

La democracia en la filosofía de John Dewey

La democracia es bastante más que una forma política particular, que el método de gobernar, de legislar y hacer marchar la administración gubernativa mediante el sufragio popular y las magistraturas electivas. Desde luego es todo esto, pero también algo más vasto y profundo. El aspecto político y gubernativo de la democracia es un medio, el mejor medio que se ha encontrado, para realizar fines que pertenecen al vasto campo de las relaciones humanas y del desarrollo de la personalidad humana.

(Dewey, 1967a, pp. 66-67).

En el capítulo anterior se afirmó que la reconstrucción de la democracia implicaba la reconstrucción de diversas corrientes de la filosofía tradicional en lo que se refiere a los antiguos dualismos y el reconocimiento de que el mundo, gracias al *factum* de la evolución, se encuentra en continuo cambio. En este contexto se hizo una exposición del concepto de experiencia, se abordó la relación que este tiene con el pensamiento y la forma como estos elementos se conjugan en la investigación social o el método de la inteligencia. Ahora bien, en el presente capítulo, además de describir la razón que mueve a Dewey para preferir la democracia, y dada la estrecha relación que existe entre esta y los valores del liberalismo, se reconstruirán algunos elementos del

viejo liberalismo que intervienen en el juego del sistema democrático a partir de la perspectiva de este filósofo; por este motivo se abordará, por una parte, al ideal de la libertad y su relación con la autoridad y la igualdad, y por otra, al antiguo individualismo, el cual es superado al desmontar la oposición que existía entre el individuo y la sociedad.

Una vez reconstruidos estos conceptos, el lector estará listo para abordar el concepto de la democracia desde la perspectiva del mismo autor. En primer lugar, se describirá la génesis de la democracia política, comenzando por la formación del público y pasando por la formación del Estado hasta la formación de la Gran Comunidad o comunidad democrática. En segundo lugar, se abordarán algunos elementos constitutivos de la democracia, como son la comunicación y su relación con el método de la ciencia social, dentro de la cual entran a participar no solo la experiencia y el pensamiento, sino también los diferentes valores del liberalismo. Para terminar, se hará referencia a dos características de la democracia: su radicalidad y su fe en la naturaleza humana, lo cual, a su vez, permitirá más allá de la democracia política, describir a la democracia como una forma de vida y como la condición previa para la aplicación de la inteligencia a la solución de los problemas sociales.

La preferencia por la democracia

Para Dewey, la naturaleza humana es tanto biológica como cultural; sin embargo, como las conductas desde el plano estrictamente biológico no nos conducen a ninguno de los valores de la democracia, entonces no podemos decir que nuestra preferencia por el modo de vida democrático se derive de su consonancia con las características de la naturaleza humana. Dewey tampoco está dispuesto a reivindicar la democracia apoyándola en algunas instituciones de especial facultad moral, aunque estas digan que su autoridad está fundamentada en la tradición; pero menos aún está inclinado a aceptarla simplemente porque estemos habituados a ella. En este sentido nos dice:

La cuestión que yo suscitaría se refiere a por qué preferimos nosotros los regímenes democráticos y humanos a los que son autocráticos y ásperos. Y “por qué” entiendo la *razón* para preferirlos, y no precisamente las *causas* que nos llevan a la preferencia. Una *causa* puede ser el que nos hayan enseñado, no solo en la escuela, sino también en la prensa, el púlpito, la tribuna y nuestras leyes y corporaciones legislativas que la democracia es la mejor de todas las instituciones sociales. Podemos haber asimilado tanto esta idea de nuestro ambiente que haya llegado a ser una parte habitual de nuestro equipo mental y moral. Pero causas semejantes han llevado a otras personas, en ambientes diferentes, a conclusiones radicalmente diversas; a preferir el fascismo, por ejemplo. La causa de nuestra preferencia no es lo mismo que la razón por la que *deberíamos* preferirla. (Dewey, 1945, p. 32).

A renglón seguido, Dewey afirma que su preferencia por los regímenes democráticos se debe a que estos promueven una mejor calidad de la experiencia humana, a la cual se accede más fácilmente y es más ampliamente disfrutada que en sociedades no democráticas o antidemocráticas.

La relación que el filósofo de Burlington establece entre la experiencia y la democracia se debe a la primacía de lo social en la experiencia humana. En este sentido, la experiencia no se construye solamente como un nombre, sino también como un verbo. Aquí la experiencia es un “hacer”, en el cual están involucrados el organismo y el medio, es decir, el individuo y su entorno social, y es un “experimentar” en el cual el individuo y su entorno se hallan igualmente implicados (Child, 1956, p. 109). De esta manera, cada uno de los que participan en una experiencia refiere su propia acción a la de los demás, y considera la acción de los demás con el fin de darle unas determinadas características y una determinada dirección a su propia acción. Los numerosos y variados puntos de contacto que tienen las personas que participan

de una experiencia denotan un mayor número de estímulos a los que se debe responder y aseguran un mayor desarrollo de las capacidades personales. Esta característica, tan necesaria para cualquier sociedad que se considere democrática, implica “una reconstrucción o reorganización continua de la experiencia” (Dewey, 2004a, p. 271). En otras palabras, solo puede haber una democracia allí donde no se ponen barreras al libre intercambio y comunicación de la experiencia (Del Castillo, 2004, pp. 43-44).

Este hecho aumenta la capacidad de los individuos para actuar como guardianes de la organización social a la que pertenecen, y aumenta la eficacia social, es decir, hace que nuestra experiencia tenga más valor para otros y nos capacita para participar más ampliamente en la experiencia valiosa de los demás. Estos elementos nos permiten ver que, para Dewey, la democracia, más que una forma de gobierno, es un modo de vivir asociado en el que la experiencia es comunicada continuamente, lo que a su vez, implica “la creencia en la capacidad de la naturaleza humana para generar objetivos y métodos que acrecienten y enriquezcan el curso de la experiencia” (Dewey, 1996, p. 204). La democracia es la única forma de vida que está inspirada y sostenida por una creencia firme en el proceso de la experiencia, vista no solo como un fin, sino también como un medio que permite direccionar ulteriores experiencias. El enriquecimiento y la liberación que nos produce el poder participar en experiencias es un hecho que debe ser llevado a cabo todos los días, y no puede finalizar hasta que la experiencia misma finalice. En este contexto, “la democracia es y será siempre la creación de una experiencia más libre y más humana, en la que todos participemos y en la que todos contribuyamos” (p. 205).

Todo lo anterior permite deducir que, en Dewey, la preferencia por la democracia no es arbitraria, sino significativa; es decir, existen sólidas razones para preferir el modo de vida democrático frente a las demás formas de vida.

De la reconstrucción del liberalismo a la reconstrucción de la democracia

Para Dewey, la reconstrucción de la democracia pasa por la reconstrucción de uno de los pilares más importantes del liberalismo: la libertad, que en el contexto democrático y en la búsqueda de un nuevo liberalismo, está en perfecta consonancia con la autoridad y la igualdad, lo que a su vez, la hace perfectamente compatible con la aplicación del método experimental en la actividad social.

Dewey es un fuerte crítico del antiguo liberalismo, y por lo tanto, está atento para que la democracia no se quede encerrada en los viejos cánones de un liberalismo económico y social, o enredada en falsos problemas teóricos formulados por una tradición en la que predominan los dualismos. En general, la reconstrucción de la democracia no solo implica la reconstrucción de la filosofía, sino un examen de los principios axiológicos del liberalismo y de las consecuencias de sus formas de institucionalización en las complejas condiciones de las sociedades modernas (Geneyro, 1991, p. 127).

Para este filósofo norteamericano (1996), el viejo liberalismo adolece de males congénitos, y uno de los más relevantes es la “ausencia de sentido histórico” (p. 76). Aunque durante algún tiempo esta carencia cumplió un papel positivo, ya que dotó a los liberales de un arma poderosa que les permitió anular la apelación a los orígenes y al pasado histórico de aquellos que se refugiaban en la tradición para evitar el cambio social y conservar el *status quo*, después les cegó los ojos, les impidió ver que sus propias interpretaciones tenían condicionamientos históricos, y les llevó a formular sus ideas como verdades absolutas y válidas para cualquier tiempo y lugar. Por este motivo, el mismo liberalismo que buscaba dar entrada a nuevas fuerzas en contra de un *status quo* que no quería que estas fuerzas se liberasen, proporcionó la justificación de un nuevo *status quo* que rechazaba toda nueva política

social en nombre de la libertad, a pesar del perjuicio que les causaba a los ciudadanos.¹ Para Dewey (1996), esta característica y la escisión que se plantea entre las leyes económicas consideradas como naturales y las leyes políticas consideradas como artificiales² dieron origen a la mayoría de los males que hoy padece el antiguo liberalismo. Por este motivo, las ideas, los preceptos y los principios que en un contexto sociohistórico fueron útiles y necesarios para luchar por la emancipación del orden social adquieren otro significado cuando son utilizados por un grupo como instrumento para mantener el *status quo* y, con él, la riqueza y el poder conquistados.

La miopía que produjo la ausencia del sentido histórico y los dualismos heredados de la tradición filosófica también sustentó un aparente antagonismo entre la libertad y la autoridad. Este antagonismo es expresión de la emancipación de los hombres frente a poderes feudales que se apoyaban en la autoridad que les daba los recursos materiales o físicos que tenían y la legitimidad sobrenatural o divina a la que ellos apelaban. Este contexto condujo a reivindicar la libertad y a negar la autoridad, pero la libertad entendida de manera opuesta a la autoridad originó consecuencias nocivas para la democracia. Por el antagonismo planteado también se hizo necesario considerar en cuáles conflictos, más que libertad, se ejercía libertinaje, por lo que hubo necesidad de aceptar la intervención de la autoridad externa con el fin de garantizar la libertad de otros.

-
- 1 Sin embargo, Dewey aclara que el antiguo liberalismo no se oponía a todo cambio social, ya que para este, el cambio social solo es beneficioso cuando surge de la iniciativa económica privada y se revierte en la propiedad privada, pasando por encima del control social (Dewey, 1996, p. 77).
 - 2 Gracias a la división tajante entre las leyes económicas y las leyes políticas, “la intervención del gobierno en la industria y en el comercio se consideraba (...) una violación, no solo de la libertad inherente al individuo, sino también a las leyes naturales, como la ley de la oferta y la demanda.” (Dewey, 1996, p. 122). Una descripción del origen de esta escisión se puede encontrar en: Dewey, *El hombre y sus problemas*, 1967, pp. 143-147.

En contraste con la posición anterior, Dewey propone una relación orgánica entre autoridad y libertad que pueda ser constitutiva del modo de vida democrático. Según Juan Carlos Geneyro, en Dewey:

El verdadero problema consiste en establecer que tanto la autoridad como la libertad configuran elementos constitutivos de la naturaleza humana. La primera refiere a las necesidades de control y dirección de la actividad humana que, al institucionalizarse, propende por la estabilidad y conservación de la misma. La segunda abarca las cualidades genéricas de indagación, iniciativa e invención del hombre, que favorecen los cambios y promueven la liberación. El conflicto, tal como se expresaba en los siglos anteriores, consiste en la lucha de unas fuerzas sociales por conservar *la autoridad* de creencias y prácticas que legitimaban un poder restrictivo sobre el espíritu y las conductas de los individuos frente a otras fuerzas sociales e intelectuales, que bregaban para afirmar las características propias de *la libertad*. Los hombres, en sí mismos, poseen ambas condiciones y necesidades. Plantearlas como antagónicas, en términos teórico-prácticos, supone ignorar la propia naturaleza humana, en desmedro de una u otra de sus partes constitutivas. (Geneyro, 1991, p. 149).³

De lo anterior se deriva la pregunta por el significado de la libertad. Si se tiene en cuenta que la libertad y la autoridad se relacionan de manera orgánica, también es importante preguntar, Dewey cómo supera el tradicional conflicto entre la libertad y la autoridad, y qué relación tiene frente a estos valores democráticos un valor no menos importante: la igualdad. El siguiente punto tiene como fin responder a estos interrogantes.

3 Juan Carlos Ganeyro describe de esta manera el problema de la relación entre la autoridad y la libertad, apoyado en el artículo de John Dewey titulado "Authority and Social Change" el cual fue publicado por primera vez en *School and Society* el 10 de octubre de 1936.

La libertad, la autoridad y la igualdad para un contexto democrático

Para Dewey (Dewey, 1965, p. 21), es necesario darle un nuevo significado al concepto de libertad, ya que este no puede describirse solo a partir de factores económicos, sino también teniendo en cuenta los diferentes elementos que entran en juego dentro del contexto cultural. Ahora bien, en este contexto, ¿qué significa la libertad?⁴

En primer lugar hay que decir que, la libertad no es simplemente una idea abstracta o metafísica. La libertad significa un poder efectivo para hacer ciertas cosas. Por este motivo, para juzgar las condiciones y el ejercicio de la libertad en cierto momento histórico, se debe tener presente no solamente lo que las personas pueden hacer, sino también lo que no pueden hacer.

Cuando la libertad se examina desde este punto de vista, es porque implica una exigencia de poder, es decir, exige la aspiración de alcanzar una capacidad que no se tiene, o ampliar y conservar una competencia que ya se posee. En este sentido, la lucha por la libertad se identifica con los esfuerzos que se realizan para cambiar las leyes o instituciones que impiden el poder de acción de muchos individuos, al tiempo que favorece la ampliación del poder de otros.

En relación con el punto anterior hay que decir que, para el filósofo en cuestión, la posesión del poder de actuación se refiere a otro aspecto no menos importante de la libertad: la distribución de dicho poder, ya que la libertad entendida como poder de actuación solo existe para un individuo, grupo o clase, cuando está en relación con la libertad y capacidad de actuación de otros individuos, grupos o clases.

La exigencia de conservar el poder ya poseído por parte de un grupo particular, significa que otros individuos o grupos deberán

4 El principal elemento de la libertad en el contexto deweyano es la libertad de pensamiento; sin embargo, he decidido desarrollar este punto en el contexto de los elementos de la filosofía de la educación que presentaremos en el tercer capítulo, pues la libertad de pensamiento es desarrollada normalmente por Dewey en el tejido de sus textos pedagógicos.

continuar poseyendo solo la capacidad de acción que *ellos* ya poseen. La exigencia de aumentar el poder en un punto exige un cambio en la distribución de los poderes, es decir, que en algún otro punto haya menos poder. No se puede valorar o medir la libertad de un individuo o grupo de individuos, sin suscitar con ello la cuestión referente al efecto que esto provocará sobre la libertad de los otros. (Dewey, 1967a, p. 128).

En este sentido, si la libertad se refiere a la distribución fáctica entre diversos poderes para actuar, entonces no existe libertad absoluta, pues cuando hay libertad en un lugar hay restricción de libertad en el otro. De esta manera, el sistema de libertades que existe en determinada época es al mismo tiempo el sistema de restricciones de la misma época.

Los diferentes aspectos de la libertad que acabamos de describir⁵ nos muestran que para Dewey esta es un hecho social, pues las libertades que le permiten actuar a un individuo están en relación con lo que otros pueden hacer o dejar de hacer.⁶ En este contexto, la lucha por la redistribución de las capacidades de acción no se puede reducir a la dicotomía entre libertad y restricción, intervención o reglamentación, ya que se trata de algo más simple: elegir entre dos sistemas de control de las fuerzas sociales; es decir, se trata de decidir entre dos sistemas distintos de control social, cada uno de los cuales trae consigo una forma diferente de distribuir las libertades. Entonces, si es claro que las tensiones por la distribución del poder social no se pueden reducir a una dicotomía entre la libertad y la restricción o reglamentación, o lo

5 La descripción de los diferentes elementos que forman el concepto de libertad se pueden encontrar en: (Dewey, 1996, pp. 129-132) y en (Dewey, 1967a, pp. 126-130).

6 Para Dewey el poder de pensar y expresar lo que se piensa es una de las modalidades de la capacidad que todo ser humano tiene para actuar. En este sentido, si no hay libertad para pensar y expresar lo que se piensa, no puede haber una verdadera sociedad democrática. Lo que puede existir en estos casos es el sometimiento de un pueblo a leyes e instituciones heredadas o a la voluntad arbitraria de un dictador que convierte sus preferencias e intereses personales en la medida del bien común. (Geneyro, 1991, p. 131).

que es lo mismo, una dicotomía entre la libertad y la autoridad, ¿cómo entiende Dewey, en este contexto, la autoridad?

Cuando el filósofo en cuestión habla de autoridad, no se refiere a una autoridad externa e impuesta desde arriba. Se refiere más bien a una autoridad de tipo colectivo que corresponde a la autoridad del método científico y que tiene como pilar fundamental, en su relación orgánica con la libertad, la utilización de la inteligencia organizada y colectiva que ha impulsado el notable progreso en la aplicación del método científico.

Aunque la ciencia depende de la libre iniciativa y la capacidad de los investigadores individuales de proponer cosas nuevas, su autoridad se origina en la actividad colectiva que es organizada cooperativamente. La autoridad colectiva está en consonancia con el carácter público y abierto del método científico, pues, aunque todo método y toda conclusión en sus orígenes es el producto de una invención privada, el aporte que el científico realiza se prueba y se aplica colectivamente, y en caso de ser confirmado cooperativamente, entra a formar parte del patrimonio común de la comunidad científica (Dewey, 1967a, p. 123). Por este motivo, una sociedad que se considere democrática debe mantener abiertas las posibilidades de acceder a la investigación, a la discusión crítica y a la deliberación de los asuntos sociales (Geneyro, 1991, p. 131).

En síntesis, podemos decir que la autoridad en el contexto democrático es colectiva en el mismo sentido que es colectiva la autoridad en el ámbito científico, y que esta forma de concebir la autoridad es compatible con la libertad entendida como una libertad social. Pero si recordamos que el carácter social de la libertad implica la distribución del poder existente, se puede poner en tela de juicio la compatibilidad de la libertad frente a la igualdad. Esto podría suceder si razonáramos de la siguiente manera: “Si la libertad es el primer objetivo social y político, la diversidad y la desigualdad de las capacidades naturales acabarán produciendo inevitablemente desigualdades sociales,” pero “si el objetivo es la igualdad, deben imponerse cierto tipo de restricciones al ejercicio de la libertad” (Dewey, 1996, p. 139).

Ahora bien, Dewey nos recuerda que en el ideal original de la democracia, la igualdad y la libertad se combinan coordinadamente, y le parece simplista pensar que la fórmula quede refutada definitivamente si reconocemos que los hombres no nacen iguales en cuanto a su fuerza, sus habilidades y sus capacidades naturales. Es más, la doctrina de la igualdad nunca afirmó que había igualdad en las dotes naturales, pues fue precisamente la existencia de desigualdades psicológicas una de las razones por las que se consideró tan importante establecer la igualdad política, porque, de otra manera, los mejor dotados podrían reducir a los de menor capacidad, con o sin intención, a una situación de servidumbre (Dewey, 1965, p. 63). Por este motivo, en una democracia liberal “las desigualdades de orden natural deberían estar sujetas a leyes e instituciones que no supongan impedimentos permanentes para quienes están menos capacitados” (Dewey, 1996, p. 140). Este hecho permitirá que las instituciones y las leyes de la sociedad democrática garanticen la consolidación de la igualdad para todos.

Según Dewey, creer que la igualdad y la libertad son incompatibles, responde a un concepto de libertad limitado y formal, que ignora la relación que existe entre una libertad que es social y la autoridad colectiva, o lo que es lo mismo, que ignora la relación entre la libertad y el control social; pues no reconoce que “las libertades efectivas de un ser humano dependen de los poderes de actuación que los ordenamientos sociales existentes confieren a los individuos” (Dewey, 1996, p. 141). En este sentido, una sociedad democrática que integra la libertad y la igualdad, debe reconocer que el conjunto de oportunidades que brinda una sociedad para actuar libremente depende del proceso en el que efectivamente se igualen las condiciones políticas y económicas bajo las cuales los individuos son libres de hecho, y no de un modo abstracto o metafísico. El desconocimiento de este hecho hace que colapse de democracia, convirtiéndose en una democracia puramente nominal, pues una libertad entendida como la ausencia de restricciones para actuar en la esfera económica bajo las instituciones del capitalismo financiero resulta fatal, tanto para la consecución de la libertad de todos, como para la consecución de la igualdad.

De cualquier modo, reconocer que los valores democráticos de la libertad, la autoridad y la igualdad no deben entenderse aisladamente, pues siempre se concretan en un contexto social, implica tener en cuenta que en la construcción de su filosofía, Dewey no acepta la oposición entre lo social y lo individual, pues para él, esta distinción conceptual es vacía (Hook, 2000, p. 111). De la misma manera que en los valores democráticos, el individuo concreto no se puede entender en el vacío, no está aislado; por el contrario, vive en un contexto social.

Lo individual y lo social

Cuando hablamos de lo individual nos referimos a algo unitario, que tiene como rasgo característico una determinada separación espacial, en la que la unidad se mueve independientemente de las otras cosas. Este concepto se apoya en la creencia de que “únicamente lo individual tiene realidad, y que las clases y las organizaciones son cosas secundarias y subalternas” (Dewey, 1959, p. 259), sin embargo, el más elemental sentido común introduce algunos matices. Para relativizar esta forma de entender lo individual, Dewey nos presenta como ejemplo un árbol. Este “se yergue solo cuando está enraizado en el suelo; vive o muere en función de su conexión con la luz del sol, el aire y el agua” (Dewey, 2004b, p. 158). El árbol también es un conjunto de partes que interactúan, pues no constituye un todo singular en mayor o menor medida que las células de las que está compuesto, pues así como para ciertos propósitos el árbol es algo individual, para otros, es la célula, y para otros es el bosque o el paisaje. Con todo, ¿qué es entonces lo individual? Según lo que acabamos de ver, no es simplemente una cosa espacialmente aislada. No podemos entender al individuo en términos de separación, encerrado en sí mismo e independiente de todo lo demás, sino en conjunción y conexión con otros modos distintos de actuar. “La individualidad no es una cosa dada originalmente, sino que se crea bajo las influencias de la vida de sociedad” (Dewey, 1959, p. 264). Al respecto, Dewey nos dice:

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. (Dewey, 2004b, p. 160).

En este sentido, por ejemplo, a un hombre casado no se le puede considerar como opuesto a la unión familiar a la que pertenece; por el contrario, como miembro de esta unión, sus rasgos y sus actos son aquellos rasgos y actos que se dan en virtud de esta unión. De cualquier modo, la razón por la que podríamos ver una relación antitética entre un miembro de una comunidad (el esposo, en este caso), y la comunidad a la que pertenece, es porque pasamos demasiado rápido del individuo en una conexión al individuo en otra conexión, es decir, pasamos de ver al individuo como marido, al individuo como empresario, investigador, miembro de una iglesia o ciudadano, sin caer en la cuenta de las diferencias entre las consecuencias que se derivan de sus múltiples conexiones y las que se derivan de su unión marital.

Los grupos se pueden contraponer entre ellos y los individuos entre sí, e incluso, un hombre puede ser de una manera, como miembro de una iglesia, y de otra, como miembro de una comunidad empresarial u otra unidad colectiva. Pero cuando sobre esta base, se plantea la antítesis entre la sociedad y el individuo, la “sociedad” y el “individuo” se convierten en abstracciones irreales; sin embargo, dado que un individuo no necesita estar casado, o pertenecer a un club, a una iglesia o a una organización científica, entonces se puede disociar de este o aquel grupo, e incluso se puede pensar en un individuo que no pertenece a ninguna asociación. Solo desde este caso, que por cierto es irreal, puede plantearse la cuestión acerca de cómo los individuos llegan a unirse en sociedades y grupos.

Ahora bien, esta nueva forma de entender al individuo en la que se desmonta la oposición abstracta entre este y la sociedad, y en la que se reconoce que cualquier demanda suya supone una conducta asociada (Olimpo Suárez, 2003, p. 246), implica superar el antiguo individualismo económico en el que la individualidad se ha identificado con las ideas de iniciativa o invención dirigidas al beneficio económico privado y exclusivo. Además, al desconocer que el individuo no puede entenderse fuera de su contexto social, también se desconoce que su iniciativa y contribución para el beneficio económico privado tiene consecuencias públicas. De esta manera, el antiguo individualismo nos ha hecho incapaces de ver las consecuencias psicológicas y morales de las precarias condiciones económicas en que viven una gran cantidad de personas, entre las cuales podemos contar la inseguridad,⁷ la impaciencia, el desasosiego y la irritabilidad, consecuencias que están unidas a un contexto en el que “los individuos no encuentran apoyo ni satisfacción en el hecho de ser miembros que sostienen y son sostenidos por un todo social” (Dewey, 2003, p. 88).

Por este motivo, Dewey recupera de manera estable la individualidad como algo que implica eliminar el antiguo individualismo económico y político, pues este es el principal obstáculo para crear un tipo de individuo con unos esquemas de pensamiento y deseo que permanentemente estén marcados por el consenso con los demás, y para el cual “la sociabilidad sea sinónimo de cooperación con todas las asociaciones humanas regulares” (p. 114). La eliminación de este individualismo permitirá a su vez liberar la imaginación y favorecerá un tipo de sociedad en la que predomine una cultura de cooperación y libertad entre sus miembros.

Por lo tanto, este hecho está en consonancia con la democracia, ya que si la superación del antiguo individualismo le permite al individuo

7 Para Dewey, la inseguridad es una de las principales consecuencias del antiguo individualismo. Esta hace que el ejercicio honrado y diligente de una profesión o un negocio no sea garantía de un nivel de vida estable, y este hecho a su vez, hace que se pierda el respeto al trabajo y se aproveche cualquier forma adventicia de alcanzar el bienestar.

actuar cooperativamente con los demás, también aumenta su capacidad para ser guardián de la organización social a la que pertenece, característica que es fundamental en una sociedad que se considere democrática. Este elemento nos permite preguntarnos por el papel que tiene el público en la formación de una sociedad y un Estado democrático. Abordaremos a continuación este aspecto.

Del origen del público a la formación de la democracia política

A pesar de que Dewey abandonó después de la Primera Guerra Mundial la fe ciega que había tenido en la democracia estadounidense, jamás perdió la confianza en la democracia popular hasta el punto de que siempre estuvo animado por la firme convicción de poder aplicar la inteligencia a la resolución de los problemas éticos, políticos y sociales (Redondo, p. 16), sin embargo, Dewey fue un crítico de los sucedáneos de sociabilidad que caracterizaban la sociedad estadounidense, y que según él, eran manifestación de la decadencia de un individualismo pasado de moda. Estos simulacros de sociabilidad se daban a través del cine, los espectáculos de masas, la radio, los coches de motor, y otras formas de ocio que se expresaban a través de la diversión y los deportes, y que “contribuyeron a crear una vida espiritual y emocional homogeneizada y común a todos” (Dewey, 2003, p. 79).

Dewey piensa que estos simulacros de asociación y la nueva situación de mercado habían suplantado o suprimido la verdadera fuerza popular: el público. En este sentido, la superación de esta situación solo podía realizarse a través del mismo público, a través de la creación de nuevos modos de asociación que suplantaren a aquellos basados en gustos y aficiones. Este hecho hace que nos preguntemos: ¿Qué es el público?, y, ¿cómo se forman los públicos?

Para responder a esta pregunta, Dewey parte del reconocimiento de que todos los actos de los miembros de un grupo o asociación producen dos tipos de consecuencias. Por una parte, las consecuencias directas, que afectan solo a las personas implicadas en una transacción. Por otra, las consecuencias indirectas, que afectan a personas

diferentes de las inmediatamente implicadas en la transacción; es decir, son las consecuencias que se extienden a los miembros de otros grupos (Dewey, 2004b, p. 64).

Cuando los individuos se ven afectados por las consecuencias indirectas, comienzan a participar de situaciones comunicativas generadas por intereses comunes.⁸ Este es el momento en el que un conjunto de individuos se constituyen en un público, pues la necesidad de regular las consecuencias de las acciones que realizan otros grupos, los han llevado a constituir una comunidad más amplia y con algún grado de organización social (Redondo, p. 19).⁹ Dewey nos dice al respecto: “el público lo componen todos aquellos que se ven afectados por las consecuencias indirectas de las transacciones, hasta el punto que resulta necesario ocuparse sistemáticamente de esas consecuencias” (Dewey, 2004b, p. 67). Sin embargo, cuando el control de las consecuencias requiere medios más eficaces e inteligentes, se hace necesaria una organización más formal. Es así como nace el Estado.

De esta manera, “el público forma un Estado solo por medio de los funcionarios y sus acciones”, por lo que “el Estado será aquello que sean sus funcionarios” (p. 93). Por este motivo, cuando los funcionarios que representan a un público realmente sirven a los intereses de ese

8 Las situaciones comunicativas en las que se desenvuelve el público le permiten a Dewey reconocer la importancia de la opinión pública, la cual es definida como “el juicio que se forman y mantienen quienes comparten el público” (Dewey, 2004b, p. 153). De esta manera la opinión pública se refiere a las opiniones y creencias que comparte un público. Dewey considera que en una comunidad democrática las creencias del público deben estar sujetas a la aplicación constante de ciertos métodos de investigación e información. “solo la investigación continua, o sea, una investigación interconectada y reiterada, puede proporcionar el material de una opinión duradera sobre los asuntos públicos” (p. 153).

9 Con respecto al público es bueno aclarar que, para Dewey, en sentido estricto no se puede hablar de “el público” sino de “muchos públicos” y tampoco existe una vida social pública, sino un “conjunto variable de colectivos pujando por el reconocimiento y por la satisfacción de sus necesidades” (Del Castillo, 2004, p. 35).

grupo, este hecho hace más coherentes y sólidas las asociaciones humanas, característica que a la vez, es propia de un buen Estado: “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” (Dewey, 2004b, p. 95); sin embargo, una vez contruidos los Estados, estos también afectan a las agrupaciones sociales que los componen.

Dewey asumió hacia el Estado la misma posición que asumió hacia la sociedad. La “sociedad” es un vocablo abstracto o un nombre colectivo, pero cuando miramos los hechos que este vocablo designa, nos encontramos con un gran número de grupos y sociedades, de diversos tipos, con diferentes vínculos e intereses fundacionales distintos (Dewey, 2004a, p. 78). Ahora bien, en el contexto de la doctrina de pluralidad de formas sociales, no se puede definir una esfera precisa de acción para la intervención del Estado; este no se puede reducir a ajustar los conflictos entre los diferentes grupos o colectivos como si cada uno tuviera un alcance de acción propio y fijo, tampoco puede ser solo un árbitro social y ni siquiera se puede limitar a compensar las injusticias, porque si la acción del Estado se redujera al mantenimiento del equilibrio entre intereses sociales ya dados, entonces no tendría sentido la idea de voluntad y soberanía popular. El Estado debe promover el bien común (Del Castillo, 2004, pp. 33-34). Para este autor, del mismo modo que los públicos y los Estados varían con las condiciones de tiempo y lugar, las funciones concretas que el Estado debe realizar también deben variar: “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” (Dewey, 2004b, p. 96).

Dado que un público solo puede formar un Estado por medio de sus funcionarios y del gobierno que estos ejercen, el problema fundamental del público consiste en reconocerse a sí mismo, de tal manera que su autoridad sea aceptada no solo en la selección de sus representantes, sino también en las responsabilidades y derechos que estos tienen, pues en otro caso, las personas llegan a gobernar gracias a alguna

posición privilegiada o como fruto de alguna prerrogativa, e incluso el poder que les otorga su cargo es utilizado, no para atender a los intereses del público, sino para servir a fines privados.

Todas las consideraciones que hemos hecho hasta el momento nos sirven como telón de fondo a la hora de abordar los problemas y las perspectivas del gobierno democrático; sin embargo, si nos acercamos a la democracia y omitimos su trasfondo histórico, ello implicará dejar de lado su verdadero sentido y despreciar los medios necesarios para hacerle una crítica inteligente.

Las formas políticas no surgen de una sola vez e incluso los cambios más notorios no son más que el resultado de una serie de adaptaciones y ajustes correlativos a una situación particular. Por este motivo, podemos decir que la democracia política ha surgido como consecuencia de una amplia multitud de ajustes correlativos de múltiples situaciones que tendieron a converger en un resultado común. Con todo, la convergencia democrática no fue producto de fuerzas y agentes políticos, y mucho menos producto de algún impulso inherente o idea inmanente. La hipótesis según la cual la convergencia en la democracia es producto del esfuerzo realizado para remediar los males que produjeron las instituciones políticas precedentes, implica que tal movimiento surgió como resultado de un proceso en el que cada paso era dado sin conocimiento previo del estado final, e incluso bajo el impulso de consignas opuestas. Pero más importante que las anteriores consideraciones es percatarse de que las condiciones de las que surgió la democracia política no fueron primariamente de naturaleza política; es más, “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” (Dewey, 2004b, p. 102).¹⁰ Aun así, Dewey también nos dice que el origen de la democracia es moral “porque tiene como base la

10 En este sentido Dewey nos dice que el sufragio universal, las elecciones frecuentes, el gobierno de la mayoría, eran dispositivos que no tenían como propósito promover la idea de democracia, sino “satisfacer unas necesidades existentes

fe en la capacidad de la naturaleza humana para lograr la libertad de los individuos acompañada del respeto y la consideración por otras personas y de la estabilidad social fundada en la cohesión en vez de la coerción” (Dewey, 1965, p. 162).¹¹

Por otra parte, Dewey aclara que los acontecimientos y los movimientos sociales que dieron lugar a la democracia, ni en su impulso, ni en su origen, ni en su inspiración, pretendían crearla, aunque estuvieron teñidos por el temor al gobierno y animados por el deseo de reducir su poder al mínimo con el fin de disminuir el daño que pudiera ocasionar. Por este motivo, el problema fundamental del gobierno se puede formular de la siguiente manera: ¿Mediante qué instrumentos políticos se podrán identificar los intereses de los gobernantes con los intereses de los gobernados? James Mill respondió a esta pregunta apoyándose en la formulación clásica de la democracia política. Para él, los instrumentos que acercaban los intereses de los gobernantes a los intereses de los gobernados son: “la elección popular de los funcionarios, períodos cortos en el ejercicio del poder y elecciones frecuentes” (Dewey, 2004b, p. 106), porque si los funcionarios dependen de los ciudadanos para ocupar determinados cargos, los intereses de los gobernantes coincidirían con los del pueblo en general, o al menos con los intereses de los individuos industriosos y poseedores de propiedades,¹² ya que las elecciones frecuentes aseguran la obligación de

que se habían vuelto demasiado intensas como para ser ignoradas” (Dewey, 2004b, p. 138).

- 11 En su obra titulada, *El hombre y sus problemas*, Dewey también dice que el desarrollo de la democracia política ocurrió cuando el método de la subordinación fue sustituido por el método de consulta recíproca y del acuerdo voluntario (1967a, p. 68).
- 12 Esta tesis de James Mill fue escrita antes de la aprobación de la Reform Bill de 1832 y formaba parte de un razonamiento a favor de la expansión del sufragio en Inglaterra a fabricantes y comerciantes, ya que hasta entonces este privilegio solo lo tenían los terratenientes hereditarios. James Mill estaba realmente interesado en la nueva clase media que se estaba formando; sin embargo, por el terror que le producían las democracias puras se opuso a la extensión del voto a las mujeres, lo que inmediatamente originó una protesta de parte de la escuela utilitarista de Jeremy Bentham (Dewey, 2004b, pp. 106-107).

rendir cuentas por parte del funcionario y se convierten en un juicio y un mecanismo de control permanente.

Sin embargo, para el filósofo de Burlington, el sufragio universal, las elecciones frecuentes, el gobierno de las mayorías, o el gobierno parlamentario o ministerial no son dispositivos sagrados, pues estos han evolucionado impulsados por la dinámica propia de movimientos históricos (p. 136); es más, según Dewey

Las mismas fuerzas que han dado lugar a las formas del gobierno democrático, (...) 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. (Dewey, 2004b, p. 115).

Aquellos dispositivos también estuvieron acompañados con formulaciones doctrinales inadecuadas, parciales y erróneas, hasta el punto que, por mucho que se presentaran como verdades absolutas de la naturaleza humana, no pasaron de ser simples gritos de guerras políticas que pretendían producir cierta agitación y obtener algún tipo de reconocimiento. Esto sucedía porque, aunque las doctrinas atendían a una necesidad local y particular, este mismo hecho las hacía inadecuadas para satisfacer necesidades más amplias y duraderas. A pesar de esto, el que se diga 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 las políticas” (p. 136), es expresión de una corriente que se ha mantenido firme hacia la construcción de la democracia política.

Si en años anteriores los procedimientos democráticos eran mucho más simples gracias a la simplicidad de las condiciones sociohistóricas, las nuevas condiciones de las sociedades modernas son mucho más complejas y demandan un análisis crítico de los procedimientos

que se habían establecido en las antiguas comunidades como los más pertinentes y adecuados para la realización de la democracia. Por este motivo, teniendo en cuenta que las sociedades son cambiantes, Dewey no apoya la democracia en procedimientos o prácticas ritualizadas, pues nos llevan a perder de vista el valor y el sentido que estas prácticas representan. Además, sostener la tradición democrática en dichos procedimientos nos conduce a prescindir del análisis sobre las condiciones en que se desarrolla la democracia y de los procedimientos que deben modificarse (Geneyro, 1991, pp. 142-143).¹³ Esta es la razón por la que el filósofo estadounidense nos dice:

... desechemos las ideas que nos inducen a creer que las condiciones democráticas se conservan automáticamente o que pueden identificarse con el acatamiento de los preceptos establecidos en una constitución, (...) pues lo que realmente pudiera estar ocurriendo es la formación de condiciones hostiles a toda clase de libertades democráticas. (Dewey, 1965, pp. 33-34).

Aunque Dewey reconoce que la genuina vida de comunidad, caracterizada por una industria básicamente agrícola y por la asociación en centros locales pequeños y estables, fue el nicho del que surgió el gobierno democrático estadounidense,¹⁴ también piensa que la era

13 Aunque Dewey tenía en mente las antiguas comunidades locales, como aquella en la que creció, firmemente unidas por vínculos estables y duraderos y en las que existían instituciones fuertes y hábitos comunes capaces de implicar a toda la comunidad, no era un tradicionalista que miraba con nostalgia el pasado rural de Nueva Inglaterra y estaba lejos de desear un regreso a las formas políticas de las comunidades rurales de la época colonial; él era un crítico de aquellas comunidades cerradas que se sentían incapaces de cambiar o desarrollar nuevos hábitos cooperativos por el simple miedo al cambio y a la amenaza exterior (Redondo, p. 30).

14 En este contexto, “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 de los políticos. El Estado era la suma de estas unidades, y el Estado nacional una federación, o quizás hasta

mecánica ha extendido, multiplicado e intensificado tanto las consecuencias indirectas, que se han creado conexiones y esferas de acción sobre una base más impersonal que comunitaria, hasta el punto que el público resultante no ha podido identificarse a sí mismo. Por este motivo, la principal tarea no consiste en proponer fórmulas con las que se puedan mejorar las políticas de la democracia. Aunque este trabajo no es de poca importancia, el problema que debemos solucionar es más profundo: buscar las condiciones por medio de las cuales la Gran Sociedad se puede transformar en la Gran Comunidad (Dewey, 2004b, p. 137).

Hacia la Gran Comunidad o comunidad democrática

La totalidad de la idea democrática no se reduce en la filosofía deweyana, a la expresión política de la democracia; es más, la democracia en su fase política es solo una expresión de la totalidad de la idea de la democracia (Dewey, 2004b, pp. 136-137); sin embargo, la democracia está fuertemente asociada a la vida comunitaria hasta el punto que no se concibe como una alternativa a otros principios de vida asociada, sino como la idea misma de vida comunitaria.¹⁵ La democracia también es un ideal que pretende ser llevado a cabo, es decir, es la tendencia de algo que existe llevado hasta su límite y considerado en su totalidad y perfección (Karier y Jogan, 1992, p. 138). Dado que las sociedades que consideramos democráticas “están sometidas a trastornos e interferencias, la democracia en este sentido no es un hecho y nunca

una confederación de Estados” (Dewey, 2004b, p. 116). Dewey también reconoce que en esta genuina comunidad democrática, el hombre “podía abrigar unos pocos principios políticos y aplicarlos con cierta confianza” (p. 127).

15 En este sentido, Walter Feinberg nos dice que para Dewey, “el concepto de comunidad y la idea de democracia, han sido esencialmente términos equivalentes” (Feinberg, 1992, p. 172). “... the concept of community and the idea of democracy were essentially equivalent terms”. (Traducción del autor).

lo será” (Dewey, 2004b, p. 138); por la misma razón, tampoco existe nada que sea una comunidad en su pleno ideal, una comunidad que no esté distorsionada por diferentes elementos. A pesar de esto, la idea o el ideal de una comunidad puede corresponder con fases reales de la vida asociada. Por este motivo, en cualquier lugar en el que exista una actividad conjunta que produzca consecuencias que sean catalogadas como buenas por las personas que intervienen en ella, hasta el punto de que esas mismas personas deseen y se esfuercen por conservar ese bien como un bien compartido por todos, donde quiera que esto ocurra, nos dice Dewey, habrá una comunidad.

La definición de comunidad podría prestarse a equívocos si nos preguntáramos: ¿Entonces una banda de mafiosos también puede ser una comunidad? Frente a esta posible comparación el filósofo de Burlington aclara lo siguiente: desde el punto de vista del individuo, la vida en comunidad consiste no solo en su participación responsable en las necesidades del grupo al que pertenece, sino también en participar de los valores que el grupo posee. En cambio, desde el punto de vista del grupo la vida en comunidad requiere la liberación de las capacidades de sus miembros en armonía con los intereses y los bienes comunes. Pero dado que todo individuo es miembro de muchos grupos, esta especificación solo se puede cumplir si los diferentes grupos en los que participa el individuo interactúan de forma flexible y plena en conexión con otros grupos. Por este motivo, no se le podrían dar las características de una comunidad a una banda de mafiosos, porque aunque uno de sus miembros puede liberar sus capacidades en armonía con los intereses de su grupo, la banda de mafiosos no puede interactuar flexiblemente con otros grupos; solo puede actuar si ella misma se aísla.

En su libro *Democracia y educación* (2004a), Dewey aclara este punto. En una banda de ladrones, por ejemplo, encontramos intereses comunes y un relativo grado de interacción y cooperación con otros grupos entre los que pueden estar mafias, asociaciones fraudulentas e incluso elementos corruptos del Estado. Por este motivo se pregunta: ¿Qué tan numerosos y variados son los intereses conscientemente compartidos? ¿Es pleno y libre el juego con las otras formas de asociación?

(p. 78). Si estas dos consideraciones son aplicadas a una banda de delincuentes, caemos en la cuenta de que los lazos que mantienen conscientemente unidos a sus miembros son escasos e incluso se pueden reducir al interés común del saqueo; además, son de tal naturaleza que generan el aislamiento del grupo con relación a los demás grupos, en lo que tiene que ver con el dar y tomar los valores de vida. Pero si tomamos el género de vida familiar, nos damos cuenta que todos participan en diferentes tipos de intereses (materiales, intelectuales o estéticos) al mismo tiempo que el progreso de cada uno de sus miembros tiene valor para los demás integrantes de dicho grupo. Además, podemos ver que la familia no es un grupo aislado, sino que construye relaciones con otros grupos, sean estos de negocios, escuelas, etc., sin contar que también desempeña un papel en la organización política de la que a su vez recibe apoyo. En síntesis, hay múltiples intereses que son compartidos y comunicados conscientemente y hay variados puntos de contacto con otros tipos de asociación (p. 79).

La clara conciencia de una vida comunitaria como la que acabamos de describir constituye una democracia. Solo podemos alcanzar una idea de democracia que no sea utópica cuando partimos de una comunidad fáctica y cuando sometemos a esta comunidad a una reflexión para esclarecer y mejorar los elementos que la constituyen. Ahora bien, una condición para que exista una comunidad es la actividad asociada y conjunta; sin embargo, aunque la asociación en sí misma es física y orgánica, la vida comunitaria también es moral, es decir, se sostiene “intelectual, emocional y conscientemente” (Dewey, 2004b, p. 139); por este motivo, aunque los hombres se agrupan de una manera tan directa e inconsciente como lo hacen los átomos, las masas estelares o las células, ninguna acción colectiva y agregada, por numerosa que sea, constituye por sí misma una comunidad.

Existe una Gran Sociedad que surgió a partir del desarrollo de las máquinas de vapor y las máquinas de electricidad y que produjo unos nuevos modos de conducta humana relativamente impersonales

y mecánicos,¹⁶ pero Dewey considera que esta sociedad no es una comunidad. Por este motivo se pregunta: “¿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?” (p. 142). A lo largo de sus escritos políticos, pero particularmente en su libro, *La opinión pública y sus problemas* (2004b), Dewey nos muestra dos condiciones que deben ir entrelazadas, y que están presentes en toda comunidad democrática y en todo lugar donde haya un público organizado y articulado: una comunicación plena e intensa y una libre investigación social (Dewey, 2004b, p. 156).¹⁷ La democracia alcanzará su más alto desarrollo cuando la libre investigación social se caracterice por estar fuertemente unida a una plena e intensa comunicación.

Es claro que hasta que no se restablezca la vida comunitaria, el público no podrá resolver su problema más urgente –hallarse e identificarse a sí mismo–, pero si esta 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.

16 Este nuevo tipo de sociedad creó un contexto en el que se estimuló la iniciativa, la inventiva, la previsión y la planificación, y fomentó la liberación de una serie de potencialidades humanas que antes no se habían explorado. También desarrolló nuevas condiciones económicas que se impusieron poco a poco sobre las masas de trabajadores sin que estos se dieran cuenta. Uno de los resultados de estos cambios fue el descubrimiento del individuo (Dewey, 2004b, p. 109).

17 Dewey reconoce que en toda comunidad estas dos condiciones son indispensables, pero cree que no por ello son suficientes (p. 142).

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 interna. 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. (Pp. 172-173).

Solo la comunicación puede convertir una Gran Sociedad en una Gran Comunidad (pp. 133-134) y puede hacer que surja un auténtico público, pero para entender esta posición debemos caer en cuenta que la comunicación no se da en el vacío, su contexto es la investigación sistemática y continua de los elementos que entran en juego dentro de una asociación. Sin embargo, la investigación y sus resultados son simples herramientas, pues la realidad final de un auténtico público se alcanza en las relaciones directas, en las relaciones cara a cara (p. 173).

La comunicación y su relación con la ciencia social en la comunidad democrática

Los hombres están unidos por numerosos vínculos, y mucho más hoy que disponemos como nunca antes, de las herramientas físicas de comunicación. Sin embargo, los medios de comunicación no garantizan por sí solos una plena comunicación, como tampoco se puede decir que hay libre comunicación simplemente porque se han suprimido las restricciones. Para que haya una plena comunicación, la maquinaria física de transmisión y circulación deberá ser tomada por el arte de una comunicación que sea ingeniosa, sutil, viva y perceptiva. De esta manera, cuando los medios tecnológicos de la comunicación social se hayan perfeccionado, estos medios se utilizarán como instrumentos para la comunidad e incidirán en la construcción de nuevos valores y normas.

En el proceso de la comunicación, Dewey subrayó la importancia a los hábitos y estructuras de comportamiento, los cuales están a medio camino entre lo inconsciente y lo deliberativo, lo emocional y lo racional. La oposición entre opinión y objetividad, interés y conocimiento, parcialidad e imparcialidad, es falsa y sirve para fundamentar las ideologías; por este motivo, una masa social desarticulada e inflexible no se constituye como opinión pública gracias a una política neutral, sino por la transformación de hábitos y valores ya instalados en la vida social.

La objetividad que defendían ciertas élites políticas e intelectuales no aseguraba, e incluso podía entorpecer, la formación de la opinión pública.¹⁸ Una política burocrática “científica” podría traer problemas al constituir una clase superior que termina defendiendo derechos adquiridos e intereses privados en nombre del bien común; además, en la medida en que los expertos se conviertan en una clase especializada, se apartarán del conocimiento de las necesidades que deben atender (Dewey, 2004b, pp. 166-167). Los expertos se encuentran inevitablemente alejados de los intereses comunes y se convierten en una clase con un conocimiento privado e intereses privados. Esto no significa que Dewey no reconozca el valor de los especialistas en un gobierno democrático, pues las cuestiones 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, (...)”

18 En este aspecto, Dewey se muestra en desacuerdo con W. Lippman, antiguo alumno de James y Santayana en Harvard (reconocido en el círculo liberal asociado a *The New Republic*). Lippman, manifestó en dos de sus obras capitales, *Public Opinión* (1922) y *The Phantom Public* (1925), que el poder de los medios de comunicación había hecho, si no imposible, por lo menos inviable, que cualquier tipo de democracia se basara en el consenso racional. Por este motivo, el ideal de una opinión pública plenamente informada y de la soberanía popular, era sencillamente absurdo. La única salvación para una realidad como esta, solo dependía de los expertos (Del Castillo, 2003, pp. 39-40). En este contexto es bueno recordar que el libro titulado *The public and its problems*, publicado en 1927 y traducido al español como *La opinión pública y sus problemas*, es la respuesta que nuestro autor da a las ideas de Lippman con el fin de defender la democracia participativa.

el ajuste científico de los impuestos, la gestión económica eficiente” (Dewey, 2004b, p. 124), entre otros asuntos, son cuestiones que afrontan especialistas formados en la materia; sin embargo, Dewey no cree que tales consideraciones, por pertinentes que sean en las actividades administrativas, abarquen todo el campo político. Los que piensan así “ignoran todas aquellas fuerzas que se deben componer y resolver antes de que pueda entrar en juego la acción técnica y especializada” (p. 124). La gente puede darse cuenta de que tiene intereses comunes, aunque no sepa de antemano ni exactamente cuáles son esos intereses al ser vividos de forma irreflexiva, pero esto no significa que se deba imponer el conocimiento de los expertos, pues estos son un agente externo: “Quien lleva calzado es quien mejor sabe qué duele y dónde duele, aunque el zapatero experto sea quien mejor puede juzgar cómo remediar el problema” (p. 168).

Por otra parte, Dewey no creyó que el voto fuese un elemento suficiente para el establecimiento de una sociedad democrática (Feinberg, 1992, p. 169). Considera que lo verdaderamente importante con respecto a los procesos electorales y las urnas, en el contexto de la democracia política, son los debates y los ejercicios de persuasión que acompañan o son previos a estos procesos.

El método democrático es de persuasión por medio de la discusión pública, llevada a cabo no solo en las cámaras legislativas, sino también en la prensa, las conversaciones privadas y las asambleas públicas. El uso de votos en vez de balas, del derecho de votar en vez del látigo, es una expresión de la voluntad de sustituir con el método de discusión el método de coerción. (Dewey, 1965, p. 128).

No tiene sentido defender el gobierno de la mayoría porque es el gobierno de la mayoría; lo verdaderamente importante son los medios por los que esa mayoría llega a ser mayoría: los debates, las modificaciones de postura que se llevan a cabo para atender las peticiones de las minorías, la satisfacción que da a las minorías el hecho de tener una oportunidad y la posibilidad que estas tienen para convertirse

posteriormente en una mayoría. En este sentido, es bueno recordar que toda idea nueva y valiosa comienza en una minoría que en algunos casos se reduce a una sola persona, pero lo verdaderamente decisivo ha sido que a esa idea se le ha dado la posibilidad de difundirse y convertirse en parte del dominio público. Por este motivo, la verdadera necesidad consiste en mejorar los métodos y condiciones para debatir, discutir y persuadir; pero a su vez, esta mejora depende de la liberación y perfección de los procesos de investigación y divulgación de las conclusiones. En este contexto, la labor de los expertos consiste en descubrir y hacer públicos los hechos de los que dependen las políticas. Esta es la razón por la que no es necesario que la mayoría tenga los conocimientos y las destrezas para realizar una investigación bajo los parámetros científicos; lo que realmente se requiere es que esa mayoría tenga la capacidad para juzgar la importancia de los conocimientos que los expertos les proporcionan sobre los asuntos que les interesan a todos. En lo dicho queda implícita no solo la necesidad de comunicar los conocimientos sirviéndose de términos comprensibles, sino también la necesidad misma de difundir el conocimiento, ya que el conocimiento de los fenómenos sociales depende en buena medida de su divulgación, pues solo de esta manera el conocimiento se puede obtener o verificar (Dewey, 2004b, pp. 150-152). Todo lo que obstruye y restringe la publicidad distorsiona la opinión pública, además de frenar y deformar la reflexión sobre los asuntos sociales.

Pero, ¿cómo se puede fomentar el arte general de la discusión de tal manera que genere una verdadera opinión pública? Según Ramón del Castillo (2004), Dewey no dio una respuesta clara a esta pregunta; sin embargo, tampoco evadió el problema. Al respecto, nos dice que la vida social pública debía regirse por una mejor *publicity*; es decir, por una mejor y más productiva acción comunicativa.¹⁹ Pero la palabra

19 Dewey usa la palabra *publicity* en varios sentidos. Por ejemplo: la usa como sinónimo de “libertad de expresión”, “libertad de discusión”, o como un método que consiste en una “investigación libre” o un “debate abierto” (Dewey, 2004b, p. 178). También dice que *publicity* es sinónimo de “procesos de persuasión, convicción, discusión e intercambio de ideas” (Dewey, 1985a, p. 405).

publicity no solo se refiere a la acción comunicativa que incluye la libertad de expresión y de discusión; también se refiere al proceso mismo de discusión, persuasión e intercambio de ideas, los cuales constituyen dinámicas que a lo largo de la comunicación se van desarrollando. Más aún, también se refiere al contexto mismo en el que esta comunicación se lleva a cabo; es decir, a la investigación científica. Pero no estrictamente a los procedimientos de la ciencia física, sino a un tipo de hábitos que estén animados por el espíritu y el método de la ciencia (Dewey, 2004b, p. 147).

La mutua relación entre la acción comunicativa y el método de la investigación científica es coherente con la forma como Dewey aborda la democracia. Para él, esta solo se consumará “cuando la libre investigación social quede indisolublemente unida al arte de una comunicación plena e intensa” (p. 156). Este hecho muestra que si bien no es suficiente una ciencia que no tenga una libre e intensa comunicación, tampoco es suficiente la comunicación si no hay procesos y medios sistemáticos de investigación.

La traducción ha sido tomada de Ramón del Castillo (2004, p. 22). Ahora bien, en los casos en los que Dewey opone la difusión de los resultados de la investigación, a la publicidad entendida como propaganda comercial que se ofrece a través de los medios masivos de comunicación, *publicity* es entendida como una “educación del público que le vuelve inmune a la propaganda deshonestas, y razonablemente inteligente para juzgar críticamente el estado de las cosas” (Dewey, 1988, p. 197). La traducción ha sido tomada de Ramón del Castillo, (2003, p. 22). Este término también significa una *free social inquiry*; es decir, significa verificar y difundir de manera sistemática las consecuencias de las acciones y las actitudes que tienen los individuos o los grupos con respecto a un todo social. Por otra parte, cuando Dewey quiere enfatizar en el carácter deliberado y sistemático de la democracia política, es común que la palabra *publicity* sea usada como sinónimo de investigación científica, pero esto no significa que la democracia política tenga una demostración científica o que se pueda demostrar científicamente cuál es el mejor sistema político posible, como tampoco se puede reducir la planificación de la sociedad a la aplicación del método científico, aunque en muchas ocasiones se requiera el concurso de técnicos y expertos (p. 23).

Ahora que se ha abordado la estrecha relación que existe entre la acción comunicativa y el método de la investigación, se puede afirmar que en el contexto democrático ninguno de estos dos elementos pueden entenderse de manera separada. “Sin la libertad de expresión los posibles métodos de investigación social no podrían llevarse adelante (...); 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” (Del Castillo, 2004, p. 23). Ahora bien, tampoco pueden entenderse por separado los medios y los fines de la democracia, y resultaría más provechoso preguntarse, “no si el fin justifica los medios, sino si los medios justifican el fin” (Camps, 1986, p. 66). Esta imposibilidad de escindir los medios y los fines es lo que hace, en el caso de Dewey, que la democracia sea radical.

La radicalidad de la democracia

La democracia encarna fines como la seguridad de los individuos y la oportunidad para que desarrollen sus respectivos planes de vida, pero, para llevar a cabo dichos planes es necesario que los medios articulados por la democracia se desarrollen en ausencia total de coerción, pues “el principio fundamental de la democracia consiste en que los fines de la libertad y la autonomía para todo individuo solo pueden lograrse empleando medios concordantes con esos fines” (Dewey, 1996, p. 174). Se trata entonces de desarrollar una organización que sea inteligente y que nos conduzca a consensos, pero sin imponer algún tipo de violencia. En el contexto de la democracia, este tipo de organización tampoco se debe imponer desde fuera o desde arriba. Por este motivo, Dewey (1996) se declara a favor de un tipo de liberalismo que insista en la libertad de credo, investigación, debate, reunión y educación sobre la base de una inteligencia que sea pública y que se desarrolle en nombre de la libertad de todos los individuos y en ausencia de cualquier tipo de práctica coercitiva. En este sentido, la búsqueda de medios liberales y democráticos no está en contradicción con la búsqueda de fines socialmente radicales. Más aun, nada nos muestra que podamos

alcanzar fines que sean socialmente radicales con la ayuda de medios que no sean liberales o democráticos.

Dewey (1996) también nos dice que no hay mayor radicalidad que llevar a cabo métodos democráticos con el fin de alcanzar cambios sociales que sean radicales, en contraste con la posición que prefiere imponer los cambios utilizando la superioridad de la fuerza física. Además, el fin de la democracia también es radical, porque implica grandes cambios en las instituciones sociales, económicas y culturales (p. 174).

Muchos individuos muestran impacientes deseos de acabar con sistemas autoritarios sin importar el método que se use, lo que no es difícil de comprender si se tiene en cuenta que han vivido de cerca las iniquidades y tragedias cotidianas que caracterizan dichos sistemas, y que son conscientes de que por fin contamos con los recursos que necesitamos para construir un sistema que garantice la seguridad y la igualdad de oportunidades para todos. Sin embargo, para Dewey “el logro de los fines democráticos no puede divorciarse de la aplicación de medios democráticos” (p. 175), y por este motivo, la democracia no se llevará a cabo si no se basa en una inteligencia pública y colectiva, el poder de la acción voluntaria y una verdadera confianza en nuestra común naturaleza humana.

En síntesis, puede decirse que la democracia es radical, no solo por la magnitud de las implicaciones que tiene su consolidación y desarrollo para las instituciones de las sociedades en que se concretiza, sino también por la imposibilidad de separar las características de la democracia de las características que identifican a los medios que nos deben conducir a ella. De esta manera, si una característica de la democracia es rechazar cualquier tipo de violencia o coacción, el medio que nos conduzca a esta, también debe refutar todo tipo de violencia o coacción que pretenda imponerse por la fuerza. Por el mismo motivo, si la democracia se caracteriza por promover una comunicación libre e intensa de la misma manera que promueve la libertad y la autonomía de todo individuo, estos fines solo se pueden lograr empleando medios que sean coherentes con dichos fines.

La fe en la naturaleza humana como fundamento de la democracia

Para el pragmatismo que representa John Dewey la democracia se refiere, más que a una forma de gobierno, a una actitud abierta hacia el futuro que se centra en el reconocimiento del valor que tiene cada ser humano y en la confianza que este hecho le suscita (Olimpo Suárez, 2003, p. 244). En coherencia con esta afirmación podemos decir que Dewey nunca abandonó su confianza en la democracia popular, animado por una fe firme en las posibilidades de la naturaleza humana y en la certeza de poder aplicar la inteligencia en la resolución de los problemas humanos. En este sentido nos dice: “El fundamento de la democracia es la fe en las capacidades de la naturaleza humana, la fe en la inteligencia humana y en el poder de la experiencia asociada en formas de colaboración” (Dewey, 1967a, p. 68). Pero la fe en las potencialidades de la naturaleza humana no puede quedarse en lo abstracto y por eso considera que es necesaria una reafirmación vigorosa de esa fe expresada no solo con ideas pertinentes, sino también mediante obras: “Esta fe puede promulgarse en estatutos, pero quedará solo sobre el papel a menos que se refuerce en las actitudes que los seres humanos revelan en sus mutuas relaciones, en todos los acontecimientos de la vida cotidiana” (Dewey, 1996, p. 201).

Por el contrario, una actitud antihumanista es la característica de toda forma de intolerancia. Por este motivo, la intolerancia entendida como el odio y el recelo sistemático hacia cualquier grupo humano, sea de tipo racial, sectario o político, denota un profundo escepticismo acerca de las cualidades de la naturaleza humana y tiene como actitud subyacente una fundamental desconfianza hacia esta, hasta el punto de que si se fomenta la hostilidad contra un grupo de personas se puede llegar incluso a la negación de las cualidades humanas de quienes son agredidos.

Por otra parte, Dewey (Dewey, 1965) reconoce que el camino democrático no es cómodo ni fácil, ya que no es fácil encontrar el modo

de obrar con autoridad y eficacia a la vez que se ponen las condiciones necesarias que permitan el desarrollo de las potencialidades de la naturaleza humana; además, el camino democrático es el que pone la “mayor carga de responsabilidad sobre el mayor número de seres humanos” (p. 129). Ahora bien, reconoce que por falta de una adecuada teoría de la naturaleza humana que a su vez manifieste las relaciones que esta tiene con la democracia, se ha dado un apego a los fines y métodos democráticos; sin embargo, aunque este hecho puede catalogarse como muy bueno, las características que ahora nos permiten identificar a la democracia, al transformarse en rutina, pueden convertirse fácilmente en características inapropiadas frente a otro tipo de necesidades que se van imponiendo a partir del cambio suscitado por las condiciones que modifican los hábitos. Por este motivo Dewey concluyó que no se debe dejar la democracia y su garantía al cuidado de las instituciones (Leroux, 1995, p. 28).

Desde que se estableció la democracia política ha variado tanto la multiplicidad de condiciones históricas y sociales en las que se desenvuelve la naturaleza humana, que esta no puede depender exclusivamente de las instituciones políticas, ni ellas son las únicas que pueden expresarla adecuadamente. En la actualidad, ni siquiera podemos estar seguros de que estas instituciones sean realmente democráticas, ya que “la democracia se expresa en las actitudes de los seres humanos y se mide por las consecuencias que produce en sus vidas” (Dewey, 1965, p. 125). Ahora bien, estas afirmaciones no pueden llevarnos a pensar que los contextos social y cultural están escindidos de la naturaleza humana, pues, si por una parte, se reconoce que en la democracia las instituciones políticas y las leyes sociales deben estar constituidas de tal manera que tengan en cuenta los rasgos fundamentales de la naturaleza humana (Dewey, 1965, p. 123), por otra parte, también se reconoce que los hombres individuales están permeados por su cultura y su contexto social, hasta el punto de que son lo que son en virtud del medio social en el que viven (Dewey, 2004b, p. 162).

La democracia como forma de vida

Hasta el momento se ha visto, desde la perspectiva de John Dewey, que la democracia no se reduce a su expresión política (pp. 136-137), en otras palabras, “‘la democracia política’, expresada en el subsistema teórico, jurídico y procedimental que organiza y regula las actividades en el ámbito político, es una condición necesaria pero no suficiente para consolidar la democracia como una ‘forma de vida’” (Geneyro, 1991, p. 162). En este sentido, no es exacto decir que el filósofo en cuestión se limita a plantear una diferencia entre la democracia política y la democracia como la forma de vida de los seres humanos concretos que constituyen una comunidad; en realidad, va más allá:

... la democracia es bastante más que una forma política particular, que el método de gobernar, de legislar y hacer marchar la administración gubernativa mediante el sufragio popular y las magistraturas electivas. Desde luego es todo esto, pero también algo más vasto y profundo. El aspecto político y gubernativo de la democracia es un medio, el mejor medio que se ha encontrado, para realizar fines que pertenecen al vasto campo de las relaciones humanas y del desarrollo de la personalidad humana. Como se dice a menudo, quizá sin darse cuenta de todo lo que va implícito en esta afirmación, es una forma de vida, tanto social como individual. Me parece que el carácter esencial de la democracia como forma de vida, consiste en la necesidad de la participación de todo hombre maduro en la formación de los valores que regulan la convivencia humana: cosa necesaria, sea desde el punto de vista del bienestar social general, o del pleno desarrollo de los hombres como individuos. (Dewey, 1967a, pp. 66-67).

Dewey considera que el sufragio universal, las elecciones periódicas y los demás elementos de la democracia política, son medios útiles para la realización de la democracia como una forma de vida verdaderamente humana y, por este motivo, el criterio

para juzgar la democracia política es la eficacia para realizar tal fin. Las formas de la democracia política son los mejores medios que la inteligencia humana eligió en una época histórica particular y se fundamentan en la idea de que “ningún hombre o grupo de hombres es suficientemente bueno y sabio para gobernar a los otros sin su consentimiento” (p. 67). Esta afirmación hunde sus raíces en el enunciado de carácter político en el que se sostiene que, en una democracia, todo aquel que forme parte o se vea afectado por determinada institución debe participar en su constitución y dirección. Ahora bien, la vida política no existe en el vacío, se halla estrechamente entrelazada con los demás aspectos de la vida humana. No podemos engañarnos desligando lo que somos como ciudadanos y lo que somos en los demás aspectos de nuestra vida; por el contrario, debemos aprender a ver las instituciones como expresiones de nuestras propias actitudes. “Nuestras normas dominantes de conducta se manifiestan en todas nuestras actividades” (Nathanson, 1956, p. 93).

Decir que la democracia es una forma de vida significa que la democracia implica poseer y usar de manera continua un conjunto de actitudes que forjan el carácter y determinan los propósitos y los deseos en todas las relaciones de nuestra vida: “... la democracia debe ser comprendida como una manera personal de vivir, lo que significa tener y manifestar constantemente ciertas actitudes que forman el carácter individual y que determinan el deseo y los fines dentro de todas las relaciones de la existencia”²⁰ (Leroux, 1995, p. 26). Este hecho nos muestra que la democracia solo se puede defender creando nuevas actitudes o hábitos en los seres humanos que conforman la comunidad; pero también significa que debemos dejar de pensar en defender la democracia por medios puramente externos, sean militares o civiles,

20 Leroux, F. (1995). “La démocratie doit être comprise comme une manière personnelle de vivre, qu’elle signifie avoir et manifester constamment certaines attitudes qui forment le caractère individuel et qui déterminent le désir et les fins dans toutes les relations de l’existence”. (Traducción del autor).

si estos son ajenos a las actitudes democráticas. Así, cuando nos preguntamos por la democracia no nos referimos en primer lugar a las instituciones más adecuadas para el desarrollo de una forma de vida democrática: “se trata, sobre todo, de entender cuáles son las actitudes y hábitos que permiten el desarrollo en los individuos de un modo de vida democrático” (Pineda, 2012, p. 269).

La democracia como forma de vida está orientada por la fe en las posibilidades de la naturaleza humana para juzgar y actuar de manera apropiada independientemente de su raza, color, sexo, nacimiento, riqueza u origen familiar. Por este motivo, “la intolerancia, los abusos, los nombres apuntados en listas negras por diferencias de opinión en temas religiosos, políticos o económicos, y también por diferencias de raza, color, riqueza o nivel cultural, son una traición al modo de vida democrático” (Dewey, 1996, p. 203), porque todos estos hechos además de obstaculizar la libertad y la plena comunicación, construyen barreras que separan a los hombres en grupos, camarillas, facciones o clanes antagónicos, todo lo cual, a la vez, destruye el modo de vida democrático: “La democracia encuentra su asiento básico en actitudes que modelan el carácter y que han de convertirse en hábitos personales que, transferidos a la escena social, generan las condiciones para la participación, la comunicación y la solidaridad” (Pineda, 2012, p. 102). Si nos atenemos solo a las garantías puramente legales, pero en la vida cotidiana no hay libertad de comunicación, intercambio de hechos, experiencias e ideas, porque son anuladas a través de la sospecha mutua, odios, miedos o ultrajes, entonces las libertades civiles, libertad de credo, expresión y reunión, se convierten en un pobre aval, porque todos estos elementos (odios, miedos, ultrajes o la sospecha mutua), destruyen las condiciones mínimas del modo de vida democrático, incluso de un modo más efectivo que la coerción abierta.

Por otra parte, la democracia como forma de vida es definida bajo la creencia de que el hábito de la cooperación amistosa es en sí mismo una valiosa contribución a la vida, incluso cuando las necesidades, los fines y las consecuencias difieran entre los individuos, y que por este motivo, se puedan presentar rivalidades o competencias. Así pues, evitar que los conflictos se resuelvan con la fuerza o la violencia para situarlo

en el plano de la discusión y la inteligencia es tratar a aquellos que discrepan con nosotros como personas de las que se puede aprender, e incluso como amigos. La auténtica fe en la democracia “es aquella que confía en la posibilidad de dirimir las disputas, las controversias y los conflictos como empresas cooperativas en las que cada una de las partes aprende dando a la otra la posibilidad de expresarse, en lugar de considerarla como un enemigo por derrotar y suprimir por la fuerza” (p. 203). Esta supresión no es menos violenta cuando se logra por medio de la ridiculización, el abuso o la intimidación, que cuando se logra como consecuencia de la reclusión en una cárcel o en un campo de concentración. La libre expresión de las diferencias, además de ser un derecho, también es un modo de enriquecer nuestra propia experiencia, y en este sentido la cooperación en la que se dejan aflorar las diferencias gracias a la libre expresión, es un elemento que caracteriza al modo de vida democrático.

La democracia como forma de vida también se inspira y se sostiene en el proceso de la experiencia vista como fin y como un medio, lo cual nos permite vivir más y mejores experiencias que a su vez sean enriquecedoras y liberadoras. Por este motivo, el cometido de la democracia es y será siempre crear experiencias que sean a la vez más libres y más humanas. Por el contrario, “todo modo de vida carente de democracia limita los contactos, los intercambios, las comunicaciones y las interacciones que estabilizan, amplían y enriquecen la experiencia” (p. 205). En este contexto, la experiencia implica la libre interacción de los seres humanos con su entorno, y en particular con su entorno humano, y se convierte en la única base sólida de los procesos de participación y comunicación que se llevan a cabo en el interior de cualquier comunidad.

Con todo, hasta el momento se puede decir que en la democracia interviene la experiencia, en la cual el individuo y su entorno se hallan igualmente involucrados, hecho que a su vez aumenta la capacidad de los individuos para actuar como guardianes de la organización social a la que pertenecen; que en la experiencia y, por lo tanto, en la democracia, interviene el pensamiento, lo que ocurre particularmente cuando se necesita alcanzar una posible conclusión a partir de una

situación incierta o problemática; se puede recordar que en la experiencia reflexiva como en la dinámica de una investigación entran en juego la duda o el interrogante suscitado por determinada situación problemática, la interpretación de los elementos dados, la inspección, exploración o análisis de todas las consideraciones que nos permiten definir o aclarar el problema, y la elaboración cuidadosa de una hipótesis que nos conduce a crear un plan de acción para resolver la situación problemática y comprobar de esta manera la hipótesis; y, por último, es posible recordar que la democracia solo se consumará “cuando la libre investigación social quede indisolublemente unida al arte de una comunicación plena e intensa” (Dewey, 2004b, p. 156). Si tenemos en cuenta el conjunto de elementos antes mencionados podemos concluir con Hilary Putnam que, para Dewey, “la democracia no es solo una forma de vida social entre otras formas factibles de vida social: es la condición previa para la aplicación plena de la inteligencia a la solución de los problemas sociales” (Putnam, 1994, p. 247).

Esta definición de democracia, se apoya por lo tanto, no solo en la filosofía social, sino también en la epistemología, en la cual se reconoce que bases tan fundamentales para la democracia como la libertad de pensamiento y expresión, se derivan de los requisitos del procedimiento científico en general. En este contexto Dewey subraya que lo verdaderamente importante es comprender la manera como los seres humanos solucionan las situaciones confusas o problemáticas. Además cree que, si la naturaleza humana es cambiante (Dewey, 1964, pp. 105-121) y se encuentra en un contexto histórico cambiante (Gordon, 2016, p. 1077), no se puede establecer de manera definitiva el modo como se debe vivir, y por lo tanto, esta cuestión está sujeta a un constante proceso de examen y experimentación. Precisamente por esta razón se necesita de la democracia (Putnam, 1994, p. 258).

