexible, [137-138](#).
— territorial y funcional, [170-171](#).
— Un rasgo universal, [69](#), [75](#), [139](#), [158](#).
— y democracia, [135](#).
— Véase también: Comunidad; Grupos; Sociedad.
AYERS, C. E., 88n.

BAGEHOT, W., [119](#).
BENTHAM, J., 106n.
Biológico y social, [63-64](#), [140](#), [162](#).

CARLYLE, T., [110](#), [116](#).
Ciencia aplicada, [150-152](#).
— Distinta del conocimiento, [145-147](#), [150](#).

Ciencia social y física, [150](#), [154](#), [164](#).
— y la prensa, [155](#).
— método, [59-64](#), [165](#).
Ciudad-estado griega, [80](#), [98](#), [113](#).
Colegio electoral, [117](#).
Comunicación. Necesaria para el conocimiento, [152-154](#).
— Necesidad social de la, [140](#), [173-174](#).
— Una función pública, [89](#), [168](#).
— Véase también: Símbolos.
— y arte, [155-156](#).
Comunidad, [77](#).
— Importancia de la local, [170-174](#).
— Necesidades que la condicionan, [113](#).
— Véase también: *Great Society* (Gran Sociedad).
— y comunicación, [140-141](#).
— sociedad, [109](#), [142](#).
Conciencia privada. Origen de la, [83-84](#).
Condiciones de los pioneros, efecto en la democracia americana, [116-118](#).
Conocimiento. Científico y técnico, [145-147](#), [149-150](#).
— Relación entre el social y el científico, [150-152](#).
— Social y político, [147-150](#).
— y comunicación, [152-154](#), [173-174](#).
Consecuencias de la antítesis entre individual y social, [161](#).
— Efecto de la expansión, [82-87](#).

- Consecuencias. Efecto de las irremediables, [90-91](#).
- Importancia para la política, [63-64](#), [65](#), [66](#), [69-70](#), [71](#), [73](#), [78](#), [80](#), [82](#), [91](#), [124](#), [139-140](#), [142](#), [158](#), [163](#).
 - Producción de las permanentes, [87-90](#).
 - Relación con el Estado y el gobierno, [92-94](#).
 - y normas de la ley, [87](#).
- Control de la naturaleza humana, [163-164](#).
- político, [63](#), [65](#).
- COOLEY, C. [H.](#), [108n](#).
- Corporaciones. Ejemplo de la relación entre lo individual y lo social, [159-160](#).
- Costumbre e "individualismo", [143-144](#).
- Efectos políticos, [89](#), [149](#).
- DE TOCQUEVILLE, A., [168](#).
- Democracia como idea moral, [135](#).
- e "individualismo", [103-108](#).
 - embrionaria, [115](#), [137](#).
 - estadounidense, [116-118](#).
 - Génesis histórica, [101-103](#).
 - Importancia de la, [101](#).
 - Maquinaria de la democracia política, [135-137](#).
 - Naturaleza de la ideal, [137-139](#).
 - Pesimismo sobre la, [116](#).
 - Política, [98](#).
 - pura, [106](#).
 - Supuesta unidad, [101](#).
 - y comunidad local, [170](#).
 - expertos, [166-168](#).
- Derechos naturales, [103](#), [107](#), [111](#).
- DESCARTES, R., [104](#).
- Determinismo económico, [121](#), [141-142](#).
- Diversiones. Rival de los intereses políticos, [132](#).
- Divulgación. Medios físicos de, [154](#).
- Véase también: Comunicación.
 - y arte, [155-156](#).
 - conocimiento social, [152-153](#).
- Educación, [90](#).
- y control social, [163-164](#).
 - democracia política, [167-168](#).
 - método absolutista, [164](#).
- EMERSON, R. W., [174](#).
- Enmienda sobre el Trabajo Infantil, [122](#).
- Estoicos, [61](#).
- Expertos. Importancia de los, [123-124](#), [130-131](#).
- y democracia, [166-169](#).
- Facciones, [121](#).
- Ferrocarriles, [114](#), [116](#), [117](#), [118](#).
- y gobierno, [129](#).
- Fuerzas causales. Frente a orden causal, [165-166](#).
- y el Estado, [62](#), [66-68](#), [70](#), [75](#), [77](#), [82](#), [91](#).
 - económicas y políticas, [104-106](#), [109](#), [110](#), [111-114](#), [118](#), [121-122](#), [126-127](#), [133](#), [136](#), [141](#), [152](#), [155](#).
- Funcionarios, [72](#), [92n](#).
- Agentes de lo público, [65](#), [66](#), [74](#), [75](#), [92-93](#).
 - Capacidad doble, [97](#), [101](#).
 - Selección de los, [99-101](#).
- Gerontocracia, [99](#).
- Gobernantes. Véase: Funcionarios; Gobierno.
- Gobierno. Control económico del, [114](#), [160](#).
- dinástico, [100-101](#).
 - Temor al, [102](#), [104](#), [105](#).
 - y lo público, [71-72](#), [73](#), [74](#), [77](#), [92-94](#).
- Gobiernos representativos, [97](#).
- Great Society, The*, (Gran Sociedad) [107](#), [109](#), [124](#), [126](#), [134](#), [137](#), [141](#), [142](#), [156](#).
- Grupos locales, [79](#), [108](#).
- Véase también: Comunidad.
 - y el Estado, [59](#), [71](#), [94-95](#).
- Hamiltonianos, [61](#).
- HAYES, C., [149n](#).
- Hechos y significados, [59](#).
- teorías, [66](#).
- HEGEL, G. W. F., [61](#), [78](#), [94](#).
- Historia contemporánea, [154](#).
- Continuidad de la, [145](#).
- HOCKING, W. E., [87n](#).
- HUDSON, W. [H.](#), [79](#).
- HUME, D., [87](#).
- Igualdad. Naturaleza de la, [138-139](#).
- Imprenta, [116](#), [154](#).

Individual, individuo. Antítesis de social, [64-65](#), [69](#), [90](#), [103](#), [137](#), [139](#), [157-160](#).

— Como ficción, [111](#), [142-143](#).

— Definición, [157-159](#).

— E invención, [88](#).

— Económico, [105](#).

— Y funcionarios, [67](#), [97](#), [101](#).

— los actos, [66](#), [68](#).

Individualismo económico, [129](#).

— Explicación del, [109-111](#).

— Influencia del, [119](#).

— Origen del, [69](#), [103-107](#).

— Véase también: Psicología.

— y colectivismo, [157-161](#).

— método, [162](#).

— propiedad privada, [90](#).

Instintos físicos y sociales, [60-61](#), [63-64](#).

— y teoría social, [62-64](#).

Inteligencia. Véase también: Consecuencias; Conocimiento.

— y democracia, [168-169](#).

Interés común. Naturaleza del, [66](#), [75](#).

— Véase también: Consecuencias; Público.

JAMES, William, [143-144](#).

Jeffersonianos, [61](#), [129](#).

Justicia y propiedad, [106](#).

KANT, I., [61](#).

Ku Klux Klan, [84](#).

Laissez-faire, [96](#), [105](#), [129](#).

Legal (es). Instituciones y regulaciones [65](#), [82](#), [84](#), [104-105](#), [114-115](#), [118](#).

Legislación laboral, [90](#).

Ley "Natural", [105-106](#), [107](#), [111](#), [141](#).

— Naturaleza de la, [85-87](#).

— seca, [65](#), [128-129](#).

— social y física, [162-163](#).

Liberalismo, [129](#).

Libertad de pensamiento, [84](#), [148-149](#).

— e "individualismo", [109-110](#), [161-162](#).

— Hecha un fin en sí misma, [103](#).

— Naturaleza de la, [138](#).

— y uniformidad, [172](#).

LIPPMANN, W., 120n, [143](#).

LOCKE, J., [61](#), [72](#), [103](#), [104](#).

MACAULAY, T. B., [111](#).

Materialismo, [121](#), [151](#).

Mayorías y minorías, [168-169](#).

Método comparativo, [82](#).

— experimental. Definición, [166](#).

— En la política, [162-166](#).

— Problema del, [160-166](#).

MILL, J. S., [162](#).

MILL, James. Teoría del gobierno democrático, [106-107](#).

Movilidad. Efecto social, [119](#), [132](#), [172](#).

Nacionalismo, [149](#).

Negocios. Rivales del interés político, [131](#).

— Véase también: Fuerzas económicas.

— y control político, [155](#).

Noticias, [154-155](#).

Opinión, [119](#), [149](#), [153](#), [154](#).

Partidos, [121-122](#).

Paternalismo, [90](#).

Paz del Rey, [82](#).

PLATÓN, [118](#), [167](#).

Pluralismo político, [95-96](#).

Populus. Definición, [65](#).

Primera Guerra Mundial, [125-126](#).

Privado. Definición, [65](#).

— Véase también: Público.

Propaganda, [148-149](#), [155](#).

Propiedad privada, [84](#), [89](#), [100](#), [105-106](#), [114-115](#).

Psicología de la conciencia privada, [110](#), [143](#).

— del hábito, [89](#), [143-144](#).

— individualismo, [104](#).

— Efectos sociales de la ciencia de la, [163-164](#).

— falsa, [143](#), [146](#).

Público democrático, [98](#).

— Educación, [117-118](#).

— Naturaleza de lo, [71](#), [73](#), [75](#), [77-91](#), [92](#), [120](#), [123-125](#), [127](#), [131](#), [157](#), [168](#), [172](#).

— privado, [64-66](#), [82](#), [85](#), [91](#).

— Propiedad, [89](#).

— y opinión, [153](#).

— publicidad, [147-150](#), [174](#).

Razón y el Estado, [68](#), [78](#).

— la ley, [86-87](#).

- Religión e instituciones sociales, [79](#), [83](#), [149](#).
- Revolución americana, [103](#).
- francesa, [104](#).
- ROUSSEAU, J. J., [61](#), [72](#), [85](#), [118](#), [141](#).
- SANTAYANA, G., [170](#).
- Símbolos. Importancia social de los, [133](#), [140-141](#), [173](#).
- SMITH, Adam, [64](#), [104](#).
- SMITH, T. V., 137n.
- "Socialización", [94](#).
- Sociedad humana, [70](#).
- . Véase también: Asociación; Comunidad; Consecuencias; *Great Society*; Individual; Público.
- y los Estados, [70-72](#), [93-96](#), 137-[138](#).
- SPENCER, H., [90](#), [99](#).
- SPINOZA, B., [94](#).
- Teocracia, [79](#), [83](#), [100](#).
- Teorías políticas, [59](#), [60](#), [61](#), [102](#).
- . Véase también: Fuerzas causales; Fuerzas económicas; Individualismo; MILL, J.; Utilitarismo.
- TILDEN, S. J., [168](#).
- Trabajadores. Abandono político y emancipación, [109-110](#).
- . Véase también: Fuerzas económicas.
- Utilitarismo, [105](#), 106n.
- Voluntad general, [140](#).
- y el Estado, [68](#), [78](#), [93](#).
- la teoría de la orden de la ley, [85](#).
- WALLAS, G., [107](#).
- WHITMAN, Walt, [156](#).
- WILSON, Woodrow, [107-108](#).

Otras obras de Ediciones Morata de interés

- Adorno, Th. W.:** *Educación para la emancipación*, 1998.
- Álvarez Méndez, J. M.:** *Evaluar para conocer, examinar para excluir*, 2001.
- Apple, M. W.:** *Política cultural y educación*, (2.ª ed.), 2001.
- — — y **Beane, J. A.:** *Escuelas democráticas*, (3.ª ed.), 2000.
- Arnold, P. J.:** *Educación física, movimiento y curriculum*, (3.ª ed.), 2000.
- Astington, J. W.:** *El descubrimiento infantil de la mente*, 1997.
- Bale, J.:** *Didáctica de la geografía en la escuela primaria*, (3.ª ed.), 1999.
- Ball, S.:** *Foucault y la educación*, (4.ª ed.), 2001.
- Bernstein, B.:** *La estructura del discurso pedagógico*, (4.ª ed.), 2001.
- — — *Pedagogía, control simbólico e identidad*, 1998.
- Bowlby, J.:** *Vínculos afectivos*, (4.ª ed.), 2003.
- Brockbank, A. y McGill, I.:** *Aprendizaje reflexivo en la educación superior*, 2002.
- Browne, N. y France, P.:** *Hacia una educación infantil no sexista*, (2.ª ed.), 2001.
- Bruner, J.:** *Desarrollo cognitivo y educación*, (4.ª ed.), 2001.
- Buckingham, D.:** *Crece en la era de los medios electrónicos*, 2002.
- Carbonell, J.:** *La aventura de innovar*, (2.ª ed.), 2002.
- Carr, W.:** *Una teoría para la educación*, (3.ª ed.), 2002.
- Connell, R. W.:** *Escuelas y justicia social*, (2.ª ed.), 1999.
- Cole, M.:** *Psicología cultural*, (2.ª ed.), 2003.
- Coleman, J. C. y L. B. Hendry:** *Psicología de la adolescencia*, (4.ª ed.), 2003.
- Condorcet, M. de:** *Cinco memorias sobre la instrucción pública*, 2001.
- Contreras, J.:** *La autonomía del profesorado*, (3.ª ed.), 2001.
- Cook, T. D. y Reichardt, Ch.:** *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*, (4.ª ed.), 2000.
- Cooper, H.:** *Didáctica de la historia en la educación infantil y primaria*, 2002.
- Cummins, J.:** *Lenguaje, poder y pedagogía*, 2002.
- Decroly, O.:** *El juego educativo*, (4.ª ed.), 2002.
- Dewey, J.:** *Democracia y educación*, (5.ª ed.), 2002.
- Donaldson, M.:** *La mente de los niños*, (5.ª ed.), 2003.
- Durkheim, E.:** *La educación moral*, 2002.

- Egan, K.:** *Fantasia e imaginación: su poder en la enseñanza*, (2.ª ed.), 1999.
- Elliott, J.:** *El cambio educativo desde la investigación-acción*, (3.ª ed.), 2000.
- — — *Investigación-acción en educación*, (4.ª ed.), 2000.
- Fernández Enguita, M.:** *Educación en tiempos inciertos*, 2001.
- Fernández Pérez, M.:** *Evaluación y cambio educativo: el fracaso escolar*, (5.ª ed.), 1999.
- Firth-Cozens, J. y West, M. A. (Comps.):** *La mujer en el mundo del trabajo*, 1993.
- Freinet, C.:** *La escuela moderna francesa. Una pedagogía moderna de sentido común. Las invariantes pedagógicas*, (2.ª ed.), 1996.
- Freire, P.:** *Pedagogía de la indignación*, 2001.
- Freyd, J. J.:** *Abusos sexuales en la infancia*, 2003.
- Gardner, H.; Feldman, D. H. y Krechevsky, M. (Comps.):** *El Proyecto Spectrum* (3 vols.), 2001.
- Gimeno Sacristán, J.:** *El alumno como invención*, 2003.
- — — *El currículum: una reflexión sobre la práctica*, (8.ª ed.), 2002.
- — — *La educación obligatoria: Su sentido educativo y social*, (2.ª ed.), 2001.
- — — *Educación y convivir en la cultura global*, (2.ª ed.), 2002.
- — — *La pedagogía por objetivos: obsesión por la eficiencia*, (11.ª ed.), 2002.
- — — *Poderes inestables en educación*, (2.ª ed.), 1999.
- — — *La transición a la educación secundaria*, (2.ª ed.), 1997.
- — — **y Pérez Gómez, A. I.:** *Comprender y transformar la enseñanza*, (10.ª ed.), 2002.
- Goetz, J. P. y LeCompte, M. D.:** *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*, 1988.
- González Portal, M. D.:** *Conducta prosocial: evaluación e intervención*, (3.ª ed.), 2000.
- — — *Dificultades en el aprendizaje de la lectura*, (6.ª ed.), 2000.
- Gore, J.:** *Controversias entre las pedagogías*, 1996.
- Graves, D. H.:** *Didáctica de la escritura*, (3.ª ed.), 2002.
- Green, L.:** *Música, género y educación*, 2001.
- Grundy, S.:** *Producto o praxis del currículum*, (3.ª ed.), 1998.
- Halliday, J.:** *Educación, gerencialismo y mercado*, 1995.
- Harding, G.:** *Ciencia y feminismo*, 1996.
- Hargreaves, A.:** *Profesorado, cultura y postmodernidad*, (4.ª ed.), 2003.
- Harlen, W.:** *Enseñanza y aprendizaje de las ciencias*, (5.ª ed.), 2003.
- Haydon, G.:** *Enseñar valores. Un nuevo enfoque*, 2003.
- Healy, K.:** *Trabajo social*, 2001.
- Hegarty, S.:** *Aprender juntos: la integración escolar*, (4.ª ed.), 2004.
- Hicks, D.:** *Educación para la paz*, (2.ª ed.), 1999.
- House, E.:** *Evaluación, ética y poder*, (3.ª ed.), 2000.
- — — **y Howe, K. R.:** *Valores en evaluación e investigación social*, 2001.
- Hyde, J. Sh.:** *Psicología de la mujer*, 1995.
- Jackson, Ph. W.:** *La vida en las aulas*, (6.ª ed.), 2001.
- Jung, I. y López, L. E.:** *Abriendo la escuela*, 2003.
- Kemmis, S.:** *El currículum: más allá de la teoría de la reproducción*, (3.ª ed.), 1998.
- Kushner, S.:** *Personalizar la evaluación*, 2002.
- Liston, D. P. y Zeichner, K. M.:** *Formación del profesorado y condiciones sociales de la escolarización*, (3.ª ed.), 2003.
- Lizarzaburu, A. E. y Zapata, G. (Comps.):** *Pluriculturalidad y aprendizaje de la matemática en América Latina*, 2001.
- López, L. E. y Jung, I. (Comps.):** *Sobre las huellas de la voz*, 1999.
- Luke, C. (Comp.):** *Feminismos y pedagogías en la vida cotidiana*, 1999.

- Lundgren, U. P.: *Teoría del curriculum y escolarización*, (2.ª ed.), 1997.
- Martínez Bonafé, J.: *Políticas del libro de texto escolar*, 2002.
- McCarthy, C.: *Racismo y curriculum*, 1994.
- McCormick, R. y James, M.: *Evaluación del curriculum en los centros escolares*, (2.ª ed.), 1997.
- Oléron, P.: *El niño: su saber y su saber hacer*, (2.ª ed.), 1998.
- Olweus, D.: *Conductas de acoso y amenaza entre escolares*, (2.ª ed.), 2003.
- Orton, A.: *Didáctica de las matemáticas*, (4.ª ed.), 2003.
- Pavlov, I. P.: *Los reflejos condicionados*, 1997.
- Pérez Gómez, A. I.: *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*, (3.ª ed.), 2000.
- Perrenoud, Ph.: *La construcción del éxito y del fracaso escolar*, (3.ª ed.), 2001.
- Piaget, J.: *Psicología del niño*, (16.ª ed.), 2002.
- — — *La representación del mundo en el niño*, (9.ª ed.), 2001.
- — — *La toma de conciencia*, (3.ª ed.), 1985.
- Pimm, D.: *El lenguaje matemático en el aula*, (3.ª ed.), 2002.
- Popkewitz, Th. S.: *Sociología política de las reformas educativas*, (3.ª ed.), 2000.
- Pozo, J. I.: *Adquisición de conocimiento*, 2003.
- — — *Humana mente*, 2001.
- — — *Teorías cognitivas del aprendizaje*, (7.ª ed.), 2002.
- — — y Gómez Crespo, M. A.: *Aprender y enseñar ciencia*, (3.ª ed.), 2001.
- Santos Guerra, M. A.: *La escuela que aprende*, (3.ª ed.), 2002.
- Saunders, R. y Bingham-Newman, A. M.: *Perspectivas piagetianas en la educación infantil*, (2.ª ed.), 2000.
- Scruton, Sh.: *Educación física de las niñas*, (2.ª ed.), 2000.
- Selmi, L. y Turrini, A.: *La escuela infantil a los tres años*, (4.ª ed.), 1999.
- — — y — — — *La escuela infantil a los cuatro años*, (3.ª ed.), 1997.
- — — y — — — *La escuela infantil a los cinco años*, (3.ª ed.), 1997.
- Smale, G.; Tuson, G. y Statham, D.: *Problemas sociales y trabajo social*, 2003.
- Squires, D. y McDougall, A.: *Cómo elegir y utilizar software educativo*, (2.ª ed.), 2001.
- Stake, R.: *Investigación con estudio de casos*, (2.ª ed.), 1999.
- Stenhouse, L.: *Investigación y desarrollo del curriculum*, (5.ª ed.), 2003.
- — — *La investigación como base de la enseñanza*, (4.ª ed.), 1998.
- Suárez-Orozco, C. y M. M.: *La infancia de la inmigración*, 2003.
- Tann, C. S.: *Diseño y desarrollo de unidades didácticas en la escuela primaria*, (3.ª ed.), 2004.
- Thornton, S.: *La resolución infantil de problemas*, (2.ª ed.), 2000.
- Torres, J.: *Globalización e interdisciplinariedad*, (4.ª ed.), 2000.
- — — *El curriculum oculto*, (7.ª ed.), 2003.
- — — *Educación en tiempos de neoliberalismo*, 2001.
- Turner, J.: *Redescubrir el grupo social*, 1990.
- Tyler, J.: *Organización escolar*, (2.ª ed.), 1996.
- Usher, R. y Bryant, I.: *La educación de adultos como teoría, práctica e investigación. El triángulo cautivo*, (2.ª ed.), 1997.
- VV.AA.: *Volver a pensar la educación* (2 vols.), (2.ª ed.), 1999.
- Walker, R.: *Métodos de investigación para el profesorado*, (3.ª ed.), 2002.
- Willis, A. y Ricciuti, H.: *Orientaciones para la escuela infantil de cero a dos años*, (3.ª ed.), 2000.
- Zambrano, M.: *Horizonte del liberalismo*, 1996.

Cuando John Dewey publicó este libro, en 1927, contaba casi con setenta años. Para entonces, el "sueño americano" seguía vivo, pero a sus ojos el malestar de la cultura estadounidense ya empezaba a manifestar síntomas preocupantes. Tal vez por eso, esta obra, probablemente una de las mejores que escribió, sea uno de los grandes diagnósticos de la crisis de legitimación de la primera gran sociedad capitalista y, más en particular, una enérgica defensa de la democracia popular justo cuando el capitalismo descubría en los bienes de consumo y en los medios de comunicación de masas una nueva y poderosa forma de control.

Dewey no separaba tajantemente opinión y conocimiento, hábito y pensamiento. Para él, la opinión no era sólo el reino de los prejuicios, las impresiones vagas, los lugares comunes, las emociones fáciles. El conocimiento requerido por el público no consistía en adquirir un punto de vista objetivo, externo, neutral, sino en generar un clima de debate donde las opiniones y creencias pudieran ponerse a prueba.

Tenía claro que ni la política deliberativa podía dirigirse como una investigación científica, ni la opinión pública informada podía ser una comunidad de expertos. De igual modo que idealmente la ciencia no se regía por la autoridad, la democracia tampoco dependía de instituciones consagradas, de expertos o del aparato del Estado, sino de una vida pública activa, fruto de una colaboración libre y voluntaria, animada más por el deseo de compartir y mejorar una buena idea que por el de monopolizarla.

Dewey fue un enemigo de las burocracias rígidas y de la centralización, pero también le alarmaba el desgaste de las viejas tradiciones democráticas, incapaces de adaptarse a los nuevos tiempos.

Ramón del Castillo Santos
Del Estudio Preliminar

ISBN 84-7112-488-2



9 788471 124883



EDICIONES MORATA, S. L.
Mejía Lequerica, 12. 28004 - Madrid
morata@edmorata.es - www.edmorata.es