

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



TESIS DE LICENCIATURA
Juan Antonio Quaglia

Pragmatismo filosófico y autoridad política: una investigación sobre la teoría democrática de John Dewey

L.U.: 41.562.075

Director: Facundo García Valverde

Índice

Agradecimientos

3

Introducción

- 0.I *A history of the decline and fall of pragmatism?*
- 0.II El lugar del pragmatismo en las corrientes de teoría democrática
- 0.III La autoridad como problema filosófico-político
- 0.IV Hoja de ruta

Capítulo 1: La autoridad democrática como problema filosófico

- 1.I. Hobbes y la modernidad filosófico-política
- 1.II Joseph Raz: la autoridad en la filosofía del derecho contemporánea
- 1.III El modelo del arbitraje en John Dewey
- 1.IV Los rasgos fundamentales de la autoridad
- 1.V Autoridad y democracia
- 1. VI Conclusiones

Capítulo 2: El debate Lippmann-Dewey. La teoría democrática ante el desafío realista

- 2.I Walter Lippmann
- 2.II Algunas repercusiones
- 2.III *The public and its problems*
- 2. IV Comunidad y conocimiento: la respuesta a Lippmann
- 2.V Consideraciones finales

Capítulo 3: ¿Una teoría epistémica de la autoridad democrática? La filosofía política de Dewey reconsiderada

- 3.I Hilary Putnam
- 3.II James Kloppenberg
- 3.III Elizabeth Anderson
- 3.IV Cheryl Misak: John Dewey y la teoría de la autoridad
- 3.V John Patrick Diggins: el fracaso del antifundacionismo
- 3.VI Una nueva vía pragmatista
- 3. VII Conclusiones

Capítulo 4: *Excursus* sobre Rawls: el pluralismo razonable y sus problemas

- 4.I Introducción
- 4.II John Rawls: el pluralismo razonable y el principio liberal de legitimidad
- 4.III El pluralismo razonable en examen
- 4.IV Conclusión

Capítulo 5: La filosofía política de Dewey frente al hecho del pluralismo

- 5.I Introducción
- 5.II La democracia de Dewey, una vez más

- 5.III La filosofía política de Dewey frente al pluralismo y el problema de la autoridad
- 5.IV Talisse contra sí mismo: ¿puede la democracia peirceana resistir la objeción pluralista?
- 5.V Dewey y el pluralismo
- 5.VI El camino pragmatista: más allá de otra (falsa) dicotomía
- 5.VII Conclusión

Conclusiones

“For practical purposes it is useless, or worse, to postulate such oppositions as the individual versus society, the people versus the government, or authority versus freedom”

John Dewey, *Lectures in China*

“Les siècles démocratiques sont des temps d'essais, d'innovations et d'aventures”

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*

Agradecimientos

Como culminación de una carrera de grado, una tesis de licenciatura es el trayecto final de un camino que es imposible transitar en soledad. A lo largo de mis ya demasiados años en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, he contraído deudas infinitas, que jamás podré saldar. Sin embargo, consignar algunos agradecimientos especiales es al mismo tiempo un deber de justicia y una gratificación personal.

Quiero agradecer en primer lugar a mis padres, por haberme enseñado, cada uno a su modo, la importancia de la disciplina y la pasión, el trabajo duro y el entusiasmo; y por haber acompañado con orgullo cada una de mis decisiones importantes. Agradezco también a Marina Llera, mi adorada tía, por su cariño infinito y su infatigable confianza en mis posibilidades.

Agradezco asimismo a Facundo García Valverde, por haber aceptado dirigir este trabajo y desempeñar magistralmente su función de director. Siempre tuve la impresión de que entendía mis argumentos apenas yo empezaba a pronunciarlos y podía detectar, en ese mismo instante, sus méritos y sus debilidades. Esta tesis no habría llegado a su versión final sin sus consejos y su lectura atenta y sagaz.

Agradezco a Carla Yumatle, con quien di mis primeros pasos en la docencia y de quien aprendí a pensar en los problemas de la democracia. Albergo la esperanza de que estas páginas dejen traslucir las huellas de una enseñanza que me transmitió de mil modos sutiles: que el rigor conceptual y la claridad analítica son exigencias inexcusables, pero que sólo junto con un algo de creatividad y cierto grado de audacia pueden dar como resultado algo intelectualmente valioso.

Agradezco a Federico Penelas, por haberme animado a seguir la pista de mis intuiciones pragmatistas.

Agradezco a Livio Mattarollo, por sus generosos comentarios a versiones previas de algunos capítulos y sus sugerencias bibliográficas.

Párrafo aparte merece Lucas Volpintesta, por haberme alentado, en la hora decisiva, a optar por la carrera de filosofía. Además, la conversación con él ha sido, como él mismo sostuvo una vez, el “entrenamiento en los montes” en el que se pulieron mis competencias argumentativas. También leyó versiones previas de algunas secciones de este trabajo y me ayudó a conseguir materiales de difícil acceso.

Agradezco a Valeria González y Guido Ferro, por su amistad y por aquellas legendarias jornadas de estudio de Historia de la Filosofía Moderna y Filosofía Política, que renovaron mi amor por la filosofía y la discusión apasionada. Todavía creo que tenía razón en aquella controversia sobre la deducción metafísica de los conceptos puros del entendimiento en la que terminamos discutiendo a los gritos.

Agradezco a Mariana Beatriz Noe, por haber sido mi guía académica prácticamente desde que di mis primeros pasos en Puan.

Estoy también agradecido con Silvina De Bonis, mi profesora de historia del colegio secundario, por haber encendido una llama que arde todavía.

Quiero mencionar también a Ilona Aczel, primero mi profesora de Teoría y Análisis Literario y luego mi amiga, por haberme incitado a seguir mi instinto filosófico.

Agradezco muy especialmente a Mariela de la Fuente, quien estuvo literalmente a mi lado durante casi toda mi carrera universitaria, asumiendo responsabilidades no sólo más allá de lo exigible, sino, en ocasiones, por encima de lo humanamente posible, con tal de ayudarme desinteresadamente.

Finalmente, quiero agradecer a Francisco Caccavo y Federico Bragagnolo, junto a quienes se formó gran parte de mi visión actual del mundo. En la conversación con ellos debe rastrearse gran parte de los intereses y preocupaciones que se encuentran plasmados en esta

tesis. Además, su infatigable compañía ha sido fundamental para la finalización de mi carrera y la búsqueda de nuevas aventuras. Es a ellos a quienes quiero dedicar este trabajo.

Introducción

John Dewey vivió entre 1859 y 1952. Durante esos años, en el mundo, en general, y en Estados Unidos, en particular, ocurrieron transformaciones impresionantes y decisivas. Cuando Dewey nació, la unidad territorial y la organización política de su país estaban todavía incompletas. Por entonces, el trabajo esclavo tenía una importancia determinante en la economía estadounidense y la guerra civil americana (en la que su propio padre participaría) todavía no se había desencadenado. Además, la gravitación de Estados Unidos en el contexto internacional era, todavía, relativamente marginal. Para el momento de su muerte, el panorama era completamente distinto. La esclavitud había sido abolida y la economía americana era primordialmente industrial. Las transformaciones económicas y sociales que trajo consigo la industrialización fueron formidables y tuvieron repercusiones políticas irreversibles. Simultáneamente, la composición demográfica del país se vio radicalmente alterada por caudalosas olas migratorias, que se sumaban a un gran proceso de urbanización en curso. Por otro lado, durante la primera mitad del Siglo XX, dos guerras mundiales que tuvieron el centro de acontecimientos en el continente europeo redefinieron la geografía política del mundo entero. Junto con las guerras, también tuvo lugar un gran experimento económico, social y político a gran escala, con la formación de un sistema alternativo al capitalismo en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas que siguió a la Revolución Rusa. Por esas décadas, la emergencia de gobiernos autoritarios y totalitarios redefinió los términos de la discusión política dentro y fuera de Europa. Además, en el período de entreguerras, a comienzos de la década de 1930, una depresión económica hizo tambalear los fundamentos del capitalismo norteamericano y alteró perdurablemente la economía política y el perfil social del país. Para 1945, Estados Unidos había adquirido un predominio político, económico y militar incontestable, que sólo empezaría a ser desafiado más de medio siglo más tarde, pero que no ha perdido todavía. Dewey vivió la

transformación de su país de una economía todavía agraria y marginal a una potencia industrial indisputada como un observador participante, interesado en el curso de los acontecimientos políticos y las alteraciones de las estructuras sociales. Además de uno de los capítulos más creativos e interesantes en la historia del pensamiento estadounidense, su obra constituye un testimonio contundente de una época histórica fundamental. Esta es una tesis sobre su filosofía política, un conmovedor intento de redefinir el liberalismo y la democracia para ajustarlos a las transformaciones de su tiempo y hacerlos cumplir con sus promesas de libertad individual y autodeterminación comunitaria.

La corriente de pensamiento en la que se inscribe la filosofía de Dewey es el pragmatismo, cuyos padres fundadores y mayores exponentes fueron, junto con Dewey, aunque unos años antes que él, Charles Sanders Peirce y William James. Como suele ocurrir con los movimientos intelectuales, sin embargo, la agrupación de sus miembros bajo una misma etiqueta puede ocultar diferencias significativas. En un artículo clásico, Arthur Lovejoy distinguió trece definiciones de “pragmatismo” circulantes en la discusión filosófica. Además, motivado por el desacuerdo con algunas publicaciones de William James, Peirce decidió llamar a su filosofía “pragmaticismo”, porque consideró que se trataba de un nombre “suficientemente feo como para estar a salvo de secuestradores”.

No obstante, a pesar de que muchas de las diferencias entre sus representantes son filosóficamente relevantes, sigue habiendo razones para agrupar a todos ellos bajo la misma rúbrica. Louis Menand ha sostenido que el factor que cohesiona a los pensadores pragmatistas una vez que se reconocen sus diferencias personales e intelectuales es una sola idea: una idea sobre el carácter y la naturaleza de las ideas en general: “Todos ellos creían que las ideas no están «ahí afuera» esperando ser descubiertas, sino que son herramientas—como tenedores, cuchillos y microchips—que las personas desarrollan para lidiar con el mundo en el que se encuentran” (Menand, 2001: xi).

En el ámbito de la discusión filosófica especializada, más allá de esa caracterización general, el pragmatismo ha sido identificado con cuatro compromisos básicos. El primero de ellos es el falibilismo: la idea de que toda creencia es susceptible de ser revisada. En segundo lugar se encuentra el anti-escepticismo: esto es, el rechazo al desafío global de todas las ideas a la vez. Característicamente, los filósofos pragmatistas sostienen que la duda también requiere justificación y que todo cuestionamiento debe dirigirse a ideas concretas y particulares. En tercer lugar, los pragmatistas consideran que la práctica es en algún sentido filosóficamente primordial frente a la teoría. Esto quiere decir que el papel determinante en la definición de una creencia lo juegan sus consecuencias prácticas. Por último, los pragmatistas sostienen que no existe una diferencia de estatus cognitivo entre las creencias sobre hechos y las creencias sobre valores: todas ellas están sujetas a discusión y revisión racional (Putnam, 1994: 152; Festenstein, 2021: 630-631).

Los historiadores de las ideas y los propios miembros del movimiento coinciden en situar el origen del pragmatismo en una serie de artículos seminales publicados hacia fines de la década de 1870 por Charles Sanders Peirce. En ellos se encuentran ya una serie de temas y motivos centrales en toda la trayectoria del pragmatismo: la definición de “creencia” como una predisposición para la acción, la prioridad anticartesiana de la creencia sobre la duda, el énfasis en las *consecuencias prácticas* de una idea como criterio semántico para la determinación de su significado, la adopción del *método científico* –caracterizado por la experimentación y la discusión– como modelo para la fijación de creencias, la definición de “verdad” como aquella opinión en la que una comunidad de investigadores converge al final de su indagación, etc. Quedan, entonces, ya delineados aquí los rudimentos de una posición epistemológica innovadora –naturalista, falibilista y antiescéptica, con una decisiva inflexión social– en la que aún hoy se descubren repercusiones democráticas (Misak y Talisse, 2021).

Como otros movimientos intelectuales entre fines del Siglo XIX y principios del Siglo XX, el pragmatismo estuvo marcado por la pretensión de reforzar las afinidades entre la filosofía y la práctica científica¹. Pero mientras que en otros casos -como el del positivismo lógico, por ejemplo- se tomaron como modelo las ciencias físico-matemáticas, en el caso del pragmatismo la disciplina que cumplió el papel orientador determinante fue la biología. Esta diferencia tiene repercusiones filosóficas contundentes: mientras que en un caso se advierte una pulsión por la fundamentación y una preferencia por el rigorismo lógico-matemático, en el otro son la experimentación y la adaptabilidad los ideales que rigen la actividad intelectual. De hecho, es posible definir al pragmatismo como el intento más radical de hacer justicia en el ámbito filosófico a las consecuencias que se siguen de la revolución iniciada por Darwin en las ciencias de la vida y la comprensión del modo en que se instala el hombre en el mundo².

Dewey será quien tendrá más grado de autoconciencia sobre este punto, como se puede apreciar a partir de uno de sus textos más conocidos: “The influence of Darwinism in philosophy”. Según sostiene allí, para ponderar acertadamente las implicancias de la revolución darwiniana es necesario tener en cuenta el cambio radical que lleva consigo la mera asociación de los términos “origen” y “especies” en el título de la obra cumbre del naturalista inglés. Desde sus orígenes en el contexto de la filosofía griega, la noción de “especie” (εἶδος en la filosofía natural aristotélica, traducida luego por los filósofos escolásticos como *species*), tuvo el propósito de capturar conceptualmente la inmutabilidad que se reconocía detrás de las variaciones exhibidas por los individuos que componen un mismo grupo natural. Al mismo tiempo, la regularidad con las que se desenvuelven los

¹ Contrariamente a lo que demasiado a menudo se cree, esta ambición no estaba para nada en conflicto con inclinaciones de carácter espiritual o directamente religioso, como es obvio en el caso de William James, pero también, en un examen cuidadoso, queda claro para los casos de Peirce y Dewey. Un excelente argumento en esta dirección es provisto por Murray G. Murphy en “Kant's children. The Cambridge Pragmatists” (1968).

² Esto es así a pesar de que Peirce haya tenido una posición más ambigua y ambivalente hacia la teoría de la selección natural que James y Dewey (Skagestad, 1979; Wiener, 1949: 77),

procesos de crecimiento y desarrollo de los seres vivos motivó la postulación de una teleología subyacente a ellos, esto es, de un fin que regula y orienta el despliegue de la vida orgánica; por tanto, la noción clásica de “especie” estaba inherentemente conectada con la de “propósito”. La visión del conocimiento en la que esta concepción de las cosas tenía su marco era, como se sabe, una en la cual la inmutabilidad y la permanencia tenían prioridad gnoseológica, como también ética y ontológica, sobre el cambio. El verdadero conocimiento era de entidades fijas.

Tal como lo entiende Dewey, Darwin es la expresión en las ciencias naturales de un cambio de temperamento que desmontaría ese cuadro de situación, uno en el cual el interés por lo inmutable y permanente cede su lugar al interés por el cambio y las alteraciones. “La influencia de Darwin en filosofía reside en haber conquistado los fenómenos de la vida para el principio de transición, y por lo tanto liberado la nueva lógica para su aplicación a la mente, la moral y la vida. Cuando él dijo sobre las especies lo que Galileo había dicho sobre la tierra, *eppur se muove*, emancipó, de una vez y para siempre, las ideas genéticas y experimentales como un instrumento para hacer preguntas y buscar explicaciones” (p. 8-9). La filosofía podía entonces liberarse de la búsqueda de orígenes absolutos y finalidades fijas para dedicarse a explicar valores específicos y las condiciones específicas que los generan (p. 13). En resumen, extrayendo ya consecuencias políticas de esta transformación, Dewey afirma:

“El interés gira desde las esencias completas detrás de las especies hacia la pregunta de cómo cambios especiales contribuyen y frustran propósitos concretos; gira desde una inteligencia que configuró las cosas de una vez y para siempre hacia inteligencias particulares que las cosas están incluso ahora configurando; gira desde un ideal del bien último hacia directos incrementos de justicia y felicidad que la administración

inteligente de las condiciones existentes puede traer y el presente descuido o estupidez puede destruir o echar a perder” (p. 15).

Como se verá a lo largo de esta tesis, todos estos elementos —la ponderación de la práctica científica, el falibilismo, la importancia de la justificación comunitaria, la valoración de la flexibilidad y la experimentación—, que, en distintas modulaciones, fueron característicos de todos los padres fundadores del pragmatismo, informaron decisivamente la filosofía política de Dewey. Una filosofía esencial y distintivamente democrática. Su anhelo más reiterado, quizás cabría decir “su utopía política”, es la adopción del “método de la inteligencia cooperativa” para la conducción de los asuntos públicos. Y ese método tendrá, para él, connotaciones democráticas cruciales. Aquí probablemente radica el núcleo de su filosofía política y social: en la pretensión de elevar a la ciencia al rango de modelo de la organización comunitaria asociada con el rechazo definitivo a cualquier forma de elitismo tecnocrático.

A history of the decline and fall of pragmatism?

De acuerdo con una narrativa historiográfica bastante asentada en la literatura secundaria sobre el pragmatismo, el movimiento intelectual desencadenado por los escritos de Peirce hacia finales del Siglo XIX fue continuado y desarrollado por James, Dewey y otros en los comienzos del Siglo XX hasta constituirse en la posición hegemónica indiscutida en la filosofía norteamericana, para luego sufrir un declive a mediados de siglo, fundamentalmente asociado con la transformación ocurrida en los departamentos de filosofía a partir de la inmigración de figuras vinculadas con el positivismo lógico —como Carnap, Hempel y Reichenbach, entre otros—, que tendrá como resultado la consolidación de otra forma de hacer filosofía, conocida como “filosofía analítica”. El cuadro de situación configurado por esa nueva hegemonía volvería a cambiar en la década de los 80, cuando el pragmatismo

clásico volvió al centro de la discusión filosófica, gracias al impulso recibido por parte de filósofos como Hilary Putnam y, muy especialmente, Richard Rorty (Festenstein, 1998; Kalpokas, 2003).

Si bien esa forma de contar la historia del pragmatismo tiene cierto asidero, ella ha sido cuestionada sobre la base de que no captura acertadamente las continuidades y rupturas ocurridas en los derroteros del pragmatismo y arroja una imagen “superficial y desencaminada” (Bernstein 2006: 3). En particular, Robert Talisse y Scott Aikin adujeron tres argumentos para desafiar la narrativa estándar. En primer lugar, esa historia oculta el papel que las ideas pragmatistas han tenido en el desarrollo de la filosofía analítica misma, un papel cuya importancia decisiva se echa de ver fácilmente en figuras clave de tal tradición como Lewis, Quine y Davidson, entre otros. En segundo lugar, la narración estándar corre el riesgo de sugerir erróneamente que el alegado resurgimiento del pragmatismo consiste en una mera recuperación repetitiva [*retrieval*] de las ideas de Peirce, James y Dewey. Por último, la visión tradicional del curso histórico del pragmatismo tiende a disminuir o disimular el grado en que los primeros pragmatistas estaban filosóficamente divididos sobre los asuntos centrales de sus empresas intelectuales (Talisse & Aikin, 2008: 5-6).

El segundo punto resulta especialmente interesante para hacer una aclaración metodológica. Como Talisse y Aikin recuerdan, gran parte del debate sobre neopragmatismo estuvo dedicado a la vigilancia sobre la adecuación histórica de las ideas atribuidas por los nuevos pragmatistas al pragmatismo clásico, en especial por parte de Richard Rorty, cuya aproximación a los textos clásicos es ciertamente creativa y desaprensiva. El trabajo de historiadores como James Kloppenberg y Robert Westbrook, entre otros, ha llamado la atención sobre las características del pragmatismo clásico que lo diferencian y distancian de sus admiradores contemporáneos. Se trata de una función intelectualmente importante si no se quiere correr el riesgo, muy habitual en la historia de las ideas, de distorsionar el

pensamiento de autores del pasado, perdiendo, consecuentemente, su dimensión histórica y arribando a un compendio “de ideas que nadie pensó, con un nivel de coherencia que nadie alcanzó” (Skinner, 1969: 18). El presente trabajo pretende ser una reconstrucción históricamente fiel de la filosofía política de Dewey. No obstante, ello implica traer a primer plano sus consideraciones sobre asuntos que, más allá de sus modificaciones, siguen siendo relevantes en la discusión política contemporánea, como la articulación entre libertad individual e integración comunitaria que requiere la democracia o las tensiones que existen entre el conocimiento experto y el autogobierno en la gestión de los asuntos públicos. Por tanto, intentaré recuperar la significación de las ideas de Dewey en su propio contexto y de acuerdo con las limitaciones conceptuales de su propio tiempo (Koselleck, 1979); pero también haré referencias a textos contemporáneos de teoría política cuando considere que ellos pueden iluminar algún aspecto de la posición de Dewey o, inversamente, cuando crea que un argumento de Dewey puede integrarse positivamente en discusiones actuales.

El lugar del pragmatismo en las corrientes de teoría democrática

La noción de democracia, como nadie ignora, tiene su origen en la antigüedad griega. Sin embargo, llamativamente, con la formidable excepción de la oración fúnebre de Pericles, el pensamiento antiguo no legó ninguna defensa filosófica de la democracia. Muy por el contrario, las teorías políticas antiguas, en especial las griegas, eran abiertamente hostiles a la democracia (Ober, 1993; Guess, 2001: 110)³. Durante siglos, el término continuó teniendo connotaciones peyorativas y fue objeto de desconfianza. Eso cambió sólo lentamente en la modernidad, como consecuencia de una serie vastísima de transformaciones históricas,

³ La hipótesis de Ober (1993) para explicar este contraste es que la ideología democrática estaba hasta tal punto difundida en la imaginación política ateniense entre fines del Siglo V y fines del Siglo IV a. C. que la formulación de una teoría democrática explícita resultaba ociosa. Incidentalmente, este punto puede contribuir en la defensa de la posición de Richard Rorty, quien sostiene la prioridad de la práctica política democrática sobre la reflexión teórica en torno a sus fundamentos, o, como reza el título de uno de sus más famosos ensayos “la prioridad de la democracia sobre la filosofía” (Rorty, 1991; cfr. Festenstein, 2001).

políticas y culturales, que incluye la erosión de las estructuras sociales tradicionales concomitante con la emergencia del capitalismo, el ciclo de revoluciones burguesas, el quiebre de la visión jerárquica del mundo, el triunfo del individualismo ético, etc.

En efecto, a pesar de su antigüedad como forma de gobierno reconocida, la democracia “como un ideal autoconsciente, teóricamente articulado y defendido, positivamente valorado, [y] asociado con un movimiento político real, es un invento muy tardío del siglo XIX y principios del siglo XX” (Geuss: 110). No obstante, el genuino significado político del concepto de democracia, así como sus alcances e implicancias, han sido motivo de ardientes disputas teóricas e ideológicas a lo largo del siglo XX. Probablemente, como sugiere Sidney Hook, el mayor tributo a la democracia como ideal de la vida social lo brindan inadvertidamente los dictadores del mundo moderno como Hitler, Stalin y Mussolini, puesto que “todos ellos insisten en los tonos más estridentes que los regímenes que ellos controlan son realmente, a pesar de las apariencias, democracias «en un sentido más alto»” (Hook, 2011: 155).

En cualquier caso, y sin ir tan lejos, los teóricos de la democracia se encuentran divididos en cuanto a la definición de sus fundamentos normativos. La pregunta sobre qué hace valiosa a la democracia es altamente controvertida. Por lo demás, la posición tomada con respecto a las razones que hacen preferible a la democracia frente a otras formas de gobierno tiene consecuencias decisivas a la hora de definir cuestiones centrales de toda teoría democrática, como cuáles deben ser las características específicas del procedimiento (la democracia, como tal, es compatible con distintos arreglos institucionales) o cuál es el dominio de cuestiones sobre las que el procedimiento tiene autoridad.

El siglo XX –que fue el escenario de la difusión del derecho a voto hasta alcanzar su universalización dando lugar a la así llamada “democracia de masas”, pero también de los

autoritarismos más sanguinarios de los que se tenga registro, en ocasiones con un masivo apoyo popular– fue testigo de la emergencia de distintas corrientes de pensamiento democrático, aunque ello ocurrió sólo de manera progresiva. En efecto, en las primeras décadas del siglo, por razones que no cabe estudiar en esta tesis, la filosofía política, junto con otras áreas del pensamiento normativamente orientado, tenía un protagonismo disminuido en los grandes centros de producción filosófica. Dewey formuló su defensa de la democracia, tan original en su modo de articulación como radical en sus pretensiones y alcances, en un contexto caracterizado no solo por la escasa relevancia asignada por lo general a la filosofía política, sino también por un creciente asedio al ideal democrático, proveniente de distintos frentes, como la naciente ciencia política de orientación elitista y la crisis de las instituciones de gobierno democrático que prosiguió a la Primera Guerra Mundial⁴. Como resultado de esto, las repercusiones de su pensamiento político fueron, en un inicio, más bien locales y sus contribuciones en este área, aunque tenían alguna relevancia cultural, no fueron interpretadas como sus aportes intelectuales más decisivos.

Según se verá en el capítulo 2, Dewey forjó una teoría intensamente participativa y dinámica de la democracia, de acuerdo con la cual, antes que una forma de gobierno o un sistema de reglas, ella es una forma de vida caracterizada por un fuerte compromiso con el pleno desarrollo de la individualidad, la comunicación de la experiencia y la solución cooperativa de problemas comunes. Todo esto implicaba una radicalización de las implicancias del ideal de autogobierno, precisamente en la época de su retracción.

En los años cuarenta, cuando la influencia de Dewey, comenzaba, por cierto, a declinar, el economista Joseph Schumpeter publicó un libro que ejerció una gran influencia en el pensamiento político posterior, en el que promueve una teoría elitista de la democracia, sensiblemente diferente, en todos sus rasgos distintivos, a la que había defendido Dewey. En

⁴ Estos temas son abordados con más cuidado y extensión en el segundo capítulo de la tesis.

su definición minimalista, despojada de compromisos normativos más sustantivos, la democracia es meramente un arreglo institucional en el cual los individuos que alcanzan posiciones de poder y toma de decisiones lo hacen a través de la competencia por el voto. Mucho se sigue de esta definición. Por un lado, como afirma muy provocativamente Schumpeter, la democracia no será más el gobierno del pueblo, sino el gobierno de los políticos. El lugar de la ciudadanía queda reducido a la constitución del gobierno. Fuera de su participación en las elecciones, no tiene ningún papel que desempeñar en la arena política. En este sentido, la posición de Schumpeter constituye un ejemplo paradigmático de una concepción *desmovilizadora* de la democracia.

En estas décadas, el pensamiento político de inflexión liberal se encontraba definido, en sus rasgos esenciales, por contraposición a lo que tenía lugar en las formaciones políticas soviéticas, y la forma de concebir la democracia que predominaba en el pensamiento noratlántico (Schumpeter, Aron, Popper) se regía por la imagen de una “oligarquía pluralista”, en la que las funciones de gobierno se concentraban en una élite política y la decisión ciudadana quedaba reducida a una elección periódica de autoridades, interpretada de modo instrumental para la preservación de las libertades liberales. En este sentido, más allá de la pérdida de protagonismo o importancia relativa que, como veremos, sufrió la filosofía de Dewey en general hacia mediados del siglo XX, se puede advertir aquí una expresión muy nítida de lo que sin exageración puede llamarse una derrota de sus ideales políticos democráticos.

Al menos en el plano de la discusión filosófica, empero, el panorama empieza a modificarse, de forma progresiva, en la década de los 80, cuando la amenaza ideológica del bloque soviético palidece hasta desaparecer, con la emergencia de las teorías deliberativas de la democracia. El contexto en el que estas nuevas posiciones se desenvuelven está caracterizado por una creciente demanda ciudadana por participación, cristalizada en un

clima general de protestas. Si la discusión al comienzo del siglo XX era sobre quiénes tenían *derechos políticos*, la discusión deliberativa se concentró en cómo debía regularse la *influencia política*. De acuerdo con estas posiciones, las decisiones colectivas extraen su validez normativa de los procesos públicos de justificación que deben atravesar, que imprimen ciertas restricciones sobre las razones que pueden ser presentadas para la fundamentación de un curso de acción. La filosofía de Dewey no sólo tiene más afinidad con este tipo de concepciones de la democracia; se puede afirmar lícitamente que ella tuvo cierto grado de influencia sobre estas. En efecto, según declara Jürgen Habermas, el mejor y más importante teórico de la democracia deliberativa: “desde el comienzo, me pareció que el pragmatismo americano era la tercera respuesta productiva a Hegel, después de la[s] de Marx y Kierkegaard, una rama radical-democrática de los jóvenes hegelianos, por así decirlo. Desde entonces, vuelvo a esta versión norteamericana de la filosofía de la praxis cuando enfrento problemas relacionados con las debilidades marxianas en relación con la democracia” (Habermas, 1986: iv). Sin embargo, aunque las referencias a Dewey y su visión de la democracia poco menos que abundan entre los deliberativistas, por lo general éstas se reducen a citas elogiosas, que no implican un involucramiento directo y exhaustivo con su pensamiento. Se lo considera un antecedente ilustre, antes que un participante de la conversación.

Algo similar ocurre, en alguna medida, con los defensores de las teorías epistémicas de la democracia, quienes, a grandes rasgos, justifican la democracia por su capacidad de producir resultados correctos o dar con las respuestas acertadas (Cohen, 1986; Estlund, 2008; Landemore, 2017). La diferencia radica en que, en este caso, la coincidencia del surgimiento de estas posiciones teóricas con una revitalización de los estudios sobre el pragmatismo clásico arrojó como resultado una vastísima literatura secundaria sobre los elementos epistémicos presentes en la defensa de la democracia por parte de Dewey. Estos estudios,

como veremos en el capítulo 3, aunque tienen el mérito de resaltar una faceta importante de la filosofía política del pensador pragmatista, corren el riesgo de presentar una imagen empobrecida de su posición, que desdibuja la originalidad y eficacia con la que puede afrontar grandes problemas de la teoría política. El objetivo de esta tesis es enmendar, en el modesto grado en que una contribución de estas características puede hacerlo, las implicancias de algunos descuidos en torno al pensamiento político de Dewey y dar cuenta del modo en que su teoría democrática puede confrontar ciertos desafíos filosófico-políticos.

La autoridad como problema filosófico-político

El problema focal del que se ocupa este trabajo es el que presenta la explicación de la autoridad política. La intuición que subyace a este punto de partida es que una teoría democrática exitosa debería estar en condiciones de explicar la obligación de los ciudadanos de obedecer los resultados obtenidos por los procedimientos democráticos. En gran medida, las discusiones sobre la legitimidad del gobierno democrático tienen su nudo gordiano en la acreditación del deber de los ciudadanos a obedecer y el correlativo derecho de las autoridades a imponer, incluso por medio de la coacción, las decisiones colectivas. “¿Por qué obedecer?” es la pregunta cardinal de la filosofía política moderna y sus efectos exceden los contornos del discurso filosófico y se derraman sobre las distintas esferas de la conversación pública, puesto que la cuestión concierne a las definiciones más acuciantes sobre las condiciones de nuestra vida asociada: el alcance de nuestra libertad y el de nuestro derecho a postular exigencias recíprocas sobre nuestro comportamiento.

El desafío señalado por el concepto de autoridad reside en que nos enfrenta a explicar una supuesta obligación de obedecer decisiones sobre cuyos méritos podemos discrepar. Según se verá en el primer capítulo, los comandos autoritativos no pretenden ser acatados sobre la base de su contenido, sino *porque* una autoridad los comanda. Si ϕ tiene autoridad y

ordena p , eso significa que no se requieren razones (morales) independientes para hacer p , sino que basta con el hecho de que es ϕ quien lo ordena. Eso significa que si en verdad existe una autoridad política, entonces debemos obedecerla aun cuando estemos en desacuerdo con sus órdenes. Pero la mera existencia de autoridades políticas es controvertida: toda la tradición anarquista en teoría política se caracteriza por su rechazo. Si los anarquistas tienen razón, entonces ningún gobierno (democrático o no) es legítimo y cualquier decisión impuesta sobre los individuos es simplemente inmoral y opresiva. Ninguna posición política está en condiciones de ser aceptada sin una respuesta apropiada a este problema. Este trabajo se propone estudiar cómo es que la filosofía política de Dewey se posiciona ante estos desafíos.

Hoja de ruta

La intuición de la que parte este trabajo, entonces, es que toda teoría democrática debe satisfacer dos *desiderata*. El primero, que siempre salta a la vista de modo mucho más nítido, es explicar por qué la democracia es atractiva. En este caso, se trata de ofrecer razones que justifiquen la democracia desde un punto de vista normativo y expliquen las motivaciones que están a la base de su preferencia. El segundo requisito de toda teoría democrática es explicar por qué la democracia tiene autoridad. En esta otra dimensión del problema, el punto es dar cuenta del carácter *obligatorio* de las decisiones colectivas. El objetivo central de esta tesis es recorrer la filosofía política de Dewey con el propósito de evaluar sus condiciones para cumplir con el segundo requisito.

En muy resumidas cuentas, la meta de este trabajo es, entonces, proponer, a partir de la plataforma provista por la filosofía política de John Dewey, una respuesta novedosa al problema de la autoridad democrática. De acuerdo con el argumento que será presentado, el pragmatismo filosófico permite abordar la cuestión de un modo que sortea las dificultades

con las que otros tipos de respuestas se ven confrontadas. Sin embargo, ello depende, antes que de una contestación directa, de una reformulación del problema mismo. Parafraseando a Ludwig Wittgenstein, mi objetivo en esta tesis es “mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (IF, § 310). Este es, según mi modo de ver las cosas, el movimiento filosófico más característicamente pragmatista.

El primer capítulo está dedicado a una explicitación conceptual de las notas distintivas de la noción de autoridad. Como ocurre con muchos conceptos políticos fundamentales, su uso más difundido no está exento de ambigüedades. Por ello es necesaria una labor de clarificación conceptual, que despeje el camino para el posterior uso del concepto de manera más sólida. Emprendo dicha tarea con una doble dirección, histórica y sistemática. En primer lugar, hay una sección dedicada a la manera en que el concepto de autoridad ve la luz en la filosofía política moderna, a partir del prisma privilegiado provisto por el pensamiento político de Thomas Hobbes. Luego, hay una sección dedicada a resaltar el modo en que los elementos formales que Hobbes reconoce como propios del concepto de autoridad reaparecen, de manera formalmente más depurada, en la filosofía analítica del derecho contemporánea, especialmente en la obra de Joseph Raz. Finalmente, el capítulo cierra conectando estos desarrollos con el pensamiento político de Dewey y destacando la peculiar fisonomía que el problema de la autoridad política presenta cuando se trata de acreditar la obligación de obedecer a instituciones democráticas. Según se verá, Dewey entiende a los mandatos democráticos como un tipo particular de norma social presionado por exigencias de justificación. Esto le permite a la vez situar la discusión sobre su autoridad en el contexto más general de los diversos modos de orientación social de la conducta y dar cuenta de sus méritos en relación con sus alternativas.

El segundo capítulo es una presentación general de la filosofía política de madurez de John Dewey, tal como ella surge de la controversia que mantuvo, hacia la década de 1920,

con Walter Lippmann. Puesto que la obra de Lippmann constituye tanto la motivación como el horizonte polémico del más distintivo trabajo de filosofía política escrito por Dewey, el capítulo comienza con una reconstrucción de sus críticas a la teoría democrática alojadas en *Public Opinion*. Luego de una breve sección dedicada a las repercusiones de los argumentos allí presentados, el capítulo se aboca a un análisis de la respuesta de Dewey presentada en *The public and its problems*. Este análisis permite recolectar los elementos más sobresalientes y distintivos de su teoría democrática (concernientes a su concepción de la comunidad y del conocimiento), por lo que abre la puerta para las discusiones subsiguientes. Por un lado, Dewey resalta la necesidad de recuperar modos de interacción comunitaria que vinculen a los individuos entre sí de un modo más denso, de manera tal que puedan comprenderse como participantes de una misma empresa común, que requiere de la acción colectiva para la solución de problemas comunes. Por otro lado, Dewey replantea los términos de la discusión sobre la “ignorancia de las masas” y redefine el debate sobre la relación entre la ciudadanía democrática y los expertos sobre la base de una novedosa epistemología social, que pretende bloquear cualquier alternativa epistocrática.

El tercer capítulo tiene un doble propósito. Por un lado, busca presentar de modo sistemático la interpretación contemporánea más relevante del pensamiento político de Dewey: esto es, la interpretación en clave *epistémica* de su teoría democrática. Por otro, pretende vincular estas elaboraciones con el problema de la autoridad, delineado en el primer capítulo. Aquí se encuentran alojados los argumentos centrales de este trabajo: según se indica en esa sección, dados sus compromisos filosóficos pragmatistas, Dewey no puede ni debe ofrecer una explicación *global* de la autoridad. Tal exigencia es una demanda *externa* a su filosofía y refleja un modo de abordar problemas filosóficos al cual Dewey abiertamente se opone. Según se verá, la fisonomía que adopta la cuestión en suelo pragmatista es muy

distinta a la que tiene una demanda generalizada de explicación de talante escéptico. En este sentido, los argumentos presentados buscan “disolver” antes que “resolver” el problema.

El cuarto capítulo comienza a abordar el segundo núcleo problemático de la discusión contemporánea sobre la filosofía política de Dewey, que trata sobre la capacidad de su teoría democrática de ajustarse a las exigencias emanadas del así llamado “hecho del pluralismo”. Puesto que el hontanar de los conceptos y argumentos empleados *contra* Dewey es la obra de John Rawls, y que una genuina comprensión de lo que está en juego en este debate requiere una previa familiaridad con algunos elementos fundamentales de su posición filosófica, este capítulo estará dedicado a presentar y evaluar su concepción del pluralismo razonable. Intentaré argumentar, a partir de la constatación de ciertos defectos en la articulación interna de la posición de Rawls, que su uso como patrón de medida de otras posiciones es inadecuado.

El quinto capítulo se ocupa de modo mucho más directo y detallado de la objeción pluralista contra la filosofía de Dewey, por lo que en primer lugar reconstruyo allí las trazas fundamentales del argumento elaborado por Robert Talisse en su contra. Luego de ello, continuando con el tipo de razonamiento empleado en el capítulo anterior en relación con la obra de Rawls, muestro que el propio Talisse viola las restricciones impuestas por la concepción rawlsiana del pluralismo razonable a la teoría política. Mi intención, en este sentido, es nuevamente mostrar la inadecuación del instrumento empleado para evaluar la teoría democrática de Dewey. Tomo estos fracasos en satisfacer los requisitos como indicadores sintomáticos de errores en la formulación misma de las restricciones, antes que como meras inconsistencias. Más adelante presento algunos argumentos destinados a bloquear la objeción de Talisse y, finalmente, me ocupo de lo que considero el modo más apropiado de abordar la cuestión desde el punto de vista de Dewey, que implica la redefinición de los términos de la discusión, a partir de la identificación y el rechazo de

ciertas falsas dicotomías alojadas a la base de la posición rawlsiana, que la filosofía de Dewey, insistentemente antidualista, pretende, en realidad, disolver.

Por último, habrá un apartado final dedicado a recolectar las conclusiones alcanzadas a lo largo de los capítulos precedentes y trazar el hilo conductor que recorre los razonamientos emplazados en ellos para construir el argumento general.

CAPÍTULO UNO: La autoridad democrática como problema filosófico-político

En un sentido muy general, la democracia es, antes que nada, un método de toma de decisiones colectivas. Cuando tal método es empleado en comunidades políticas, entonces las decisiones que resultan adoptadas son obligatorias y, eventualmente, se imponen de modo coactivo. La pregunta sobre el fundamento, la legitimidad y los límites del carácter coactivo de las decisiones adoptadas por la regla de la mayoría es el núcleo problemático de toda teoría democrática. Ahora bien, todas esas cuestiones presuponen el concepto de “autoridad” que está a la base del carácter vinculante de las decisiones democráticas. ¿Qué significa exactamente que las decisiones democráticas sean obligatorias?

El presente capítulo es una sección preparatoria y esencialmente reconstructiva. Su propósito es elucidar las notas esenciales del concepto de autoridad. En tal sentido, el contenido de este apartado deberá proporcionar el estándar contra el cual será luego evaluada la teoría política de John Dewey. Toda teoría plausible de la democracia debe poder explicar el carácter autoritativo de las decisiones colectivas y esta tesis pretende definir si la posición de Dewey logra satisfacer ese requisito.

I. Hobbes y la Modernidad filosófico-política

Durante los siglos XVII y XVIII, la reflexión filosófica sobre nociones tales como autoridad y obligación política experimentó un crecimiento asombroso. Tal crecimiento no fue sólo cuantitativo: el pensamiento político pegó un salto cualitativo y alcanzó un grado de sofisticación sin precedentes. En particular, el desarrollo de ciertas premisas, alentado por el macroproceso histórico que se resume con la etiqueta de “modernidad”, como la libertad y la igualdad natural de todos los hombres, presentó nuevas dificultades y, a la vez, soluciones novedosas para preguntas tales como “¿por qué obedecer?” (Dotti, 2021: 137-138).

Los filósofos contractualistas, como Hobbes, Locke y Rousseau, representantes inequívocos del pensamiento político moderno, defendieron la idea de que el origen del

derecho a mandar y la obligación de obedecer se encuentra en el consentimiento de los ciudadanos o súbditos. Esto los distingue crucialmente de la tradición de pensamiento político antiguo, en especial de raigambre platónica, donde el conocimiento se hallaba conectado con la justificación del derecho a gobernar, y de las distintas modulaciones de justificación teológica durante la Edad Media⁵.

El pensamiento de Hobbes, en particular, es especialmente ilustrativo en lo que respecta a la explicación de la necesidad de una autoridad y de las características que ella debe tener para cumplir con sus motivaciones originarias. En un temprano pasaje del *Leviatán*, anterior incluso a la célebre descripción del estado de naturaleza, Hobbes anticipa los argumentos centrales del libro, en referencia a la noción de “arbitrio” y a la actividad de arbitraje:

“Tal como sucede en la aritmética, en la que hombres poco versados e incluso los mismos profesores pueden errar y llegar a conclusiones falsas, de igual modo en cualquier otro ámbito de razonamiento los hombres más hábiles, más atentos, y más experimentados pueden confundirse e inferir conclusiones falsas (...). Y así como cuando hay una controversia sobre una cuenta, las partes en conflicto deben acordar en erigir como recta razón la razón de algún árbitro o juez, cuya sentencia será aceptada por todos para evitar que la controversia llegue a las manos o quede sin decidir por la ausencia de una recta razón constituida por la naturaleza, lo mismo pasa en cualquier clase de debate”⁶.

Es decir, de acuerdo con Hobbes, la razón humana es falible y el error es posible incluso en el dominio de la aritmética para los hombres más hábiles en la materia. El hecho de que los juicios individuales pueden diferir hace a la vez posible la aparición del conflicto⁷. Las partes

⁵ Para un contraste de las filosofías platónica y hobbesiana en esta clave, ver (Madanes, 2001: 16-20).

⁶ (Hobbes, 2006: 41-42, traducción de Carlos Basi, levemente modificada).

⁷ Por supuesto, la falibilidad no es el único modo de explicar la necesidad de un arbitraje: también hay ocasiones en que, por ejemplo, conflictos de intereses demandan resoluciones imparciales para

involucradas en el desacuerdo, sin embargo, pueden resolver la disputa –esto es, ponerle un fin y evitar que se prolongue indefinidamente– sin recurrir a la violencia, si están dispuestas a investir a un tercero con la autoridad de dirimir la cuestión. Ahora bien, esto implica necesariamente diferir el juicio y acatar la decisión arbitraria (en el sentido más propio del término), puesto que de otra forma el procedimiento carecería de sentido. Por tanto, la decisión del árbitro debe ser obligatoria. Como dice Hobbes a continuación:

“Cuando hombres que se creen más inteligentes que los demás claman y demandan que la recta razón [en lugar de un árbitro] sea la que juzgue, no buscan sino que las cosas no sean determinadas por otra razón que no sea la suya. Esto es tan intolerable en la sociedad de los hombres como si en un juego de cartas, después de haberse determinado cuál palo sería el triunfo, usaran como tal en cada ocasión aquel del que tuvieran más cartas en la mano. Pues no hacen más que tomar, en toda controversia, cada una de sus pasiones a medida que los van influenciando, como si fueran la recta razón, demostrando cuánto les falta la recta razón por el modo en que la reclaman para sí”⁸.

Entonces, de acuerdo con Hobbes, la ausencia de disposición a someterse al juicio de un árbitro para resolver una disputa es un rasgo insociable y caprichoso, que –como se puede apreciar hacia el final de la cita– es finalmente irrazonable (esto, por otro lado, anticipa la figura del necio presentada en el capítulo XVII). De acuerdo con Leiser Madanes, las características fundamentales del arbitraje, tal como se desprenden de este pasaje del *Leviatán*, pueden resumirse como sigue:

“(i) el árbitro actúa únicamente si las partes en conflicto consienten en someter su disputa a un arbitraje (...); (ii) la decisión del árbitro es obligatoria precisamente

no prolongarse de modo indefinido. Los casos pueden multiplicarse, pero todos ellos refuerzan el argumento de acuerdo con el cual el recurso a una instancia distinta de las partes se vuelve necesario.

⁸ *Ídem*.

porque las partes han aceptado previamente que la acatarán, cualquiera sea el resultado; (iii) la decisión del árbitro es definitiva y final: si las partes se reservaran el derecho a juzgar si la decisión es correcta o buena, entonces sería necesario otro árbitro para arbitrar entre el primer árbitro y la parte disconforme, etc.; (iv) la obligatoriedad de la decisión no se fundamenta en una pretendida sabiduría del árbitro; la decisión del árbitro es obligatoria porque las partes han consentido que así fuera, y no debido al supuesto valor epistémico de la decisión; (v) las partes en conflicto eligen libremente y de común acuerdo al árbitro: el árbitro no es parte en la controversia” (Madanes, 2001: 38).

Entonces, la figura del árbitro como tal, para que tenga sentido la práctica del arbitraje, tiene ciertos requisitos de legitimidad, como el previo consentimiento de las partes o la neutralidad de intereses con respecto a lo que está en discusión, y ciertos “rasgos definicionales”, por llamarlos de alguna manera, como que la decisión sea obligatoria e independiente del contenido. La centralidad de esta noción para la filosofía política de Hobbes no sólo salta a la vista por sus simetrías estructurales con el concepto de “soberanía” (que tiene su origen en el consentimiento y cuya función es apaciguar el conflicto, para lo cual tiene como requisito indispensable mandar inapelablemente), sino que surge de la presentación del soberano como árbitro que Hobbes mismo hace en obras como *Elements of Law* (Parte 1, Cap. XVII, par. 7) y *De Cive* (Cap. III, par. 20)⁹.

Por otro lado, es en esta línea de razonamiento que hay que comprender también la crucial distinción hobbesiana entre órdenes y consejos, central en su teoría de la autoridad (Venezia, 2015: 42, 54-62). Según afirma Hobbes, en el uso habitual de las palabras, las

⁹ David Dyzenhaus afirma en este sentido: “en el capítulo 5, Hobbes nos dice que en una disputa sobre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, el único curso de acción racional para las partes en conflicto es someterse al arbitraje, tomando por razón recta la sentencia o juicio del árbitro. Esa imagen, como Hobbes deja claro, es también el modelo para entender al soberano como legislador, dado que él claramente pretende que este pasaje sea una versión reducida [a nutshell version] de todo el argumento de *Leviatán*”, Dyzenhaus, D., “How Hobbes Met the ‘Hobbes Challenge’”, *The Modern Law Review*, 72(3) (2009), 496.

diferencias entre los conceptos en cuestión pueden verse desdibujadas, dado que en ambos casos está involucrado el modo verbal imperativo: “las palabras *haz esto* no son sólo las palabras de quien ordena, sino también las de quien aconseja y exhorta; y sin embargo, pocos hay que no vean que se trata de cosas muy diferentes” (Hobbes, 2020: 240). Tal como explica inmediatamente Hobbes:

“Se da una ORDEN cuando un hombre dice *haz esto* o *no hagas esto*, sin esperarse otra razón que la voluntad de quien lo dice (...). [En cambio] se da un CONSEJO cuando un hombre dice *haz esto* o *no hagas esto*, deduciendo sus razones del beneficio que obtendrá aquel a quien es dirigido el consejo” (Hobbes, 2020: 240-241)¹⁰.

Como se puede apreciar, la independencia de contenido (que se desprende del hecho de que no necesita aducir razones en su favor) es el rasgo distintivo crucial de las órdenes –de manera muy similar, aunque no idéntica, a lo que ocurría en el caso de las decisiones de un árbitro–¹¹. La diferencia más relevante entre ambas nociones (orden y consejo) es que *un hombre puede estar obligado a hacer lo que se le ordena*, como cuando ha convenido obedecer, pero no tiene ninguna obligación de acatar un consejo. Esta distinción es empleada por Hobbes para caracterizar el concepto de “ley”: “es manifiesto, en primer lugar, que la ley en general no es un consejo sino una orden; pero tampoco una orden de un hombre cualquiera

¹⁰ Para una elucidación de este pasaje en término de “razones perentorias”, ver (Hart, 1982: 253-254).

¹¹ No se trata de casos idénticos porque los árbitros o jueces suelen esgrimir razones en favor de sus decisiones. Sin embargo, la similitud es evidente dado que, como hemos visto, las partes deben acatar la decisión del árbitro sin considerar nuevamente ellas mismas las razones en favor o en contra del dictamen. Ello significaría evaluar la ponderación de razones del árbitro, por lo que no tendría sentido haber recurrido a un arbitraje en primer lugar. Resulta muy ilustrativa en este sentido una entrevista televisiva realizada al entonces ministro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación argentina, Enrique Santiago Petracchi, en la que se le solicita que explique los fundamentos de un fallo sobre las condiciones de realización del servicio militar obligatorio, vigente en ese momento. Petracchi contesta: “yo creo que los jueces no deben explicar sus fallos. Los jueces tienen que escribir sus fallos: los redactan y después se los dan al pueblo. El pueblo los lee y algunos personajes –los profesores, abogados, etc.- *explican* el fallo. Porque, si no, si los jueces se pusieran a explicar sus fallos deberían polemizar sobre sus fallos y esto naturalmente no es posible”. La entrevista está disponible en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=IbucWYkHTy4>

a otro, sino sólo de aquel que dirige la orden a otro que está previamente obligado a obedecerle” (Hobbes, 2019: 249).

Nuevamente, el hecho es que la ley no podría cumplir su función si su obediencia fuera optativa. Andrés Rosler ilustra simpáticamente este punto parafraseando el *Martín Fierro*: “una autoridad (...) que da consejos, más que una autoridad, es una amiga” (Rosler, 2016: 177; Rosler, 2019: 62 ; Rosler, 2023: 138). Ahora bien, aclara Hobbes, una ley solo puede ser una orden si se cumplen ciertos requisitos con respecto a su origen y justificación (aspectos que, en el caso de las doctrinas contractualistas, coinciden).

En resumen, en este apartado se han recogido algunos elementos de la filosofía política de Hobbes que permiten capturar ciertas dimensiones formales de la noción de autoridad, relativamente independientes de otros contenidos doctrinarios de su posición filosófica. En particular, el razonamiento guiado por el ejemplo del arbitraje arroja algo de luz sobre el tipo particular de influjo sobre la acción que deben ejercer las direcciones autoritativas. Dos aspectos cruciales de la posición hobbesiana pueden resaltarse. Por un lado, (a) Hobbes sostiene que es razonable obedecer, al menos en ciertas circunstancias. Por otro, (b) advierte que la capacidad de mandar, en el sentido de emitir órdenes, está normativamente cercada, puesto que requiere cierto modo de obligación previa por parte de quienes obedecen. Tanto las circunstancias que vuelven razonable la obediencia como el modo de justificar la obligación y su alcance tienen una impronta muy particular en el caso de Hobbes. No obstante, creo que no es necesario asumir compromisos sustantivos con el resto de su filosofía política para conceder un razonamiento condicional: *si* hay ocasiones en las cuales contar con autoridades es beneficioso, *entonces* la autoridad debe reunir ciertas características para poder cumplir sus funciones. Una característica eminente es la perentoriedad de las órdenes. Como veremos ahora, esto es algo cuidadosamente elaborado en la discusión contemporánea sobre el concepto de autoridad.

II. Joseph Raz: la autoridad en la filosofía del derecho contemporánea

En el ámbito de la filosofía analítica contemporánea, cualquier discusión sobre el concepto de autoridad tiene como punto de referencia inexcusable la obra de Joseph Raz. Como se verá enseguida, su abordaje guarda importantes similitudes con la concepción hobbesiana en la interpretación que se ha desarrollado en el apartado anterior¹². En su caso, es aún más evidente que el autor se encuentra en busca de la clarificación conceptual. Sobre la base de la definición nítida del concepto de autoridad, cree posible resolver una serie de problemas acuciantes de la filosofía del derecho –como el que respecta a la modalidad de la interpretación jurídica, en su discusión con Ronald Dworkin– (Raz, 1996: 210-237).

En particular, Raz mostrará que las órdenes de una autoridad afectan el razonamiento práctico (esto es, la ponderación de las razones para actuar) de una forma particular. El argumento de Raz comienza justamente con la distinción entre autoridades en sentido práctico y autoridades en sentido teórico. Mientras que las directivas de una persona o institución con autoridad práctica son *razones para actuar*, las indicaciones de una autoridad en sentido teórico son *razones para formar una creencia*. Un agente de tránsito es un ejemplo del primer tipo de autoridad, mientras que un científico especialista en un área en particular es un caso de lo segundo. Si bien Raz solo menciona esta diferencia sin detenerse en ella, es importante en el contexto de la presente investigación tenerla en mente, pues un punto crucial en la discusión sobre las teorías epistémicas de la democracia radical justamente en precisar el modo en que un procedimiento dotado de virtudes epistémicas puede ser investido también de autoridad práctica.

Pues bien, de acuerdo con Raz, lo que distingue a las directivas autoritativas es “su especial estatus perentorio [*their special peremptory status*]” (Raz, 1996: 212). Para comprender este punto, es importante entender un aspecto relevante de la lógica del

¹² Tales similitudes han sido resaltadas de modo sistemático en Venezia (2015).

razonamiento práctico: i. e., la distinción entre razones de primer y segundo orden. Las razones de primer orden son el conjunto de elementos a considerar en favor o en contra de algún curso de acción. Por ejemplo, si me encuentro considerando la posibilidad de comer una porción de torta, algunas razones de primer orden pueden ser mi deseo de comerla, su contribución al balance total de calorías ingeridas en el día, las horas que faltan para la próxima comida, etc. Pero supongamos ahora que se trata de la última porción de torta en la heladera y que me comprometí con mi hermana a reservarla para ella. Entonces, dado el modo en que funcionan las promesas, debo abstenerme de considerar el resto de razones en favor y en contra de comer la torta y debo resolver no hacerlo. El sentido de hacer una promesa es, justamente, proteger un curso de acción de futuras evaluaciones (al menos hasta cierto punto). Entonces, una promesa no es una razón que se agrega al balance de razones de primer orden, sino que es una razón de segundo orden que reemplaza tal balance. Se trata de razones *categoricas*, puesto que excluyen y no meramente superan al resto (Rosler, 2001: 8)

La naturaleza de la autoridad, de acuerdo con Raz, consiste precisamente en ofrecer razones de segundo orden (Raz, 1999: 38).

Significativamente, Raz ilustra su argumento con el funcionamiento del arbitraje. Si dos personas refieren su disputa a un árbitro, entonces la decisión del árbitro es una razón para actuar. Pero no se trata de una razón más que se suma al resto en el mismo nivel de consideración. Más bien, tiene por propósito reemplazar la ponderación de razones de los litigantes: “Habiendo acordado obedecer su decisión, los disputantes acordaron seguir su juicio del balance de razones en lugar del propio” (Raz, 1996: 212).

Por supuesto, si los litigantes admiten someterse a un procedimiento de esta clase, es porque asumen que el árbitro tendrá en cuenta las razones que se aplican al caso –y no decidirá sobre la base de una intuición mística o de manera aleatoria–. Raz llama “dependencia” a este rasgo de la estructura del arbitraje, precisamente porque la decisión del

árbitro *depende*, en gran medida, de las razones previamente disponibles para los agentes (que, con todo, no lograban ponerse de acuerdo sobre su adecuada ponderación). Esta característica se encuentra, desde luego, muy conectada con el otro rasgo distintivo del procedimiento, ya mencionado: la perentoriedad. “La única manera adecuada de reconocer la autoridad del árbitro es tomarla como una razón para la acción que reemplaza las razones sobre las cuales él debe decidir” (Raz, 1996: 13).

Para llegar a su célebre teoría de la autoridad como servicio, estos elementos son completados con la tesis de la justificación normal. Esta tesis sostiene que la forma primordial de establecer que una persona debería ser reconocida como una autoridad implica mostrar que quien estaría sujeto a su autoridad está en mejores condiciones de actuar de conformidad con razones que se le aplican de todos modos bajo el comando autoritativo (Raz, 1996: 214).

Por supuesto, la discusión académica sobre el modo en que Raz establece la legitimidad de algunas autoridades es muy amplia. Sin embargo, para los fines de este trabajo, no es relevante la posición de Raz con respecto a la *justificación* de la autoridad, sino más bien el modo en que él captura convincentemente la *lógica* de su funcionamiento. En muy resumidas cuentas, el punto es que “una persona que acepta la autoridad de otra acepta la solvencia [*soundness*] de argumentos de la siguiente forma: Y tiene autoridad; Y decretó que X debe hacer A; por lo tanto, X debe hacer A” (Raz, 1986: 38).

Por cierto, corresponde señalar que Raz tiene su propia teoría de la obligación política; esto es, su propia posición con respecto a las condiciones en las cuales un Estado o un gobierno puede tener autoridad (Raz, 1996: 341-354; Raz, 2009: 233-249) . Sin embargo, sus elaboraciones al respecto son independientes del análisis conceptual de la noción de autoridad misma. Examinar los méritos de su posición en la discusión sobre el origen de la obligación política no es el objeto de este trabajo. Su contribución a esta reconstrucción no

radica en la forma en que él acredita la autoridad del Estado (si es que lo logra o si quiera tiene pretensiones de hacerlo¹³), sino en su caracterización de la autoridad como tal. Lo que puede establecerse a partir de la reconstrucción llevada a cabo en esta sección es que, para investir a una persona, institución o procedimiento de autoridad, es necesario asignarle la capacidad de emitir directivas de carácter perentorio. Esto es, una autoridad es tal si y sólo si sus órdenes pueden considerarse razones de segundo orden para actuar.

III. El modelo del arbitraje en John Dewey

Puesto que esta es una tesis sobre la filosofía política de John Dewey, no es ocioso señalar que el modelo del arbitraje para la explicación del origen y las funciones de la autoridad, que aquí se ha desarrollado a partir de las obras de Thomas Hobbes y Joseph Raz, no es ajeno a su pensamiento. Muy por el contrario, Dewey se sirve de él en pasajes cruciales de sus lecciones en China, uno de sus trabajos más sistemáticos en teoría política fuera de *The Public and Its Problems*. En efecto, en la lección dedicada al Estado, a la hora de explicar la emergencia de una organización que concentra el “poder supremo” [*supreme power*], el filósofo recurre a la intuición básica de que los humanos tienen demandas de justicia (Dewey, 1972: 130). Por ello mismo,

“Cuando dos hombres entran en conflicto, ellos deben encontrar una tercera persona que decida quién está en lo correcto. Cuando están en desacuerdo, o cuando alguno encuentra que sus intereses están en oposición a aquellos de su vecino, ellos tienen que depender de alguien más para mediar en el conflicto y encontrar solución a su problema, puesto que es difícil para las personas ser justas en sus juicios cuando ellos mismos están involucrados en la disputa” (Dewey, 1972: *idem*).

Ahora bien, no cualquier agente es un buen candidato para la posición de árbitro. Las personas tienen, de acuerdo con Dewey, una “tendencia natural a buscar un poder más grande

¹³ En realidad, se declara escéptico sobre la existencia de obligaciones políticas generales, cfr. Raz (1979).

que ellos”, que esté en condiciones de tomar decisiones en cuya justicia confían (Dewey, 1972: 131). La formación del Estado es, para él, un resultado de esta tendencia en sociedades complejas, en las que el “poder mediador” debe adquirir un carácter más “inclusivo” e impersonal, además de cierto carácter permanente.

Por lo demás, Dewey también registra que sólo bajo ciertas condiciones puede una autoridad satisfacer los requisitos funcionales que le dan origen y sentido. Según afirma, “si el Estado no pudiera emplear fuerzas policiales y militares, perdería la razón para su existencia” (Dewey, 1972: 127). Es decir, los efectos de coordinación social que puede producir una autoridad requieren, en ciertas circunstancias, la imposición coactiva de ciertas decisiones, lo cual es sólo otro modo de decir que ellas deben ser de cumplimiento obligatorio. “La razón por la cual un Estado puede ejercer el poder supremo es, como hemos visto, que es el medio más efectivo para el bienestar de todo el público” (Dewey, 1972: 131)¹⁴.

En definitiva, el hecho es que todo tipo de organización requiere la formulación de ciertas regulaciones obligatorias que gobiernen el comportamiento de sus miembros. Dewey defiende simpáticamente esta idea mostrando que incluso los partidos anarquistas, que por principio objetan la restricciones impuestas a la conducta individual, tienen sus propias reglas: “el movimiento anarquista en los Estados Unidos requiere que sus candidatos se comprometan a observar regulaciones que prohíben a sus miembros ser funcionarios de gobierno, votar o ser candidatos a cargos electivos, o tener alguna asociación con el gobierno formal e institucionalizado” (Dewey, 1972: 127). Esto anticipa ya un rasgo característico de la filosofía política y jurídica de Dewey, que será importante en el argumento desarrollado en el capítulo 3 de este trabajo: la analogía estructural de los comandos autoritativos con otras

¹⁴ Según se verá en el capítulo 2, el concepto de “público” es un término técnico en la filosofía política de Dewey, cuyo sentido es, a grandes rasgos, el conjunto de agentes impactados por las consecuencias de la acción colectiva.

normas sociales. Pero eso no es necesario todavía para elucidar el concepto de autoridad como tal.

IV. Los rasgos fundamentales de la autoridad

De acuerdo con lo que se ha establecido hasta el momento, es posible recoger brevemente algunos rasgos elementales del concepto de autoridad:

(a) *Obediencia voluntaria*. La autoridad implica cierto grado de obediencia voluntaria.

Esto la diferencia de otros fenómenos tales como el ejercicio del poder o llano dominio, de los cuales la autoridad aspira a diferenciarse categorialmente¹⁵. Muchas veces se caracteriza esta aspiración como “pretensión de legitimidad”¹⁶. Para ejemplificar este punto, se suele recurrir a la diferencia que existe entre un asaltante y un legislador. Si bien en ambos casos es posible que un agente acate órdenes, y también es probable que en los dos casos ellas se encuentren respaldadas por amenazas, lo cierto es que se suele reconocer que la *motivación* para obedecer una norma legislativa es de distinta naturaleza a la que está detrás de la obediencia a un

¹⁵ Aquellos interesados en un análisis histórico pueden consultar el excelente –aunque ciertamente idiosincrático– abordaje de Hannah Arendt en su texto “What is authority?”. Arendt rastrea el concepto de autoridad desde los primeros y en gran medida fallidos intentos en la filosofía política griega de elaborar una noción que acreditara las relaciones de mando y obediencia propias de la vida pública entre hombres iguales. Luego sigue su historia en el pensamiento y las prácticas políticas de la antigüedad romana, para más tarde dar cuenta de la forma en que decisivamente incide en la institucionalización de la religión cristiana. Su análisis histórico es, como se puede apreciar, ambicioso, y está animado por un diagnóstico sobre la crisis y desaparición de la autoridad en el mundo contemporáneo. Tal diagnóstico civilizacional está, como es obvio, fuera de los límites de este trabajo; sin embargo, el núcleo conceptual de tal análisis histórico reside justamente en el carácter de obediencia voluntaria que conlleva la noción de autoridad, junto con su crucial distinción de la persuasión y la violencia (Arendt, 1961: esp. 93, 111). El aspecto determinante y filosóficamente interesante del problema es que “la autoridad implica una obediencia en la que los hombres retienen su libertad” (Arendt, 1961: 116).

¹⁶ El sintagma “pretensión de legitimidad” puede sugerir una alusión a la obra de Max Weber. De hecho, sus “tres tipos puros de dominación legítima” (tradicional, carismática y racional-legal) suelen estar presentes en los estudios politológicos sobre el tema. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, el abordaje weberiano es escasamente prometedor, puesto que en realidad solo da cuenta de las autoridades que *son consideradas como legítimas* por las personas que están sometidas a ella. Ahora bien, como indica Luciano Venezia, “el mero hecho de que una autoridad sea considerada como legítima no implica que lo sea realmente, es decir, que no solo sea *de facto*, sino asimismo *de jure*. En efecto, es relativamente fácil imaginar autoridades que son consideradas legítimas por las personas que están sujetas a ellas pero intuitivamente no lo son” (Venezia, 2023: 40). Con todo, debe tenerse también en cuenta que este modo de distinguir entre autoridades *de facto* y autoridades *de jure* trafica compromisos filosóficos robustos, que pueden ser razonablemente discutidos, en la medida en que sugiere un punto arquimédico desde el cual pueden ser sometidas a juicio las relaciones de mando y obediencia que está lejos de ser autoevidente.

delincuente (que suele ser una razón prudencial, tal como conservar la vida). El hecho de que esto sea un contenido nuclear del concepto de autoridad puede advertirse si se presta atención a que quienes niegan este rasgo directamente descartan que la autoridad sea un fenómeno específico, distinto de cualquier forma de subordinación involuntaria. Esta es una posición típicamente anarquista¹⁷.

(b) *Independencia de contenido*. El acatamiento de las órdenes de una autoridad es (relativamente) independiente del contenido. Esto es, quienes están sujetos a una autoridad, no acatan sus órdenes por sus méritos internos o por su *contenido*, sino por su *f fuente*. Como sostiene Andrés Rosler:

“una persona trata algo como *prácticamente* autoritativo, es decir como una razón para actuar, si y sólo si lo trata como algo que le da razón suficiente para actuar en conformidad con eso a pesar de que él mismo no puede ver, en ausencia de aquello que está tratando como autoritativo, una buena razón para actuar así, o ve alguna razón contraria, o él mismo habría preferido no actuar de tal modo” (Rosler, 2001: 10).

(c) *Perentoriedad*. Las decisiones autoritativas tienen un carácter conclusivo. Para cumplir su función, deben ser obligatorias en el sentido de poner fin a los desacuerdos y deliberaciones y conducir a la acción. De hecho, la palabra “perentorio” llega a las lenguas modernas a través del derecho romano, donde era usada para denotar ciertos pasos procedimentales que, una vez tomados, impedían continuar con la discusión (Hart 2001: 254).

V. Autoridad y democracia

Habiendo esclarecido las notas esenciales del concepto de autoridad, resta explicitar ahora qué debería cumplir una teoría de la democracia para ser capaz de ofrecer una

¹⁷ Un representante contemporáneo del anarquismo, cuya posición consiste justamente en negar que la autoridad sea compatible con la autonomía de un ser racional o moral, es Robert Paul Wolf (2004). Para una crítica de su anarquismo filosófico a priori, ver (Venezia, 2023:49-62; Shapiro, 2013).

explicación plausible de la autoridad política¹⁸. En principio, lo que resulta claro es que debe poder investir a sus decisiones de un carácter obligatorio. Como se ha visto, esto significa que el resultado del procedimiento democrático debe ser capaz de afectar el razonamiento práctico de una forma particular: esto es, actuar como una razón de segundo orden, que reemplaza el balance de razones de primer orden. Por lo tanto, la pregunta filosóficamente relevante es “¿por qué alguien debería acatar una decisión democrática, aún cuando no está de acuerdo con su contenido?”. Contestar esta pregunta es importante si se quiere designar a la democracia como un método de toma de decisiones políticas y no meramente como un instrumento para recolectar información o escrutar la opinión pública, como ocurre en el caso de las encuestas. Si el cumplimiento de las decisiones adoptadas por regla de la mayoría estuviera sometido a la evaluación de cada uno de los individuos alcanzados por ellas, entonces sencillamente carecería de sentido como método para alcanzar decisiones. La finalidad del procedimiento no es obtener un *dato*, sino producir una *orden*¹⁹. En este sentido, el hecho de que lo que está en discusión es la toma de decisiones obligatorias –y no simplemente un método de formación de creencias, por ejemplo– debe estar en el centro de cualquier teoría democrática aceptable. Políticamente, por otro lado, acreditar en términos normativos el carácter obligatorio de las decisiones democráticas es importante para que su imposición coactiva no sea, según la famosa caracterización de Jorge Luis Borges, un “curioso abuso de la estadística”²⁰.

¹⁸ A los efectos generales de este trabajo, es indistinto si de lo que se trata es de la autoridad de un funcionario elegido democráticamente, de una norma sancionada de forma democrática, o incluso de la judicatura encargada de su *enforcement* –siempre que ella tenga, aunque sea de modo indirecto, como en la mayoría de las constituciones de las democracias liberales, legitimación democrática–. El problema se presenta, con escasas diferencias de modulación, en todos esos casos.

¹⁹ Esto no debe entenderse, sin embargo, como un *telos* excluyente. No es necesario aceptar una única finalidad para el procedimiento democrático: la democracia puede perseguir muchos objetivos a la vez, como el respeto de derechos básicos, la formación de una comunidad política valiosa, la creación de interacciones igualitarias, la incorporación de elementos reflexivos en el proceso de toma de decisiones, etc. Todos estos componentes son, además, especialmente importantes en la visión deweyana de la democracia. El punto es que una característica de la democracia, para que pueda desempeñar una función relevante para la coordinación social, es la producción de órdenes con ciertas características sistémicas (es decir, habermasianamente: convertirse en facticidad).

²⁰ Borges emitió esta opinión en más de una oportunidad, pero la más lamentable probablemente sea en el prólogo a *La moneda de hierro*, firmado lapidariamente con fecha en julio de 1976.

Ahora bien, hay ciertas características de la democracia que no se adaptan cómodamente al modelo del arbitraje, con el que se discutió en este capítulo el concepto de autoridad. En los casos típicos de arbitraje, es posible alcanzar una solución definitiva. Por ejemplo, si dos partes se hallan divididas en la interpretación de un reglamento deportivo, entonces tiene sentido que recurran a un juez imparcial para dirimir la cuestión. Una vez que el juez se expide al respecto, la única actitud que hace racional la práctica de acudir a un árbitro imparcial, como hemos visto, es aceptar el dictamen y dar por concluida la disputa. Esto, como se puede apreciar, implica que en los casos típicos de arbitraje es posible alcanzar un *cierre* que no es concebible para el tipo de decisiones que deben tomarse democráticamente en comunidades políticas. Además, en el caso del arbitrio deportivo, el árbitro no puede ganar nada favoreciendo a un bando o al otro –razón por la cual puede asumirse su imparcialidad–, pero ese no es el caso en la política democrática, donde los intereses en juego están en cuestión en todos los participantes en el procedimiento.

Como se verá con más detalle en los términos de Dewey en el capítulo 4, las acciones humanas son un flujo o corriente constante que ciertos procedimientos (como la sanción de leyes, pero también otros mecanismos mucho más informales) intentan encauzar de cierta forma. La democracia, en la medida en que produce órdenes que alientan ciertos comportamientos y prohíben otros, justamente intenta incidir en la conducta de manera tal de regular o encauzar el flujo constante de acciones humanas. Por un lado, como ya ha sido señalado, no podría cumplir con esa tarea si no estuviera dotada de cierta fuerza de imposición –en particular, si las decisiones adoptadas por la regla de la mayoría no fueran obligatorias–. Sin embargo, precisamente por el carácter procesual de la actividad humana, esas decisiones no tienen el carácter de solución definitiva que puede adoptar una decisión arbitral. Si la democracia pretende ser una forma inteligente de lidiar con asuntos humanos, entonces debe presuponer también cierta flexibilidad. Es decir que tampoco es razonable

dotar a las decisiones democráticas de una rigidez granítica incompatible con sus propios propósitos (regular el comportamiento humano). Dicho en muy pocas palabras, si bien una teoría de la democracia debe investir a las decisiones democráticas de autoridad y, por tanto, asignarles un carácter obligatorio, debe también hacer lugar al desacuerdo de una forma mucho más sensible que lo que sugiere el modelo de arbitraje. El resultado de la votación, en el caso de la democracia, no puede clausurar o dar sencillamente por resuelta una discusión, sino sólo ofrecer una solución provisoria. Esto quiere decir que el disenso *posterior* a la discusión es relevante para la democracia de un modo que no lo es para el arbitraje²¹.

Entonces, una teoría de la democracia debe alcanzar un equilibrio complejo. Por un lado, debe reconocer que la política no es un “diálogo eterno” y que decidir es importante (Schmitt, 2009: 49, 55)²². Esto implica adoptar disposiciones obligatorias. Por otro lado, debe mantenerse consciente de la falibilidad de las decisiones y admitir que todas ellas –o al menos, muchas de ellas– están, eventualmente, sujetas a revocación. Esto implica cierto grado de flexibilidad. Qué conlleva exactamente esa flexibilidad es motivo de discusión y controversia. Las respuestas van desde la canalización institucional del disenso y la creación

²¹ Este punto remite a la importancia del carácter necesariamente crítico y reflexivo de las decisiones democráticas, especialmente discutido en la tradición deliberativa. Con respecto a la capacidad crítica de la democracia sobre sus propios resultados, ver (Benhabib, 2005: 179-237).

²² En discusión con el parlamentarismo liberal, Schmitt reconstruye aprobatoriamente la posición de Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés, ambos filósofos de la contrarrevolución, en términos que son muy elocuentes para este punto: “suspender la decisión cuando llega el momento decisivo, negando su necesidad, debía parecerles a los dos una extraña confusión panteísta. El liberalismo y su secuela de inconsecuencias y de compromisos sólo se mantiene durante un corto intervalo, mientras la pregunta «¿a quién queréis, a Barrabás o a Jesús?», admita por respuesta una propuesta de aplazamiento o el nombramiento de una comisión parlamentaria” (Schmitt, 2009: 54). Es decir, lo político tiene cierto carácter perentorio que impide la discusión permanente. En este mismo sentido, Ernst-Wolfgang Böckenförde, discípulo directo de Schmitt que llegó a ser presidente del tribunal constitucional alemán, expresa su desacuerdo fundamental con Jürgen Habermas: “después de todo, el discurso libre de dominación [*herrschafts-freier Diskurs*] difícilmente produzca un orden, dado que el discurso mismo nunca termina. (...) Uno debe decidir y no puede esperar hasta que el consenso ocurra en algún momento, debe anticiparlo” (Böckenförde, 2020: 387). Ver también (Böckenförde, 2000: 94). Desde un punto de vista muy distinto, Carlos Nino también llega a esta conclusión. En definitiva, sostiene, no decidir es, de hecho, tomar una decisión en favor del *statu quo* (Nino, 1997: 167). Al final de cuentas, esto es una consecuencia política de la estructura ontológica de la acción humana. Como sostiene Wolfgang Wieland, “al que conoce le queda siempre la opción de abstenerse del juicio y adoptar la posición de la indiferencia escéptica. Al que obra, en cambio, no le están abiertas opciones comprables. Éste nunca tiene la posibilidad de colocarse, por así decir, al margen del contexto de la vida, que en cada instante lo está forzando a actuar” (Wieland, 1996: 21). La necesidad de una “regla de cierre” [*règle d'arrêt*] para los procesos de decisión colectiva ha sido subrayada también por Philippe Urfalino (Urfalino, 2013: 35).

de instancias de apelación hasta la defensa de la desobediencia civil. En este último caso, sin embargo, todo parece indicar que la flexibilidad pone en cuestión la autoridad. Nuevamente, el punto es que la democracia debería hacer justicia a ambas dimensiones²³. El grado en que lo haga es la medida del éxito de una teoría democrática.

VI. Conclusión

El propósito de este capítulo fue ofrecer una caracterización nítida del concepto de autoridad. El recorrido comenzó con una aproximación exegética al problema tal como se halla tematizado en la obra de Thomas Hobbes. Luego, se abordó la posición –formalmente más depurada, pero filosóficamente afín en los aspectos conceptuales más relevantes– de Joseph Raz. Ello permitió reconocer algunas características nodales de la noción de autoridad (principalmente: el carácter voluntario de la obediencia, la independencia del contenido de las decisiones y su perentoriedad). Por último, se mencionaron esquemáticamente algunos rasgos específicos de la democracia como procedimiento y formación política que recortan una serie de dificultades particulares para una teoría de la autoridad. A partir de esto es posible especificar qué puede y debe esperarse de una filosofía política capaz de acreditar la autoridad de la democracia. Entonces, antes de contestar a la pregunta “¿por qué obedecer en una democracia?”, se ha allanado el camino estipulando más concretamente qué significa obedecer o acatar una dirección autoritativa, mostrando la diferencia categorial que exhibe esta forma de conducir la acción con respecto a otras formas de subordinación.

²³ Esta reconstrucción conduce a la discusión sobre la relación entre la autoridad y la obligación política (o el deber de obedecer). Aunque esto puede dar origen a discusiones mucho más pormenorizadas, una autoridad, como se ha dicho, debe estar en condiciones de generar obligaciones (por ejemplo, Estlund, 2008: 2). De acuerdo con la caracterización realizada en este capítulo, la pretensión de legitimidad es un requisito interno de la autoridad, y las autoridades legítimas producen decisiones vinculantes. Siguiendo este punto de vista, los agentes alcanzados por una autoridad tienen una obligación *prima facie* de obedecer, aunque ella es, como se verá en capítulos subsiguientes, derrotable.

CAPÍTULO 2: El debate Lippmann-Dewey. La teoría democrática ante el desafío realista

El propósito de este capítulo y el siguiente es realizar una presentación general de la filosofía política democrática de John Dewey en el período de madurez de su producción. Esto quiere decir que el corpus de fuentes primarias estará constituido, a grandes rasgos, por los escritos que circundan las décadas del 1920 y 1930. Este recorte se explica, principalmente, por dos razones. La primera es de carácter interno y se funda en un criterio metodológico prudencial. Si bien Dewey ha tenido un interés filosófico y práctico por la democracia a lo largo de toda su carrera (el primer texto dedicado abiertamente a la cuestión data de 1888 y no dejó de ocuparse de él hasta su muerte), las transformaciones en su visión general de la filosofía no permiten tomar sus posiciones sostenidas en distintos momentos de su obra como una teoría unificada. El estilo organicista y espiritualista de inspiración hegeliana que se observa en “The ethics of democracy” (1888) no se corresponde con el talante filosófico de Dewey luego de su decisivo contacto con el pragmatismo, que, como es sabido, implicó una apropiación transformadora de esa corriente. Esto es así aun si, como veremos, existen en ese ensayo argumentos que Dewey reiterará casi textualmente más adelante, puesto que las variaciones en el contexto teórico general impiden identificar llanamente esos razonamientos entre sí. Por lo demás, como se ha mencionado en la introducción, el interés de esta tesis reposa sobre la obra de Dewey como instancia de una teoría política *pragmatista*, por lo que su producción anterior a su “giro pragmático” no tienen mayor relevancia²⁴. La otra razón del recorte es externa y se explica por la repercusión que los textos de Dewey sobre filosofía política alcanzaron en esos años, en especial a partir

²⁴ Si se quisiera fechar este cambio, con las arbitrariedades que ello siempre implica, el abandono del idealismo por el pragmatismo ocurre, a grandes rasgos, alrededor de 1895, aunque las consecuencias más pronunciadas de esa transformación del modo de filosofar tuvieron lugar en los años y décadas subsiguientes. En cualquier caso, como señala Robert Westbrook, “este giro desde el idealismo absoluto al pragmatismo naturalista no alteró las convicciones democráticas de Dewey, pero sí transformó los fundamentos filosóficos de su teoría democrática, emplazándola en un original y distintivo suelo americano” (Westbrook, 1991: 60). La segunda parte de la cita es lo que justifica mi recorte.

de la contienda que sostuvo con Walter Lippmann. *The public and its problems* (1927), además de ser su “más desarrollado y distintivo trabajo en teoría política” (Festenstein, 2015: 3), o directamente “su único trabajo formal de filosofía política” (Westbrook, 1991: 300), es, probablemente, el texto de Dewey más leído fuera de los ámbitos de discusión especializada. Ello lo vuelve un objeto de estudio especialmente interesante por su emplazamiento híbrido entre la argumentación filosófica académica y el ejercicio de filosofía pública, doble dirección que caracteriza muy fuertemente la figura de Dewey como intelectual²⁵. Todo esto vuelve pertinente comenzar la presentación de la teoría democrática de Dewey con una caracterización de su disputa con Lippmann sobre la manera en que ciertas transformaciones sociales asediaban el ideal clásico de gobierno democrático y el modo de procesar ese problema (tecnocrático, en Lippman; radicalizadamente democrático, en Dewey). A partir de esta tarea reconstructiva podrán resaltarse los componentes decisivos de la visión de Dewey sobre la superioridad de la democracia como forma de gobierno y como forma de vida, que serán recogidos en el siguiente capítulo con el doble propósito de introducir la más relevante línea de interpretación contemporánea de su filosofía política (aquella que descubre una “justificación epistémica de la democracia” en su obra) y poner en relación estos desarrollos con el problema de la autoridad discutido en el capítulo anterior.

I. Walter Lippmann

Walter Lippmann fue uno de los intelectuales más importantes y reconocidos de la primera mitad del Siglo XX en Estados Unidos, principalmente por su labor periodística. Aunque tuvo contacto directo con varios integrantes de la primera generación de filósofos pragmatistas y ellos ejercieron una influencia decisiva sobre él, Lippmann fue alejándose progresivamente de sus ideas, sobre todo en el terreno del pensamiento político (Diggins, 1994: 322-342). Nacido en 1889, fue un joven testigo de las convulsiones políticas de las

²⁵ Para una interpretación de esta doble dirección no sólo de Dewey sino del pragmatismo en general, ver Rorty (1991: 63-64 ss).

primeras décadas del siglo XX. En particular, como suele resaltarse, el papel de la propaganda política durante la primera guerra mundial –en cuya difusión él mismo había participado– tuvo un impacto contundente en su comprensión de la psicología política y la ciudadanía democrática. Lippmann quedó convencido de que la opinión pública es, fatalmente, voluble y maleable, y la voluntad general un constructo irreal, al menos en las condiciones de las modernas democracias de masas. Estas impresiones motivaron sus contribuciones críticas a la teoría democrática.

Public Opinion, su obra más conocida, es una pieza de filosofía política realista, en el sentido de que parte de una descripción desencantada de la ciudadanía democrática y pretende brindar un diseño institucional acorde con la imagen deslucida del pueblo que surge de su reconstrucción, inspirada en parte en algunos resultados de la naciente psicología social y la sociología política de la época, pero también en una comprensión del conocimiento humano de talante pragmatista, explícitamente nutrida por los trabajos de Dewey y James²⁶. En ese sentido, el libro es un claro exponente de la nueva ciencia política, en pleno proceso de constitución disciplinar, pero ostenta rasgos singulares muy característicos, que seguramente expliquen el interés que, como veremos, despertó inmediatamente en Dewey (Ryan, 1995: 159; Westbrook, 1991: 294)²⁷. En términos generales, el objetivo de Lippmann es dejar en evidencia la incompetencia de las masas para gobernarse a sí mismas y establecer la necesidad del control científico experto del gobierno.

El punto de partida de su razonamiento es una caracterización del conocimiento humano. El elemento más innovador del libro en esta dirección probablemente sea la introducción de la noción de “pseudo-ambiente” [*pseudo-environment*] como elemento

²⁶ Sobre la trayectoria intelectual y las influencias de Lippmann, suele citarse el temprano y ligeramente informativo texto de Heinz Eulau, “From Public Opinion to Public Philosophy: Walter Lippmann Classics Reexamined” (Eulau, 1956). Sin embargo, por su talante excesivamente psicológico, la interpretación allí alojada resulta indefendible. Una lectura más profesional puede hallarse en (Steel, 1999).

²⁷ Sobre la constitución de la nueva ciencia política y su abordaje elitista de la democracia, ver Farr, J., “The new science of politics” en *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought*, ed. Terence Ball y Richard Bellamy (New York: Cambridge University Press, 2003), cap. 20.

mediador entre un agente epistémico y su entorno circundante. El término mismo muestra la afinidad electiva de las reflexiones sobre el conocimiento con el vocabulario de la biología, algo que, por cierto, es muy característico de la tradición pragmatista. “A cierto nivel de la vida social”, sostiene Lippmann, “lo que se llama ajuste del hombre a su ambiente toma lugar a través de la mediación de ficciones” (Lippmann, 2009: 15). Sin embargo, la noción de “ficción” no debe entenderse, en este contexto, como equivalente a “mentira”, sino a representaciones que son, en alguna medida, elaboradas por el agente mismo:

“El ambiente real es demasiado grande, demasiado complejo y demasiado fugaz para el conocimiento directo [*direct acquaintance*]. No estamos equipados para lidiar con tanta sutileza, tanta variedad, tantas permutaciones y combinaciones. Y aunque tenemos que actuar en ese ambiente, debemos reconstruirlo en un modelo más simple que podamos manejar. Para navegar el mundo los hombres necesitan mapas del mundo” (Lippmann, 2009: 16)²⁸.

Lippmann dedica gran parte del libro a mostrar que el modo en que los individuos elaboran sus imágenes del mundo en el terreno de los asuntos públicos es defectuoso: está inadvertidamente moldeado por estereotipos, formado a partir de fuentes de información inexactas y tendenciosas, cuyo cometido no consiste en hacer reportes objetivos de la realidad, sino en confirmar prejuicios ya instalados, tal como ocurre, según su análisis, en el ámbito de la prensa escrita, etc. Todo conspira contra la idea de un ciudadano competente: el poco tiempo que los individuos dedican a los asuntos políticos, la manera en que su aproximación está afectada por factores distorsivos y también la creciente complejidad de los problemas que emergen en sociedades modernas e interconectadas. Esto último conlleva una

²⁸ La afirmación de que la sobreabundancia de información sería cognitivamente paralizante para quien no lograra hacer ciertas selecciones recuerda el argumento de Borges en “Funes, el memorioso” o bien el de Nietzsche en su segunda consideración intempestiva, “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida” (2014).

ampliación del “pseudo-ambiente” de condiciones inabarcables por el contacto directo con los hechos.

Esencialmente, el argumento de Lippmann es que la teoría de la democracia fue elaborada para comunidades pequeñas, en las que todos estaban en contacto con los hechos relevantes para la toma de decisiones y eran competentes para los problemas que debían resolver. Lippmann, entonces, denuncia una especie de histéresis teórica: sostiene que los principios de la teoría clásica de la democracia no fueron revisados cuando las condiciones de su emergencia desaparecieron. El tamaño de las sociedades, la extensión de los vínculos intercomunitarios, la creciente complejidad técnica de los asuntos públicos, entre otros factores, convierten en implausible la idea de que cada ciudadano tiene una opinión o siquiera una preferencia sobre todos los temas de la gran masa de problemas que requieren acción pública en condiciones modernas. Más aún, si los individuos tienen siquiera una idea, en la mayoría de los casos no será el resultado de un contacto directo, objetivo, controlado con los hechos relevantes, sino una imagen distorsionada por fuentes de información fragmentarias y defectuosas y mediada por estereotipos.

La teoría democrática, según Lippmann, le atribuye a los ciudadanos una autosuficiencia cognitiva completamente ilusoria (Lippman, 2009: 224) y deliberadamente elude la pregunta sobre la manera en que los individuos pueden llegar a formar una opinión sobre aquellos asuntos sobre los que deben decidir. En realidad, el inconveniente central del autogobierno, de acuerdo con Lippman, es la dificultad de lidiar con una realidad más allá de la que puede ser inmediatamente vista y comprendida (Lippman, 2009: 396). En tal sentido, la doctrina del ciudadano omnicompetente es el hontanar desde el que emanan todos los problemas de la democracia.

La solución a todo esto la encuentra Lippmann en una “organización social basada en un sistema de análisis y registro, y en todos los corolarios de ese principio” (Lippmann, 2009:

364). La última parte del libro está dedicada a la concreción institucional de esta idea. Se trata de sugerencias más bien embrionarias, cuyo contenido nuclear es la creación de oficinas públicas de expertos encargados de guiar el trabajo administrativo y legislativo. Éstos tendrían la tarea de hacer visible el “ambiente invisible”: echar luz sobre una realidad mayormente inasible, gracias a técnicas sofisticadas de medición y control metódico de acceso a la información.

El hecho de que estos gabinetes de expertos se inserten en el entramado institucional de las democracias representativas (como departamentos de inteligencia de ministerios o secretarías, por ejemplo) es una muestra de que la propuesta de Lippman no se trata de una recusación en bloque de la democracia como tal. La validación popular, en alguna medida, sigue siendo un horizonte institucional de su visión²⁹. Sin embargo, es claro que su propósito es atemperar la participación ciudadana y robustecer las instancias de gobierno técnicamente perfiladas. Y esto está ciertamente acompañado por un descrédito de los principios normativos de la soberanía popular: “la falacia democrática ha sido su preocupación por el origen del gobierno en lugar de [por] los procesos y los resultados” (Lippmann, 2009: 312). Lippmann afirma que es hora de cambiar el foco desde la pregunta por la fuente de poder hacia la pregunta por el modo en que se ejerce y los resultados que produce. No obstante, si la pregunta por la fuente del poder y la autoridad queda subordinada a otras –de corte instrumental–, la democracia queda desprovista del suelo normativo en el que puede hacer pie. Lippmann sin dudas era consciente de esto. Pocos años más tarde, en 1925, publicó otro libro, *The phantom public*, sin grandes innovaciones en el argumento de *Public Opinion*, pero

²⁹ En la introducción a su traducción castellana de *The Public and Its Problems*, Ramón del Castillo afirma que, en la visión de Lippmann, “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 Estado” (2004: 13). No estoy seguro de que esto sea muy exacto, puesto que luce exagerada la sugerencia de que para Lippmann el público no legitima las políticas públicas: en definitiva, él describe a los expertos como un instrumento de los representantes en posiciones de tomar decisiones (Lippmann, 2009: 399). Por la propia lógica de la representación, los expertos tendrían un papel ancilar con respecto al público.

decisivamente más dramático, o directamente nihilista (Ryan, 1995: 158; Menand, 2022). La idea allí reforzada, sugerida de modo muy expresivo en el título, es que el sujeto político de la democracia es, en realidad, inexistente o fantasmal.

II. Algunas repercusiones

Lejos de ser un mero reflejo de tribulaciones psicológicas de Lippmann, como se ha intentado sostener (Eulau, 1956), *Public Opinion* es, de modo no trivial, una expresión, en el terreno de las ideas, de un proceso histórico más amplio³⁰. El período de entreguerras fue, como se sabe, una época de crisis de la democracia. Aunque las manifestaciones más estridentes de esa crisis tuvieron lugar en la década de 1930, todo el bloque histórico que va de 1918 a 1939 fue testigo de una confianza declinante en las instituciones de la democracia liberal. Comprender el significado histórico de esta obra requiere prestar atención a esta circunstancia, cuyas dimensiones no son parroquialmente norteamericanas sino, al menos, occidentales, como se puede apreciar si se echa un vistazo al pensamiento político centroeuropeo de la época. En este sentido, resulta muy elocuente la mención, aprobatoria si bien cautelosa, del libro de Lippman por parte de Carl Schmitt, en el prólogo de la edición de 1926 a su libro sintomáticamente intitulado *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*:

“La situación del parlamentarismo es hoy tan crítica porque la evolución de la moderna democracia de masas ha convertido la discusión pública que argumenta en una formalidad vacía. (...) Se gana a las masas mediante un aparato propagandístico cuyo mayor efecto está basado en una apelación a las pasiones y los intereses cercanos. El argumento, en el real sentido de la palabra, que es característico de una discusión auténtica, desaparece y en las negociaciones entre los partidos se pone en su lugar, como objetivo consciente, el cálculo de intereses y las oportunidades de poder;

³⁰ Para una muy buena visión panorámica del contexto teórico general de aplicación de los desarrollos de la psicología en ciencia política, ver (Westbrook, 1991, cap. 9).

en lo tocante a las masas, en lugar de la discusión aparece la sugestión persuasiva en forma panfletaria, o bien (como lo denomina Walter Lippmann en su inteligente, aunque demasiado psicológico libro americano) el símbolo” (Schmitt, 1990: 9, traducción ligeramente modificada)³¹.

El universo de ideas desde el cual Schmitt formula estas opiniones es, sin embargo, distinto al de Lippmann y Dewey. En particular, él está preocupado en mostrar la crisis del parlamentarismo europeo en tanto forma política tensionada entre los principios del liberalismo y la democracia. Pero la obra de Lippmann le resulta provechosa en tanto revela la erosión de uno de los fundamentos de ése sistema político, que tiene como presupuesto la *discusión*, entendida como intercambio de opiniones determinado por el propósito convencer al adversario con argumentos (Schmitt, 1990: 8). La apelación a las masas, con las mediaciones de la manipulación propagandística, es incompatible con la discusión genuina y, por lo tanto, vacía de sentido al parlamentarismo. Por supuesto, la propuesta tecnocrática de Lippmann es, con todo, diametralmente opuesta a la *forma mentis* de Schmitt: el tratamiento “objetivo” de los asuntos políticos que aquél impulsa es una típica forma de “neutralización” o “despolitización” que Schmitt recurrentemente impugna³². En cualquier caso, el punto es

³¹ Schmitt se refiere obviamente al capítulo sexto de *Public Opinion*, donde la noción de “símbolo” remite a los dispositivos o herramientas de control y manipulación de las masas. Se trata de un modo de movilizar o construir la opinión pública, especialmente mediante la apelación a emociones o sentimientos.

³² La bibliografía sobre los vínculos de Schmitt con Lippmann o Dewey es escasísima y, generalmente, de baja calidad. No es el propósito de este trabajo subsanar ese problema. Cabe señalar, sin embargo, que las fuertes diferencias de orientación filosófica entre Lippmann y Schmitt son indebidamente desdibujadas por Chun (2023), quien se concentra fundamentalmente en señalar similitudes, aunque éstas sean más bien superficiales y accesorias con respecto a los desacuerdos de trasfondo. La tendencia a resaltar analogías, con todo, es menos grave que los crasos errores de interpretación. En este sentido, resulta especialmente llamativa la afirmación de que Schmitt suscribe la concepción pragmatista de la verdad de James y Peirce (Chun, 2023: 908). Sorprendentemente, la cita empleada para respaldar tal opinión remite a “Ética de Estado y Estado Pluralista”, donde, como Chun misma reconoce, Schmitt asocia el pluralismo filosófico de James con la obra de Cole y Laski, a las que atribuye la perniciosa consecuencia política de diluir la fidelidad y lealtad al Estado, sin las cuales éste difícilmente pueda cumplir sus funciones. En cualquier caso, atribuirle una “teoría de la verdad” a Schmitt es, en términos de Quentin Skinner (1969), una “mitología de las doctrinas”: esto es, un error metodológico que consiste en atribuir a un autor una posición en alguno de los temas clásicos en la historia de la filosofía, a partir de fragmentos dispersos y asistemáticos, a pesar incluso de que no existan indicaciones de que el propio autor haya querido hacer aportes en ese campo. Incidentalmente, debe notarse también que –hasta donde llego a recabar– no existe una sola mención a Peirce en toda la obra de Schmitt y todas sus menciones a James ocurren en el contexto

que la mención de Schmitt revela que Lippmann sintoniza con un conjunto amplio de preocupaciones de la época. En efecto, la cita está al servicio de alumbrar uno de los elementos de la crisis de la moderna democracia de masas, tal como la entiende el jurista alemán.

Otro documento sugerente sobre la recepción de la obra de Lippmann, puede hallarse en la correspondencia entre Harold Laski y Oliver Wendell Holmes, una figura primordial de la primera generación de pragmatistas que llegó a ser juez de la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos³³. Laski, por su parte, manifiesta admiración por el estilo y el “poder mental” [*mental power*] de Lippmann. Elogia abiertamente el libro y sostiene que contiene un “diagnóstico admirable”. Sin embargo, la observación se encuentra inmediatamente matizada:

“And yet, and yet... what does it say at the end? That truth will be easier to obtain if we have more objective measurement of facts. That this may be obtained by the multiplication of intelligence bureaux. I wonder! My difficulty is that the expert has no more ability at interpreting facts than the first-rate practical-minded amateur” (Holmes & Laski, 1953 [1922]: 416).

En su respuesta, Holmes coincide con Laski: “What you say about Lippmann impresses me. I too was struck by his not coming out anywhere - but much more by the intimate perception of the subtleties of the human mind and of human relations” (Holmes & Laski, 1953 [1922]: 417).

de la mencionada crítica al pluralismo de Cole y Laski. Ahora bien, en ausencia de evidencias textuales o filológicas de esta clase, podría intentarse una justificación “sistemática” de la afirmación de Chun. Eso parece hacer cuando reconstruye creativamente a Schmitt en los siguientes términos: “Truth happens to an idea through representation and decision—not through the inaction of contemplation or debate—and right an expedient to our way of acting, specifically in the constituted normative order” (Chun, 2023: 908). Pero Schmitt *no* sostiene que la decisión soberana alumbre o dé lugar a una *verdad*. Una reformulación de ese tipo implica una transposición ilegítima de términos gnoseo/epistemológicos al terreno político. Como subraya Jorge Dotti, “la decisión soberana pertenece al universo de la praxis, no del conocimiento, y no recaba legitimidad de su sometimiento a una opinión científica, sino de su función política” (Dotti, 2021: 160). Si estas distinciones pueden desdibujarse en el marco de una posición pragmatista, no es admisible proyectar esa visión a otras tradiciones filosóficas.

³³ Para la importancia del pensamiento de Holmes para entender la filosofía política y jurídica de Dewey, ver Misak (2017) y Posner (2003).

Según se desprende de este intercambio, Laski y Holmes coinciden en gran medida con el aspecto descriptivo del libro pero se decepcionan con lo que respecta a su dimensión prescriptiva. Están de acuerdo con el diagnóstico pero insatisfechos con la solución. Es interesante este punto porque Dewey tendrá, como veremos enseguida, una posición muy parecida. En cualquier caso, este intercambio aloja ya una crítica punzante: los expertos están ellos mismos sujetos a las limitaciones que Lippmann atribuye a los ciudadanos, por lo que difícilmente podrían resolver el problema. El gabinete experto, *deus ex machina* de *Public Opinion*, no enmienda las dificultades que la obra postula.

Pocos meses después de la publicación del libro, apareció en *New Republic* una reseña de Dewey. El registro general del texto es globalmente elogioso. Dewey le reconoce grandes méritos, resume esquemáticamente el contenido del libro y finalmente menciona algunas inquietudes que muy brevemente señalan el camino que adoptará unos años más tarde en *The Public and Its Problems*.

De acuerdo con Dewey, en el libro de Lippmann puede encontrarse “a more significant statement of the genuine problem of knowledge than professional epistemological philosophers have managed to give” (339). Esto implica una concesión elogiosa de la descripción del tipo de limitaciones operantes en la conformación de opiniones sobre los hechos del mundo, en general, y de la vida política, en particular. Sumado a esto, Dewey sostiene que el “análisis realista” del modo en que se conduce la manipulación de las masas es “innegablemente exitoso” (340). Sin embargo, tal como aclara de inmediato, el libro pierde la aprobación de Dewey en su parte constructiva. Ahora bien, según declara con admirable sinceridad el propio Dewey, el suelo intelectual de su rechazo es más bien endeble: “I close the review as I closed the book with a feeling that in spite of its instructed, acute, and comprehensive analysis, its critical portion is more successful than its constructive. This is a feeling and is given as such. *Perhaps it is only a remnant of my own subjectivism about*

democracy with even Mr. Lippmann's treatment has not purged" (343, énfasis agregado). Este reconocimiento da el tono para todos sus abordajes ulteriores de los problemas planteados por Lippmann: la pretensión de salvar una convicción política, acompañada por la identificación intelectual de los desafíos con los que ella se ve confrontada.

En esa misma reseña, Dewey presenta, tímidamente, algunas sugerencias, ancladas, en gran medida, en sus esperanzas en un mejor desempeño de la labor periodística. Según afirma, "la ilustración de la opinión pública todavía parece tener prioridad sobre la ilustración de los oficiales y directores" (344). De acuerdo con Dewey, el argumento de Lippmann exagera la eficacia que un gabinete de expertos puede tener en ausencia de una ilustración general de la opinión pública. Es ilusorio pensar que los ciudadanos acatarían decisiones que les resultan completamente ajenas en lo que respecta a su sentido y composición. En este preciso sentido, la solución de Lippmann no estaría a la altura de los desafíos que él mismo presenta:

"Mr. Lippmann has thrown into clearer relief than any other writer the fundamental difficulty of democracy. But the difficulty is so fundamental that it can be met, it seems to me, only by a solution more fundamental than he has dared to give. (...) Democracy demands a more thoroughgoing education than the education of officials, administrators and directors of industry. Because this fundamental general education is at once so necessary and so difficult of achievement, the enterprise of democracy is so challenging. To sidetrack it to the task of enlightenment of administrators and executives is to miss something of its range and its challenge" (344).

Jeffrey Friedman ha sostenido que este modo de contestar a los desafíos planteados por la obra de Lippmann muestran que Dewey no comprendió cabalmente lo que estaba en cuestión. El carácter mediado y hasta cierto punto distorsivo de la información provista por la prensa no es, para Lippmann, un rasgo accidental, subsanable con los ajustes adecuados, sino una

consecuencia inevitable de la sobreabundancia de datos y la necesidad de interpretarlos para configurar con ellos una imagen del mundo. No se trata de un problema de honestidad o de la lógica económica del periodismo, sino de las características de la información disponible y las condiciones epistémicas de recepción de cualquier contenido. Los asuntos públicos de una sociedad moderna tienen un grado de complejidad que no se compadecen con la doctrina del ciudadano omnisciente. De acuerdo con Friedman, Dewey perdió de vista el gran punto de la epistemología política de Lippmann. Por lo mismo, “Public Opinion en su conjunto puede ser citado como una refutación de la visión de Dewey sobre el periodismo” (Friedman, 2019: 107).

En cualquier caso, el modo en que las ideas de Lippmann impactaba en Dewey se puede apreciar a partir del hecho también reseñó *The phantom public* inmediatamente luego de su aparición. En ese texto mantiene el registro adoptado en la publicación anterior. El tono es mayormente elogioso y la estructura generalmente reconstructiva, con algunos señalamientos críticos, con el objetivo principal de diluir parcialmente el alcance de las tesis más ambiciosas de Lippmann. Pero lo más interesante se encuentra en el párrafo final, donde Dewey declara dónde reside el carácter innovador del libro y promete una elaboración más cuidadosa de sus opiniones en la materia. Según dice, Lippmann ofrece un análisis penetrante del modo en que la inteligencia opera a través de la solución de dificultades específicas, ajustándose a conflictos particulares: una reconstrucción que cualquier persona familiarizada con la teoría del conocimiento de Dewey podría tomar como una reformulación de su propia posición. “This philosophical background”, continúa, “gives the book a reach and force which distinguish it from almost all other contemporary writing in the field of affairs, and of which this review fails to take adequate account. But (...) I hope to return to this phase of the matter later” (220).

En realidad, no es claro que Dewey haya vuelto “a este aspecto del problema” puntualmente, pero sin dudas cumplió su promesa de retomar y profundizar su discusión con Lippmann.

III. *The public and its problems*

A diferencia de las reseñas publicadas casi inmediatamente después de la aparición de los libros de Lippmann, que constituyen pequeñas confrontaciones intelectuales con un alcance más bien puntual –a las que Friedman se refiere coloridamente como “escaramuzas”–, *The public and its problems* es, como ya se ha comentado, una obra de filosofía política mucho más desarrollada, en la que el tratamiento de la democracia se sitúa en un panorama más amplio de reflexión sobre la naturaleza y alcance de los conceptos políticos más elementales. Esto se aprecia desde el comienzo del libro, que se abre con una caracterización idiosincrática del “público” –concepto que adoptará un sentido técnico– y una descripción singular del origen y la función del estado.

Por lo que se refiere al estado, Dewey advierte que el modo habitual de tratar el concepto en la filosofía política consiste en desplegar relaciones lógicas entre ideas, en lugar de considerar hechos de la conducta humana (PP, 63). Esto implica una denuncia del carácter insuficientemente empírico de las tradiciones filosóficas más desarrolladas en la materia. En este sentido, en lugar de apelar a nociones controvertidas y, según sostiene Dewey, falaces, como la naturaleza política del hombre o un instinto gregario, *The public and its problems* toma como punto de partida el hecho objetivo de que las acciones humanas tienen repercusiones recíprocas. Algunas de estas repercusiones son reconocidas como tales. Tal reconocimiento conduce al intento de controlar la acción con la pretensión de favorecer ciertas consecuencias y evitar otras (PP, 66).

Una vez establecido esto, surge la necesidad de distinguir entre dos tipos de consecuencias de las acciones: por un lado, se encuentran aquellas que sólo afectan a quienes

están involucrados en la “transacción” (término que Dewey emplea acentuando su origen etimológico como *trans-actio*); por otro, se encuentran las acciones cuyos efectos impactan más allá de la esfera de los directamente interesados. Aquí radica, de acuerdo con Dewey, el germen de la distinción (históricamente contingente y sumamente variable) entre lo público y lo privado. El público, entidad elusiva que da nombre al libro, queda definido, entonces, sobre la base de estos exiguos rudimentos teóricos, como “todos aquellos que son afectados por las consecuencias indirectas de las acciones hasta un punto en que es considerado necesario regular sistemáticamente esas consecuencias [*to have those consequences systematically cared for*]” (PO, 69).

Dado que la supervisión de las consecuencias no puede ser ejercida por los mismos grupos que las producen, puesto que la existencia misma de un “público”, en el sentido recién establecido, implica que las consecuencias de sus acciones se extienden más allá del círculo de los involucrados, surgen agencias especiales encargadas de hacer ese trabajo. Cuando esto ocurre, emerge la figura de los oficiales destinados a controlar o regular las consecuencias de las acciones públicas (PP, 78). Esto mismo provee el signo distintivo de la existencia del estado, que se define como la organización política del público³⁴. Tal organización política se hace efectiva a través de la existencia de representantes, que “como guardianes de las costumbres, como legisladores, como ejecutivos, como jueces, etc., cuidan los intereses especiales [del público] con métodos destinados a regular la acción conjunta de individuos y grupos” (PO, 84).

Dado el carácter pretendidamente empírico del enfoque, que se jacta de superar las posiciones especulativas en el terreno político, resulta, por cierto, llamativa la ausencia de cualquier tipo de anclaje histórico o antropológico para la confección de las definiciones del público y el estado. Como dice Matthew Festenstein:

³⁴ “The perception of consequences which are projected in important ways beyond the persons and associations directly concerned in them is the source of a public; and its organization into a state is effected by establishing special agencies to care for and regulate these consequences” (PP, 87).

“Despite the characteristic profession of intent to eschew the logic of general notions, the account of the state is developed as analysis of a complex notion into simpler terms. As history or political sociology, it is undernourished, and perhaps the best way of understanding it is as what has been called [by Robert Nozick] a “potential explanation”, an account which hopes that we may “learn much from seeing how that state could have arisen, even if it didn’t arise that way”. If the account of the state embodies this sort of heuristic strategy, what Dewey intends us to learn is less a specific set of analytic tools with which to understand the modern state than a general moral perspective on politics, from which Lippmann is found wanting” (Festenstein, 1997: 84).

En efecto, Dewey extrae de su descripción especulativa dos criterios para juzgar al estado: (1) el grado en que se consigue efectivamente la organización del público –es decir, la medida en que se logre controlar las consecuencias de las acciones en relación con todos quienes son alcanzados por sus consecuencias– y (2) el grado en que los oficiales desempeñan su función al servicio del público (PP, 82).

Todo esto es importante para apreciar la reformulación que Dewey hace del problema señalado por Lippmann. Recogiendo casi sin objeciones su diagnóstico, Dewey sostiene que la dificultad con la que las democracias se ven confrontadas debe buscarse en las transformaciones sociales, motorizadas por cambios técnicos –que van desde los nuevos medios de transporte de personas y mercancías y la invención de formas de comunicación a distancia, hasta nuevas tecnologías de guerra–, cuyo resultado es la formación de nuevos públicos, en el sentido de grupos e individuos alcanzados por la recíproca influencia de sus acciones, que sin embargo no logran reconocerse como tales. Según señala Lippmann, las nuevas condiciones sociales vuelven inadecuadas ciertas formas de concebir la democracia y la organización política. Para un pragmatista que entiende a las ideas políticas como

herramientas diseñadas para lidiar con configuraciones específicas del entorno, esto no puede ser una sorpresa. Y Dewey está dispuesto a reconocerlo: “We have inherited, in short, local town-meeting practices. But we live and act and have our being in a continental national state” (PP, 147). Pero él considera que esa tendencia puede ser contrarrestada..

Para decirlo informalmente, Dewey suscribe, en gran medida –aunque con algunas convenientes elisiones–, el diagnóstico de Lippmann, pero no está dispuesto a arrojar el bebé con el agua sucia. En particular, él cree que el gobierno de los expertos debe ser resistido y la democracia defendida, aunque sin dudas sobre la base de modificaciones que ajusten sus instituciones a las realidades sociales en las que está inserta.

IV. Comunidad y conocimiento: la respuesta a Lippmann

La respuesta de Dewey a Lippmann tiene dos grandes dimensiones. Por un lado, sostiene, de modo optimista, que la reconstitución de la comunidad, desarticulada con el advenimiento de lo que Lippmann y Dewey llaman, siguiendo a Wallas, la “Gran Sociedad”, es posible. Por otro lado, objeta la solución tecnocrática, precisando las relaciones que puede concebiblemente mantener un público democrático con el conocimiento experto.

a) Comunidad

No me detendré largamente en el primer punto, en parte porque el propio Dewey soslaya las dificultades que trae aparejado, en parte porque se conecta más débilmente con el resto de las preocupaciones de mi trabajo. Sin embargo, cabe notar que la importancia del asunto es determinante; según Dewey afirma explícitamente, “Unless local communal life can be restored, the public cannot adequately resolve its most urgent problem: to find and identify itself” (PP, 231). La existencia de relaciones comunitarias directas, de vínculos inmediatos de interacción cara-a-cara es crucial para los pronósticos de la democracia. En este sentido, Dewey se inscribe en una tradición más amplia de pensadores políticos –que incluye a Platón, Aristóteles y Rousseau, entre muchos otros– para quienes la *extensión* de la

comunidad es un problema focal de la filosofía política; sólo que él escribe en un tiempo en que, según su propia descripción, “the local face-to-face community has been invaded by forces so vast, so remote in initiation, so far-reaching in scope and so complexly indirect in operation, that they are, from the standpoint of the members of local social units, unknown” (PO, 161). Es en los párrafos dedicados a estos asuntos donde puede apreciarse un tono algo desesperado en *The public and its problems*.

Richard Bernstein ha comparado esta línea de razonamiento en Dewey con la posición de Hannah Arendt: “como Dewey, ella creía fuertemente que cuando los individuos cesan de actuar y debatir juntos, entonces la libertad pública desaparece y el alma de la actividad democrática es amenazada. Y [también] como Dewey, Arendt pensaba que hay poderosas tendencias en la edad moderna que socavan y amenazan la creación de estos espacios públicos” (Bernstein, 2000: 223). Ambos filósofos, como nadie ignora, admiraban la trayectoria post-revolucionaria de la experiencia histórica estadounidense, caracterizada por la existencia de pequeñas asambleas locales y veneraban la así llamada democracia jeffersoniana.

Ahora bien, como Bernstein inmediatamente señala, una objeción automática que surge frente a este tipo de posiciones es que se trata de visiones conservadoras o nostálgicas. A esto podría agregarse que éstos rasgos son menos incómodos para la comprensión del mundo y la filosofía de Arendt, lucen ciertamente incompatibles con la orientación general del pensamiento de Dewey, en la que la experimentación y la dirección hacia futuro tienen un protagonismo decisivo. La respuesta de Bernstein a esta línea de críticas no es muy satisfactoria. Él sostiene que ella no se corresponde bien con el modo en que ambos pensadores inspiraron movimientos políticos y sociales progresivos (Bernstein, 2000: 224). Pero no está claro que esta manera de responder la objeción derribe la acusación de que se trata de visiones nostálgicas y conservadoras, en principio porque aquella inspiración puede

haberse debido a otros aspectos o dimensiones de su pensamiento, no conectados con la pretensión de restaurar el tipo de vínculo político propio de las comunidades cara-a-cara, que en cualquier caso es una actitud implausible considerada en gran escala. Más interesante resulta otro aspecto de la respuesta de Bernstein. Según afirma, “el modo inteligente de leerlos a ambos es enfatizar las formas en las que ellos buscaron revigorizar complejas sociedades democráticas de larga escala realmente existentes” (Bernstein, 2000: 224). En este sentido, la propuesta no sería volver al pasado, sino trabajar en las condiciones presentes bajo la inspiración provista por aquellos modelos. Pero tampoco está claro que Dewey haya querido decir algo como esto, especialmente si se considera el énfasis en la idea de “restauración” de las pequeñas comunidades (PP, 231).

Asimismo, cabe notar que la constatación de un desajuste entre el ideal democrático clásico y las complejidades de la Gran Sociedad es el punto de partida tanto de Lippmann como de Dewey. Éste último no puede, entonces, soslayar el problema apelando a la restauración de la comunidad como un artículo de fe (Festenstein, 1997: 95).

Otra clase de objeción sobre este asunto puede señalar la existencia de aspiraciones conflictivas en el pensamiento político de Dewey. En efecto, la vindicación de la vida comunitaria en pequeños grupos de comunicación cara-a-cara puede estar tensionada con la descripción de la democracia como un modo de vida orientado al pleno despliegue de la individualidad. Esta es la dirección en la que debe entenderse el siguiente argumento de John Patrick Diggins:

“At the base of the entire edifice of Dewey’s political philosophy lies a problem that should trouble the historian if not the philosopher. In American history the few communities that did exist were spirited by religious convictions, organized systematically, structured from the top down more than from the bottom up, and often headed by charismatic leaders. People lived in sympathetic association with others not

to realize fully their capacities and values as individuals but to find their identity by minimizing differences and committing themselves to the community as a whole. Not only did Dewey reject any proposal that would preclude the self from actualizing its fullest potentials, he purged from political philosophy the one idea that had made community actually work – the idea of authority as the right to rule and the duty to obey. Dewey, bless his heart, was a post-Puritan philosopher who wanted to show us how to think, not what to think. A great liberating idea, but try starting a community on it” (Diggins, 1993: 120).

En resumidas cuentas, Dewey subrayó la necesidad de reconstruir lazos comunitarios del tipo característico en las comunidades cara-a-cara para la continuidad de la democracia. Sin embargo, sus indicaciones de cómo contrarrestar las tendencias centrífugas propias de la sociedad industrial moderna son más bien febles. Además, esta línea de razonamiento está expuesta a distinto tipo de objeciones; entre ellas, hemos destacado tres: su talante conservador o nostálgico, el carácter más bien evasivo de la solución y la tensión que existe entre ella y otras aspiraciones de la filosofía política de Dewey.

No es el propósito de este trabajo decidir si la filosofía de Dewey tiene los recursos para sortear estas dificultades. Las menciono para precisar las características y el alcance de sus ideas en uno de los dos objetivos fundamentales del libro: esclarecer las condiciones bajo las cuales el público puede emerger de su eclipse. El segundo objetivo del libro es dilucidar la relación entre el conocimiento experto y el autogobierno en las complejas democracias contemporáneas³⁵. Este es el núcleo de la discusión con Lippmann y el asunto del que nos ocuparemos ahora.

b) conocimiento

³⁵ Tomo este esquema de las pretensiones del libro de la introducción de Melvin L. Rogers (2016: 28).

Los comentaristas del libro de Dewey no suelen reparar en el hecho de que el puntapié inicial de su respuesta a Lippmann en lo que respecta a las tesis centrales de *Public Opinion* es una radicalización de sus propios presupuestos. En efecto, Dewey concede que la doctrina del ciudadano omnisciente es ilusoria, pero refuerza este punto objetando la epistemología individualista sobre la cual aquella doctrina se monta, una visión del conocimiento como contenidos manifiestos de conciencias individuales y aisladas. De acuerdo con Dewey, en cambio, el conocimiento “es una función de la asociación y la comunicación; depende de la tradición, de métodos y herramientas socialmente transmitidos, desarrollados y sancionados” (PP, 183). El desarrollo de este punto se lleva a cabo a través de una reconstrucción abreviada de la psicología cognitiva presentada en *Human nature and conduct* –donde la caracterización del conocimiento es emplazada en el contexto más amplio de la socialización humana– y una apelación al modo de comprender la agencia cognitiva que se desprende de las prácticas características de la ciencia moderna, en las que la experimentación y la discusión cooperativa del saber especializado tienen un rol esencial. Después de todo, “si cada uno de los miembros tiene que saber todo lo que la totalidad del grupo sabe y por tanto convertirse en el “individuo omincompetente” criticado por Lippmann, entonces todos ellos saben menos que un grupo caracterizado por la división epistémica del trabajo” (Bohman, 1999: 596). Pero el punto crucial es que, según el modo en que Dewey define el conocimiento, *es por las mismas razones que desmontan la doctrina del ciudadano omnisciente que la solución tecnocrática está destinada al fracaso*. En definitiva, la deferencia ante un gabinete de expertos sería un modo de limitar la indagación cooperativa y restringir la comunicación de la experiencia como insumo político.

Puesto en otros términos, Lippmann cree que la teoría democrática queda herida de muerte una vez rechazada la idea de que todo individuo es capaz de evaluar, de forma aislada, toda la información concerniente a los asuntos públicos en complejas sociedades modernas;

en cambio, Dewey piensa que ella puede ser reconstruida sobre bases distintas: en particular, a partir de una epistemología social, desembarazada del mito del conocimiento como un atributo personal³⁶. Por supuesto, ello requeriría modificaciones importantes tanto en la teoría democrática como en el diseño de las instituciones políticas de la democracia. La posición de Dewey no es una defensa conservadora del *statu quo*. En este sentido, es importante recordar que él considera que *Public Opinion* constituye “la crítica más efectiva a la democracia *tal como es actualmente concebida* jamás escrita” (MW, 13: 337, énfasis agregado). Se trata, entonces, de un llamado a la reforma. Dewey defiende a la democracia por lo que ella puede ser.

En efecto, es en este preciso sentido que debe leerse la distinción entre la democracia como ideal social y la democracia como sistema de gobierno trazada por Dewey (PP, 171). En tanto forma de gobierno, la democracia se refiere llanamente a las instituciones gubernamentales. Este es un sentido descriptivo, que alude a fenómenos empíricamente reconocibles, como el sufragio universal, la representación proporcional, las elecciones periódicas, etc. En tanto ideal social, en cambio, la democracia designa un conjunto de desiderata normativamente cargados (Guess, 2001: 111). De acuerdo con Dewey, la idea democrática en este sentido puede describirse como sigue:

“From the standpoint of the individual, it consists in having a responsible share according to capacity in forming and directing the activities of the groups to which one belongs and in participating according to need in the values which the groups sustain. From the standpoint of the groups, it demands liberation of the potentialities of members of a group in harmony with the interests and goods which are common” (PP, 174-175).

³⁶ Aunque sin referencias especiales a *The public and its problems*, Luis García Valiña ha desarrollado convincentemente la idea de que una epistemología social de orientación pragmatista puede servir como plataforma para la solución del problema que la tensión entre sustancia y procedimiento presenta para la teoría de la legitimidad de la democracia en (Valiña, 2015).

Así consideradas las cosas, “Regarded as an idea, democracy is not an alternative to other principles of associated life. It is the idea of community life itself.” (PP, 175). La manera específica en que esta idea adquiriera realidad efectiva (en el sentido hegeliano de *Wirklichkeit*) es contingente y maleable: de acuerdo con Dewey “no hay ninguna santidad” en instituciones tales como la regla de la mayoría o el gobierno parlamentario. Éstas fueron formas de satisfacer la necesidad pragmática de la participación comunitaria en el gobierno en un momento dado, pero no son la encarnación de una racionalidad trascendente –como el Estado hegeliano, precisamente–(PP, 172-173). La determinación de la manera en que la idea de la democracia puede plasmarse mejor en las instituciones existentes es, en todo momento, materia de experimentación social y no puede determinarse a priori.

Como quiera que sea, estas distinciones le sirven a Dewey para bloquear las impugnaciones de la democracia que pretenden recusarla en bloque alegando un mal funcionamiento de sus instituciones: “objetamos la suposición común de los enemigos del gobierno democrático existente de que las acusaciones contra él alcanzan las aspiraciones sociales y morales y las ideas que subyacen a las formas políticas” (PP, 171-172). Ahora bien, este argumento no puede ir demasiado lejos. Por un lado, porque, como Dewey mismo reconoce, el sentido ideal e institucional de la democracia nunca pueden estar completamente desconectados, de manera tal que las objeciones sobre el segundo sean irrelevantes para el primero. De otra forma, la distinción entre el ideal democrático y las manifestaciones institucionales de la idea tendría la función de proteger de objeciones al primero, de un modo contrario al espíritu falibilista del pragmatismo. Por otro lado, porque cualquier lectura caritativa de las obras de Lippmann advierte que no se trata de impugnaciones restrictivamente dirigidas a configuraciones institucionales concretas, sino que tienen un alcance mucho mayor, que incluye una evaluación sofisticada del desacople del ideal democrático *como tal* con las condiciones sociales modernas. Además, despojada de todo tipo

de determinación institucional –incluso, según sostiene Dewey, potencialmente, la regla de la mayoría–, la idea de la democracia pierde especificidad y, presumiblemente, eficacia política³⁷. La afirmación de que la concreción institucional es asunto de la experimentación social y no de la reflexión filosófica es, todo hay que decirlo, una forma elegante de eludir el problema, pero no lo soluciona –al menos si no está acompañada de alguna sugerencia práctica–³⁸.

Continuando con su respuesta a Lippmann, Dewey sostiene también que la solución tecnocrática es autofrustrante, según había insinuado ya, como vimos, en una de sus reseñas. Si los ciudadanos son, en efecto, irremediablemente ignorantes y apáticos, como alega Lippmann, entonces sería ingenuo pensar que ellos acatarían deferencialmente las decisiones de una élite ilustrada:

“Si las masas son tan intelectualmente irredimibles como su premisa implica, ellas en todo caso tienen demasiados deseos y demasiado poder como para permitir que el gobierno por los expertos tenga lugar. La propia ignorancia, sesgo, frivolidad, celo, inestabilidad que se alegan para incapacitarlas para incidir en los asuntos públicos, las descalifican todavía más para la sumisión pasiva a el gobierno de los intelectuales” (PP, 223).

Este mismo argumento ha sido recientemente defendido –sin referencias a Dewey– por Cristina Lafont. Los resultados de la acción política no dependen solamente de las decisiones que se tomen, sino de su genuina adopción generalizada. Los méritos técnicos de una decisión, o incluso sus méritos morales, son prácticamente irrelevantes si los individuos que están sujetos a ella no la obedecen. En definitiva, el hecho es que una comunidad no puede

³⁷ Una interpretación alternativa sobre los méritos de esta aproximación puede encontrarse en (Pappas, 2008: 270-271).

³⁸ En esta misma línea, Festenstein sostiene correctamente que “como el ideal comunicativo de la democracia es entendido como un principio genérico inmanente en la vida asociada o comunal como tal, Dewey no diferencia entre las formas que debe tener en varias esferas sociales y políticas, cuya núcleo normativo común tiene por propósito expresar”. Por lo mismo, “en su formulación de la democracia como ideal de la vida asociada el elide las características específicas de esferas particularmente sociales y políticas” (Festenstein, 1997: 91).

ser mejor que sus miembros. El atajo epistocrático depende de la suposición ingenua de que se pueden conseguir buenos resultados con independencia de la ignorancia y la apatía de los ciudadanos, siempre y cuando quienes estén a cargo del gobierno sepan cuáles son las decisiones acertadas. Sin embargo, aunque los ciudadanos puedan ser pasados por alto a la hora de tomar las decisiones, cualquier implementación efectiva depende de ellos, puesto que sus acciones dependen de sus juicios.³⁹ Es decir, la eficacia de las decisiones depende de que sean capaces de orientar la conducta de los ciudadanos, algo que no puede hacerse al margen de sus propias creencias⁴⁰. Según sostiene Lafont y Dewey sin dudas suscribiría, “como todo activista político sabe, las disputas políticas sobre asuntos significativos, dependen finalmente de cambiar las actitudes subyacentes, creencias y orientaciones valorativas de la mayoría de la población” (Lafont, 2020: 86).

Por otro lado, en tercer lugar, Dewey sostiene que el gobierno de los expertos estaría fatalmente destinado a formar intereses de clase particulares: “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 pueden seguir siendo los mejores y los sabios cesan de serlo” (PP, 223)⁴¹. Este es un argumento cuyo punto de partida es una antropología filosófica realista, en el sentido de que considera implausible dar por sentada la buena voluntad e integridad de una clase dirigente apartada de la opinión mayoritaria. En este sentido, es un razonamiento que nuevamente presiona a la posición tecnocrática en sus propios términos: si de lo que se trata

³⁹ En muy pocas palabras, “citizens might be bypassed as decision makers, but, unfortunately, they cannot be bypassed as decision takers” (Lafont, 2020: 88).

⁴⁰ En un ejemplo muy concreto, aun si un calendario de vacunación obligatoria fuera muy exhaustivo, si hubiera un descreimiento generalizado de la población en los méritos de la vacunación, entonces la decisión experta de adoptar un buen esquema de vacunación sería vacua.

⁴¹ Aquí Dewey emplea el término “aristocracia” en su sentido próximo a su origen etimológico en el vocablo griego ἀριστοκρατία: gobierno de los mejores. Curiosamente, el mismo argumento que Dewey emplea aquí había sido ya enunciado en “The ethics of democracy”, su primer texto dedicado a la democracia, casi cuarenta años antes. Allí, el razonamiento aparecía presentado como una enseñanza de la historia: “it is found that the practical consequence of giving the few wise and good power is that they cease to remain wise and good. They become ignorant of the need and requirement of the many; they leave the many outside the pale with no real share in the commonwealth. Perchance they even wilfully use their wisdom and strength for themselves, for the assertion of privilege and status and to the detriment of common good”.

es de alumbrar un diseño institucional desembarazado de ilusiones, no solo debería desacreditarse la doctrina del ciudadano omnisciente, sino también la de un gabinete experto neutral.

Otra dimensión de este mismo argumento concierne a la cuestión epistémica propiamente dicha. En realidad, ningún gabinete experto está en condiciones de reunir el conocimiento necesario en cuestiones políticas, si se encuentra desacoplado de las opiniones y aspiraciones de los individuos que componen la comunidad política: “desde el momento en que se convierten en una clase especializada, ellos están desconectados del conocimiento de las necesidades que se supone que deberían servir” (PP, 223). De nuevo, se trata de un argumento que cuestiona la solución tecnocrática en su propio terreno: ningún gabinete de expertos, sustraído de la opinión mayoritaria, está en condiciones de recabar el *tipo* de conocimiento que es relevante para las decisiones políticas⁴². Según sostiene Dewey en una de las afirmaciones más memorables y citadas del libro, “el hombre que usa el zapato sabe mejor que aprieta y dónde aprieta, incluso si el fabricante experto de zapatos es el mejor juez de cómo el problema puede ser remediado” (PP, 224). Como se echa de ver muy claramente a partir de esta observación, Dewey obviamente no desacredita la competencia técnica ni pretende apartar el conocimiento experto de la administración pública, sólo asignarle su lugar apropiado.

En cualquier caso, según se puede colegir de los dos últimos párrafos y como acertadamente sostiene Matthew Festenstein, se puede advertir que “hay un componente «protectivo» en el argumento de Dewey en favor de la democracia, basado en dos consideraciones prudenciales: las personas son los mejores jueces de sus propios intereses y las élites son malos jueces de los intereses de sus gobernados” (Festenstein, 1997: 97). En definitiva, “el mundo ha sufrido más por líderes y autoridades que por las masas” (PP, 225).

⁴² Este argumento reposa sorpresivamente sobre un razonamiento similar al que subyace a la defensa del mercado de Hayek (1949). Esta similitud ha sido identificada también por Posner (2003).

Dewey además creía que suele subestimarse el grado de conocimiento necesario para involucrarse de modo fructífero en la discusión pública, incluso sobre asuntos con dimensiones técnicas altamente desarrolladas. En este sentido, él depositaba sus esperanzas en una difusión más amplia del modo científico de pensar, a partir de la cual la evaluación o, cuanto menos, la captación competente de los resultados de las investigaciones científicas estuviera mucho más extendida de lo que los teóricos elitistas de la democracia alegan en favor de sus posiciones tecnocráticas: “es, de hecho, concebible que en algún momento se descubran los métodos de instrucción que permitan a los legos [*layman*] leer y escuchar material científico con comprensión, aun si ellos mismos no usan el artefacto que la ciencia es. Ésta última puede convertirse para mucha gente lo que los estudiantes de lenguas llaman vocabulario pasivo, si no activo” (PP, 188). Esto es, la capacidad de entender puede estar mucho más difundida que la capacidad de producir conocimiento científico. Por lo mismo, Dewey afirma que “no es necesario que la mayoría posea el conocimiento y la habilidad para llevar a cabo las investigaciones requeridas; lo que se necesita es que tengan la capacidad de evaluar la relevancia del conocimiento proporcionado por otros en los asuntos comunes” (PP, 225). Es decir, no hace falta que cada ciudadano sea un científico en condiciones de llevar a cabo las tareas de elucidación cognitiva requeridas tanto para una formulación refinada de los problemas como para la puesta en práctica de soluciones experimentales en todos los ámbitos de la vida pública, sino que basta con que logren tener cierta comprensión o entendimiento de lo que está en juego en las discusiones más especializadas, aun si no pueden involucrarse directamente en ellas.

Sin embargo, a pesar de que Dewey haga reposar sus esperanzas sobre el futuro –o quizás precisamente por eso–, es fácil advertir que sus ilusiones eran desmedidas. Es cierto que, como muy apropiadamente señala Westbrook, “aunque es apenas mencionada en *The public and its problems*, una reforma radical de la educación es una condición esencial, si no

suficiente, para la revitalización del público” (Westbrook, 1991: 313). También es verdad que la reflexión pedagógica y la conexión entre la educación y la cultura cívica son centrales en el pensamiento de Dewey, como se puede apreciar en el título de una de sus obras más importantes, *Democracy and education*. Pero aún contemplando el alcance de sus esfuerzos por afrontar con la más alta dedicación intelectual el problema de la educación, especialmente en las etapas más tempranas de la formación, y sus preocupaciones por la organización del sistema educativo, no deja de ser evidente que Dewey juzgó desacertadamente las proyecciones para la comunicación del conocimiento científico. Jürgen Habermas, por ejemplo, ha sostenido que las transformaciones de la esfera pública y el propio desarrollo interno de la ciencia dejan en evidencia la ingenuidad del planteo pragmatista en lo que respecta al modo de interacción entre los expertos y las grandes masas. En efecto, “[es] un problema muy lejos todavía de estar resuelto la cuestión de una traducción adecuada de las informaciones técnicas entre las propias disciplinas particulares; cuanto más, entre las ciencias y el gran público” (Habermas, 2007: 142). En definitiva, Dewey “pasa por alto la peculiaridad lógica y los presupuestos sociales de una traducción fiable de las informaciones científicas al lenguaje cotidiano de la práctica, como también, al revés, la retrotraducción de los asuntos relacionados con las cuestiones prácticas al lenguaje especializado de las recomendaciones técnicas y estratégicas” (Habermas, 2007: 143).

Sea de ello lo que fuere, sin importar cuán desmedidas el tiempo haya demostrado que sus esperanzas eran a este respecto, la relevancia que Dewey asigna a la circulación de la información, la transmisión del conocimiento disperso y la comunicación de la experiencia para la democracia permite precisar en cierto grado su visión del procedimiento democrático como tal. Como hemos visto, el entramado institucional que brinda realidad política al ideal moral de la democracia es, de acuerdo con Dewey, secundario con respecto a las ideas que lo subyacen. Sin embargo, la organización institucional de la decisión colectiva tiene una

contribución normativa, aun en condiciones de escaso desarrollo del ethos comunitario. Esa contribución no está provista por la equidad procedimental del mecanismo. En realidad, “La regla de la mayoría, sólo como regla de la mayoría, es tan tonta como sus críticos la acusan de ser. Pero nunca se trata *sólo* de la regla de la mayoría” (PP, 224). Lo crucial debe buscarse en lo que circunda a la elección mayoritaria: en los debates y discusiones que la rodean, en la modificación de los puntos de vista para conseguir un resultado favorable, en el hecho de que la minoría retiene la posibilidad de convertirse posteriormente en mayoría, etc. (PP, 224-225). Todo esto conduce a una concepción de la democracia que es a la vez más robusta y exigente que las más habituales (tanto en la época de Dewey como en el contexto teórico contemporáneo) e incompatible con cualquier forma de atajo tecnocrático.

V. Consideraciones finales

El propósito de este capítulo fue ofrecer una reconstrucción de la visión de la democracia de John Dewey en su trabajo más relevante en teoría política, *The public and its problems*. Dado que esa obra fue escrita explícitamente en respuesta a los desafíos realistas a la democracia presentados por Walter Lippmann, la primera sección estuvo destinada a presentar sus posiciones. Luego, con el objetivo de mostrar su impacto, hubo una pequeña sección dedicada a las repercusiones intelectuales de sus libros, en la que se registró la opinión de pensadores tan dispares como Carl Schmitt, Harold Laski, Oliver Wendell Holmes y el propio Dewey. A continuación, se realizó una presentación general de los términos en los que Dewey plantea la discusión filosófica, en particular con referencia a su redefinición de los conceptos de “público” y “estado”, que le servirán al filósofo norteamericano para plantear el problema que tiene en vistas: la desarticulación de los vínculos comunitarios que trajeron consigo las innovaciones técnicas características de la segunda revolución industrial, cuyo resultado es la incapacidad de los individuos afectados recíprocamente por sus acciones de reconocerse propiamente como un “público” en condiciones de organizarse a sí mismo en

un estado. Todo esto, aunque cambiando en gran medida los términos y en cierto grado el ángulo de enfoque, es compatible con las tesis desarrolladas por Lippmann y, de hecho, Dewey las sigue de cerca. Luego de ello se presentaron las distintas maneras en que Dewey buscó contestar la dimensión constructiva del trabajo de Lippmann –es decir, los argumentos que opuso a la solución tecnocrática–. En primer lugar, se presentó su apuesta esperanzada por la reconstitución de los vínculos comunitarios, con alguna mención a las dificultades que esa actitud acarrea (en particular, el riesgo de ser una ensoñación conservadora o nostálgica, el carácter evasivo de la respuesta y su incompatibilidad con otros *desiderata* de Dewey). Seguidamente, se presentaron las objeciones más directamente conectadas con las tesis de epistemología política avanzadas por Lippmann. Allí se vio, en primer lugar, que Dewey propone abandonar la concepción del conocimiento sobre la que reposan tanto la doctrina del ciudadano omnisciente como su crítica. Esto condujo a precisar la distinción trazada por Dewey entre la democracia como forma institucional y como ideal moral, social y político. Más adelante, se consignaron las razones por las que Dewey considera que la resolución de las dificultades con las que la democracia se ve confrontada no puede ser absorbida sin residuos con la designación de gabinetes de expertos, como sugería Lippman. Entre ellas, se cuentan el carácter ingenuo de la suposición de que las masas acogerían sin resistencias las decisiones adoptadas por fuera del alcance de su control e incluso su comprensión y las características del conocimiento social requerido para la adopción de decisiones políticas, disperso hasta el punto de impedir cualquier recolección desconectada de la opinión pública. Los elementos que recorren estos argumentos –que pueden encontrarse también en otras partes de su obra– fueron, hacia finales del Siglo XX y principios del Siglo XXI, recogidos por distintos intérpretes para la elaboración de una lectura de la teoría política de Dewey como una “justificación epistémica de la democracia”. El próximo capítulo está dedicado a estudiar los alcances y limitaciones de esta posición exegética, en particular en relación con

la capacidad de la teoría democrática que ella cincela para acreditar la autoridad política, según las características que ese concepto detenta de acuerdo su desarrollo en el capítulo anterior.

CAPÍTULO 3: ¿Una teoría epistémica de la autoridad democrática? La filosofía política de Dewey reconsiderada

En el capítulo anterior, se realizó una exposición general de la teoría de la democracia de John Dewey, tal como ella surge de su contienda con Walter Lippmann y se encuentra alojada en su más importante libro de filosofía política, *The public and its problems*. El presente capítulo estará dedicado a analizar una de las interpretaciones contemporáneas más prominentes del pensamiento político de Dewey: la corriente exegética que encuentra en su obra una justificación epistémica de la democracia. Después de un brevísimo recorrido histórico sobre la recepción de la obra política de Dewey, haré una presentación de las versiones más destacadas de la interpretación epistémica de su defensa de la democracia. Luego, haciendo converger estas elaboraciones con lo desarrollado en el primer capítulo de este trabajo, me propongo dilucidar si esta interpretación de la teoría política de Dewey está en condiciones de acreditar la autoridad de la democracia. Analizaré dos posiciones enfrentadas sobre esta cuestión y ofreceré una tercera alternativa.

Como es bien sabido, luego de haber alcanzado un predominio prácticamente indiscutido en los departamentos norteamericanos de filosofía durante las primeras décadas del Siglo XX, el pragmatismo entró en un franco declive hacia la década de 1950. La inmigración de filósofos centroeuropeos, entrenados en los nuevos instrumentos formales de la lógica matemática e inspirados por las novedades científicas de su tiempo (fundamentalmente en el ámbito de la física), produjo una reorientación del modo de filosofar en la academia estadounidense. Esta transformación estuvo acompañada por una separación ciertamente pronunciada de la filosofía profesional, cada vez más técnica en sus métodos, y la discusión política. Los nuevos profesores de filosofía no eran ya intelectuales públicos. En medio de estas transformaciones, a diferencia de lo que ocurrió con otras figuras dominantes de la discusión filosófica, cuyos discípulos y continuadores prolongaron su influencia luego

de su muerte, el pensamiento de John Dewey se vio muy prontamente eclipsado. De acuerdo con el retrato historiográfico más establecido –cuyos detalles pueden, sin dudas, ser matizados, pero atinado en sus rasgos generales–, el pragmatismo recobró cierta vigencia hacia la década de 1970, con una nueva generación de filósofos estadounidenses que reivindicaron esa tradición de pensamiento e intentaron construir sobre su legado. Un hito en este recorrido es la publicación de *Philosophy and the Mirror of Nature*, en 1979, donde Richard Rorty menciona performativamente a Dewey como uno de los tres filósofos más importantes del siglo XX, junto con Heidegger y Wittgenstein. Sin embargo, el interés de los nuevos pragmatistas (como Rorty o Putnam) estuvo, durante estos años, centrado en los textos de Dewey cuyo contenido era más bien “meta-filosófico”, como *The Quest for Certainty* o *Reconstruction in Philosophy*, atractivos por el impulso naturalista de inspiración darwiniana con el que se enfrentan y cuestionan gran parte de los presupuestos de la tradición filosófica y por la formulación de una filosofía no representacionista, en la que se abandona la visión del sujeto cognoscente como mero “espectador” y el concepto de “razón” cede su paso a la noción de “inteligencia”, entendida como el desempeño exitoso de un organismo en su entorno. Pero, en este marco, sus textos de inflexión más claramente política quedaron mayormente descuidados⁴³. Eso comenzó a cambiar hacia fines del siglo XX y principios del siglo XXI. En 1991, Robert Westbrook publicó una copiosa y fascinante biografía reveladoramente intitulada *John Dewey and American Democracy*, a partir de la cual “todo el mundo piensa en Dewey también como un gran teórico político” (Habermas, 2002: 293-294). En este contexto, se publicaron también varios artículos con el propósito de introducir la posición de Dewey en el debate contemporáneo, que desencadenaron frondosas discusiones

⁴³ Por supuesto, el *ethos* democrático de la filosofía de Dewey es crucial para Rorty, pero este hecho no impide la constatación de que Rorty jamás se involucró de modo serio con la teoría política de Dewey como tal. Como sostiene Richard Posner, “Rorty, Dewey’s most prominent contemporary avatar, has also written extensively about policy issues, including some legal ones. But Rorty’s discussion of those issues owes little to his philosophy—or at least is not closely integrated with it”.

entre los académicos dedicados a la tradición pragmatista. En particular, emergieron dos grandes líneas de interpretación. Una corriente de intérpretes desarrolló una interpretación en clave epistémica de la filosofía política de Dewey; otra se concentró en la conexión entre la democracia y las condiciones morales de realización individual. Aunque la posición de Dewey reúne en verdad elementos de las dos vertientes interpretativas de un modo que es difícil de diferenciar los textos originales, me concentraré ahora en la interpretación epistémica de su filosofía política, precisamente porque se ha desarrollado con cierta autonomía de otras consideraciones sustantivas.

I. Hilary Putnam

La primera vez que la noción de “justificación epistémica de la democracia” es empleada en relación con la obra de Dewey es en un influyente artículo de Hilary Putnam, “A reconsideration of Deweyan democracy”, publicado por primera vez en 1989 y reimpresso en múltiples oportunidades. Como señala Robert Westbrook, a primera vista, “la afirmación de Putnam de que encuentra un argumento epistemológico a favor de la democracia es desconcertante para los historiadores intelectuales” (1998: 129). Esto es así básicamente porque la noción misma de “epistemología” era una “dirty word” para el propio Dewey, asociada con el tipo de práctica filosófica propia de la modernidad cuya orientación general Dewey rechazaba y pretendía superar. Como buen historiador, Westbrook es cauteloso en el uso de sus fuentes y precavido a la hora de hacer atribuciones. En este sentido –advierte–, aunque parece prometerlo en varias oportunidades, Dewey nunca ofreció un *argumento* en favor de su analogía entre la comunidad democrática y las comunidades científicas (Westbrook, 1998: 130). Por lo mismo, un razonamiento de esta clase puede estar *inspirado* en su obra o bien elaborado a partir de elementos dispersos en ella, pero no se encuentra estrictamente alojado allí desde un punto de vista exegético. Algunos intérpretes han sugerido etiquetar el razonamiento de Dewey con términos más afines a su filosofía, como “argumento

lógico” (Westbrook, 2005: 176) o “argumento experimentalista” (Festenstein, 2023: 636) en favor de la democracia.

En cualquier caso, Putnam introduce el argumento en términos bastante generales: según su reconstrucción, Dewey sostiene que “[la] democracia no es solo una forma de vida social entre otras formas de vida social posibles; es la precondition de la completa aplicación de la inteligencia a la solución de problemas sociales” (Putnam, 2011: 331). De modo interesante, Putnam desarrolla su interpretación apelando a textos que no pertenecen al corpus prototípicamente político de la obra de Dewey –en especial, no hay referencias a la contienda con Lippmann presentada en el capítulo anterior–, aunque, como muy apropiadamente señala, la preocupación por el significado y el futuro de la democracia gravita fuertemente incluso en sus escritos más técnicos (Putnam, 2011: 331). Precisamente por eso, su análisis despegá con una explicitación de los rendimientos políticos de la lógica de la investigación científica que Dewey heredó de Peirce. En su visión, la posición con respecto a la democracia recién mencionada tiene una serie de presupuestos sencillos (aunque no compartidos por muchos filósofos, especialmente en el ámbito de la filosofía analítica):

“Dewey cree (como todos lo hacemos, cuando no estamos posando de escépticos) que existen mejores y peores soluciones a las dificultades humanas [*human predicaments*], a las que llama “situaciones problemáticas”. Él cree que de todos los métodos para encontrar mejores soluciones, el “método científico” ha demostrado ser superior a los métodos de la “tenacidad”, la “autoridad” y “lo que está de acuerdo con la razón” de Peirce. Para Dewey, el método científico es simplemente el método de investigación experimental combinado con la libre y completa discusión, lo que significa, en caso de problemas sociales, el máximo uso de las capacidades de los ciudadanos para proponer cursos de acción, para ponerlos a prueba, y para evaluar sus resultados” (Putnam, 2011: 338).

Por supuesto, estos elementos, sin bien son componentes básicos de la posición de Dewey, traccionan fuertes compromisos filosóficos, como la postura metaética de que existen, de hecho, mejores soluciones a las situaciones problemáticas. Es un hecho que, al menos en el ámbito de la filosofía analítica, esta es una postura controvertida y minoritaria. Justamente, el tratamiento de la justificación de la democracia en la obra de Dewey se conecta con una serie de preocupaciones filosóficas de más amplio alcance en la obra de Putnam, concernientes, sobre todo, a la objetividad de los juicios morales y el carácter de la racionalidad práctica⁴⁴. Esto probablemente explique por qué el desarrollo de su “justificación epistémica de la democracia” luce sólo escasamente como un texto de filosofía política. Problemas tales como la legitimidad y los límites de la coerción o el alcance de la regla de la mayoría están completamente soslayados, mientras que la naturaleza del discurso moral está en primer plano.

Robert Westbrook divide el razonamiento de Putnam en tres pasos (Westbrook, 2005: 180-182). [1] En primer lugar, como ya se ha indicado, se encuentra la afirmación, de origen peirceano, de que el método científico es la mejor forma posible para fijar creencias. Esto implica un compromiso con el falibilismo, la experimentación y la discusión. La práctica científica parte siempre del estímulo provisto por una duda en el marco de un conjunto general de creencias aceptadas. El modo de resolver esas dudas está basado en un asentimiento no coercionado de enunciados repetidamente confrontados. La justificación está provista por la tendencial aceptación intersubjetiva guiada por la resistencia de un enunciado a verificaciones reiteradas a voluntad y opiniones contrarias. [2] En segundo lugar, el argumento prosigue con la extensión del ámbito de indagación al territorio práctico de los juicios morales. Esto implica que el método científico, en el amplio sentido que éste término cobra en el pragmatismo, debe también aplicarse a cuestiones relativas a valores, como las

⁴⁴ Matthew Festenstein muestra cómo están estos elementos asociados en “Putnam, Pragmatism and Democratic Theory” (1995). Ver también (Festenstein, 1997:169-183).

que pueden surgir propiamente en comunidades políticas. [3] Finalmente, se encuentra la defensa del carácter democrático de una comunidad no sobre la base de fundamentos éticos, sino “cognitivos”:

Este último punto es crucial. Se trata de un argumento sobre los costos epistémicos de las jerarquías (Festenstein, 2019: 11-13). El razonamiento está documentado en diferentes partes de la obra de Dewey y tiene distintas dimensiones. Por un lado, Dewey sostiene que los privilegios son epistémicamente distorsivos. Esto se puede apreciar muy claramente en las justificaciones ideológicas que distintas clases privilegiadas han elaborado para legitimar su posición de predominio a lo largo de la historia. Como sostiene Dewey en un pasaje que Putnam cita extensamente:

“All special privilege narrows the outlook of those who possess it, as well as limits the development of those not having it. (...) Special privilege always induces a standpoint and reactionary attitude on the part of those who have it; in the end it usually provokes a blind rage of destruction on the part of those who suffer from it. The intellectual blindness caused by privileged and monopolistic possession is made evident in rationalization of the misery and the cultural degradation of others which attend its existence. These are asserted to be the fault of those who suffer, to be the consequence of their own improvidence, lack of industry, willful ignorance, etc. There is no favored class in history which has not suffered from distorted ideas and ideals, just as the deprived classes suffered from inertia and underdevelopment” (Dewey, cit. en Putnam, 2011: 342-343).

Además –sostiene Dewey en otros sitios– en ausencia de un intercambio libre e igualitario, la comunicación de la experiencia se ve obstaculizada y el aprendizaje mutuo resulta, por tanto, impedido. Y esto sin mencionar el hecho obvio de que los más desaventajados en condiciones de desigualdad tienen comprometido su acceso a los recursos epistémicos.

Todos estos elementos efectivamente muestran ciertos componentes epistémicamente alentadores de prácticas igualitarias y democráticas en sentido amplio: la supresión de puntos de vista, en definitiva, conspira contra la lógica de la investigación, en la medida en que impide la circulación de información. Sin embargo, si bien es posible que la diversidad y la inclusión mejore el desempeño cognitivo de algunas comunidades, la ausencia de todo tipo de jerarquía puede ser epistémicamente paralizante. No es cierto que las comunidades científicas estén desprovistas de gradaciones jerárquicas. La organización efectiva del trabajo cognitivo requiere especializaciones funcionales y, en algunos casos, relaciones de mando y obediencia, en ausencia de las cuales la investigación también puede verse perjudicada. Por lo tanto, si bien Dewey ofrece elementos para afirmar que la inclusión y la diversidad son deseables por razones epistémicas en muchos casos, ellos no bastan para decir que eso siempre sea el caso⁴⁵.

Entonces, la inclusión puede incluso tener costos epistémicos, pero un demócrata no pensaría que eso es un argumento contra la inclusión. Como dice Eric MacGilvray, “A veces queremos que todos sean escuchados porque pensamos que vamos a tomar mejores decisiones como resultado, y a veces queremos que todos sean escuchados simplemente porque pensamos que todos tienen derecho a ser escuchados. Inversamente, a veces estamos dispuestos a sacrificar la inclusión con el propósito de tomar decisiones mejores o más sabias. Una teoría adecuada de la legitimidad democrática debe por lo tanto reconocer que la democracia puede servir a más de un conjunto de propósitos” (MacGilvray, 2014: 106).

II. James Kloppenberg

⁴⁵ Debe notarse que esto no conforma un argumento contra una posición igualitarista, puesto que un igualitarista puede admitir que existen razones de eficiencia y coordinación que vuelven necesarias ciertas formas de asimetría de poder o autoridad, en la medida en que ellas sean imprescindibles para la concreción de algún objetivo considerado valioso por razones independientes. Esto puede ser aceptado siempre y cuando las jerarquías no se traduzcan en diferencias de status y no impacten en los rasgos más generales de las interacciones entre los sujetos. En cualquier caso, el punto es que las razones igualitaristas en favor de la inclusión no pueden ser netamente epistémicas, sino que requieren una articulación moral, puesto que sobre la base de argumentos exclusivamente epistémicos puede arribarse a conclusiones indeseables desde un punto de vista democrático.

En un libro de 1998, *The virtues of liberalism*, el historiador James Kloppenberg enfatiza el modo en que Dewey conecta la democracia con la indagación científica. Según su reconstrucción, en contraste con las posiciones del sociólogo alemán Max Weber, Dewey sostenía que “la democracia es especialmente adecuada para el siglo veinte” (Kloppenber, 1998: 90). Ello es así porque las comunidades democráticas funcionan de modo análogo a las comunidades científicas, en sentido amplio: “Individuos libres y creativos, tanto en comunidades democráticas como científicas, colectivamente ponen a prueba hipótesis y descubren qué funciona mejor. Estas comunidades definen sus propios objetivos, determinan sus propias pruebas [*tests*] y evalúan sus resultados con un espíritu de cooperación constructiva” (*ibid.*).

En este preciso sentido, la práctica científica funciona a la vez como analogía descriptiva (que permite apreciar rasgos estructurales de la democracia) y como ideal regulativo (que permite señalar correcciones necesarias): “en la medida en que las comunidades democráticas no se conformen con el modelo de la comunidades científicas colaborativas (...), ellas demuestran solamente su propio fracaso en alcanzar lo que deben continuar considerando su objetivo) (*ibid.*).

Si bien esto no luce exactamente como lo que suele entenderse por una “justificación epistémica de la democracia”, puesto que estos términos suelen aludir a explicaciones que intentan mostrar las posibilidades del procedimiento democrático de dar con respuestas correctas, debe notarse, sin embargo, que lo que está en cuestión es exactamente eso, aunque de un modo más indirecto. Por un lado –aunque Kloppenberg no lo plantee en estos términos–, se encuentra la afirmación, de fuerte raigambre pragmatista, de que el progreso científico obedece a una serie de prácticas comunitarias epistémicamente alentadoras, como la discusión, la creatividad, la evaluación cooperativa, etc. Por otro lado, se encuentra la asociación de la democracia con esas mismas características. En cierta forma, de lo que se

trata es de investir a la democracia con el prestigio que la ciencia había meritoriamente adquirido. Ahora bien, como muy bien sostiene Westbrook, Dewey parece dar esta analogía por sentada más que justificarla, pero ella está lejos de ser autoevidente (Westbrook, 2005: 177-178). De hecho, hay quienes pueden sostener que hay disanalogías muy notorias: la ya mencionada existencia de jerarquías en el ámbito científico, los conflictos cosmovisivos en el terreno político, el modo en que las pasiones son moduladas en la arena pública, etc.

III. Elizabeth Anderson

En un influyente artículo de 2006, Elizabeth Anderson emplazó su interpretación de la filosofía política de Dewey en las discusiones sobre la epistemología institucional. Como su nombre lo indica, este subcampo disciplinar se encarga de estudiar los rendimientos epistémicos de los arreglos institucionales. Es una preocupación focal en esta disciplina determinar los mecanismos más efectivos para la recolección de información socialmente dispersa. Un antecedente de la epistemología institucional es Friedrich Hayek, que en un artículo clásico mostró que el problema de la asignación eficiente de recursos no podía ser el resultado de la planificación centralizada, dado que ningún agente puede reunir la información necesaria para resolverlo. De acuerdo con Hayek, sólo los mercados producen y transmiten el tipo de información necesaria para las decisiones concernientes a la asignación de recursos.

Según Anderson, los precios de mercado son efectivamente una de las tres formas en que la información socialmente dispersa puede ser transmitida, junto con la discusión y los votos. Los mercados responden esencialmente a los precios; las instituciones democráticas, a la discusión y los votos. Dos preguntas pueden hacerse a partir de esto: (a) ¿qué tipo de problemas requieren instituciones democráticas para ser resueltos? y (b) ¿qué tipo de diseño institucional favorece mejor el desempeño epistémico de las instituciones democráticas? El propósito de Anderson es abordar estas cuestiones desde un punto de vista deweyano.

En cuanto a la primera cuestión, Anderson caracteriza los problemas que deben resolver los estados democráticos de acuerdo con tres criterios. (1) Estos deben ser problemas de interés público, cuya solución requiera (2) la acción conjunta de los ciudadanos, (3) a través de la ley (Anderson, 2006: 9). El primer punto establece un límite a los problemas que pueden ser legítimamente resueltos por el Estado; las últimas dos indican por qué la solución no puede librarse a las decisiones voluntarias de los individuos aislados. El último punto es especialmente relevante a los fines de este trabajo, puesto que remite al carácter obligatorio y eventualmente coercitivo de las decisiones democráticas. Por lo demás, esta caracterización contribuye a establecer un criterio de éxito para las instituciones democráticas, sensible tanto a los aspectos internos de la justicia procedimental como a los aspectos externos de la solución de los problemas en cuestión.

Pues bien, a continuación Anderson se propone evaluar distintas posiciones teóricas con respecto al valor epistémico de la democracia, de acuerdo con tres criterios: (a) ¿pueden acreditar las funciones epistémicas características de las instituciones democráticas?; (b) ¿revelan los méritos y deméritos epistémicos de estas instituciones?; (c) ¿pueden servir como guías para mejorar sus poderes epistémicos?

El primer modelo puesto a prueba es el Teorema del Jurado de Condorcet (TJC). Éste establece que si los votantes se enfrentan a dos opciones, votan de forma mutuamente independiente, votan la opción que creen acertada (no de modo estratégico) y tienen, en promedio, una probabilidad mayor a 0,5 de acertar, entonces, a medida que el número de votantes se acerca a infinito, pero incluso con un número modesto de votantes, la probabilidad de que el voto de la mayoría arroje la respuesta correcta se aproxima a 1. Como se puede apreciar muy rápidamente, el principal problema de este abordaje es que no refleja las características reales de las instituciones democráticas. La suposición de que los votantes eligen de modo recíprocamente independiente soslaya la importancia de la discusión pública,

componente crucial de la democracia. Además, el TJC no logra capturar los componentes dinámicos de las funciones epistémicas de la democracia: “si las leyes logran resolver los problemas públicos que fueron diseñadas para resolver es una función de sus consecuencias, no de su popularidad *ex ante*” (Anderson, 2006: 12). Dado que sugiere que las mayorías son prácticamente infalibles desde el inicio, el TJC no hace justicia a los mecanismos de retroalimentación propios de las instituciones democráticas (como las elecciones periódicas)⁴⁶.

El otro modelo considerado por Anderson es el *Diversity Trumps Ability Theorem* (DTAT). Este teorema establece que, dadas ciertas condiciones, una colección muy amplia y diversa de no-expertos pueden tener un mejor desempeño que un grupo de expertos en la solución de muchos problemas. La principal ventaja de esta alternativa es que, a diferencia del TJC, contempla a la discusión como algo epistémicamente valioso. También incluye las funciones epistémicas de las asociaciones políticas, como los partidos políticos. Además, está enfocado en la solución de problemas *complejos*, que es precisamente el tipo de problemas para los cuales podría esperarse que la democracia muestre ventajas epistémicas.

Sin embargo, el DTAT tampoco logra capturar características esenciales de la democracia, como la inclusión *universal* y la dimensión *dinámica* de la democracia. Efectivamente, el teorema representa la diversidad como instrumentalmente valiosa, en la medida en que asegure que algún componente epistémico relevante para la solución del problema, pero no provee razones para incluir a *todos* los ciudadanos. Es decir, el modo en que el DTAT explica la inclusión (a partir de la incorporación de insumos epistémicos de distinta naturaleza que puedan ser útiles para la solución de algún problema) no permite

⁴⁶ Anderson cuenta también como un demérito que el teorema funcione incluso en el caso de que la competencia estuviera distribuida homogéneamente entre los ciudadanos. Sin embargo, aunque tal homogeneidad era una suposición de la formulación original del teorema, existen formulaciones en las cuales tal suposición no rige. Y no parece admisible objetar que el teorema funcione *también* para agentes epistémicamente homogéneos, siempre y cuando se pueda modelar con él una situación de heterogeneidad. Después de todo, si quisiera sostener esa crítica, Anderson debería mostrar que la defensa de la democracia de Dewey *prohíbe* la homogeneidad, lo cual es implausible.

justificar la inclusión universal de todo el cuerpo político. Pero éste es un requisito interno de justicia procedimental de la democracia. Por otro lado, el DTAT tampoco permite reflejar las funciones de los mecanismos de *feedback* o retroalimentación de las democracias, como las elecciones periódicas o la discusión pública posterior a las elecciones.

De acuerdo con Anderson, el experimentalismo de John Dewey ofrece un modelo de la democracia –entendida como el uso de la inteligencia social para la resolución de problemas de importancia práctica– que permite acreditar apropiadamente la fuerza epistémica de las instituciones democráticas de un modo que no distorsione las características propias de su funcionamiento, como lo hacen, por distintas razones, los otros modelos examinados. Para empezar, la inclusión universal está contemplada desde el inicio:

“Exclusion casts doubt on the claim that problems and solutions as defined by those allowed to participate are truly in the public interest—responsive in a fair way to everyone’s concerns, insofar as they legitimately lay a claim on public action. It also undermines the ability of collective decision-making to take advantage of citizens’ situated knowledge—the fact that citizens from different walks of life have different experiences of problems and policies of public interest, experiences that have evidential import for devising and evaluating solutions” (Anderson, 2006: 14).

Por un lado, la inclusión universal asegura que los problemas cuya resolución está en cuestión sean efectivamente públicos⁴⁷. Por otro lado, garantiza la recolección de conocimiento disperso y asimétricamente distribuido. Además, la posición de Dewey permite asignar el rol adecuado a las instituciones que garantizan el dinamismo democrático: las elecciones periódicas, la prensa libre, las encuestas de opinión pública, las protestas. Estos mecanismos de retroalimentación son, de acuerdo con una formulación muy acertada de

⁴⁷ “Dissent prior to decision-making is a necessary condition for the formation of a genuinely collective will consistent with the autonomy of each member” (Anderson, 2006: 15).

Anderson, una forma de institucionalizar el falibilismo y la actitud experimental (Anderson, 2006: 14).

La lectura de Anderson ha enfrentado, a grandes rasgos, dos tipos de críticas. Por un lado, se han formulado objeciones exegéticas. Robert Talisse, por ejemplo, observa que, aunque pueda ser atractiva, la visión de Anderson es una construcción notablemente despojada de los componentes más característicos de la posición de Dewey, como la conexión entre la democracia y el “crecimiento” [*growth*] o florecimiento humano, el desarrollo de la individualidad y el despliegue de la libertad (Talisse, 2011: 518). La reconstrucción de Anderson pasa por alto el talante fuertemente comunitario y perfeccionista de la filosofía de Dewey. Por lo mismo, “Anderson’s more restrained version of Deweyan democracy is not distinctively Deweyan” (Talisse, 2011: 519). No obstante, Talisse sostiene que, aun así, la reformulación de Anderson no logra salvar la posición de Dewey de la objeción pluralista que estudiaremos en el próximo capítulo.

Otras críticas conciernen más bien a la ejecución del razonamiento de Anderson. Eva Erman y Niklas Möller formulan una objeción de esta clase que tiene dos dimensiones. Por un lado, sostienen que es impreciso tratar como una teoría completa de la democracia a lo que se sigue de los teoremas analizados por Anderson. Ellos podrían ser una parte de una justificación más elaborada, que brinde una explicación adecuada para la diversidad, la discusión y los mecanismos de feedback que, según Anderson, no contemplan. Por otro lado, si bien Anderson afirma que una teoría democrática aceptable tiene que incorporar tanto un criterio externo de corrección como un criterio interno de justicia procedimental, lo cierto, de acuerdo con Erman y Möller, es que descuida el criterio interno: “puesto que el foco está exclusivamente dirigido a los beneficios instrumentales [de la democracia], Anderson no explica por qué los ciudadanos, independientemente de si la ley es correcta, tienen un deber de obedecerla” (Erman & Möller, 2020: 369). Según afirman, para establecer adecuadamente

la superioridad de la posición de Dewey, debería ofrecerse una explicación de la dimensión más propiamente normativa o moral de las instituciones democráticas, y del modo en que éstas se vinculan con sus rendimientos epistémicos⁴⁸.

IV. Cheryl Misak: John Dewey y la teoría de la autoridad

Como hemos visto, quienes han elaborado una justificación epistémica de la democracia sobre la base de la obra de Dewey han tendido a soslayar o tratar sólo de modo muy marginal los problemas relativos a la autoridad y legitimidad de las decisiones democráticas. Sin embargo, cualquier teoría plausible de la democracia debe poder explicar distintivamente el carácter *obligatorio* de tales decisiones. Sobre la posibilidad de que la filosofía política de Dewey, interpretada en clave epistémica, ofrezca una explicación de esa clase hay básicamente dos posiciones. Por un lado, Cheryl Misak sostiene que Dewey presenta una atractiva explicación “de cómo y por qué la ley es obligatoria para nosotros [binding on us]” (Misak, 2017: 12). Por el otro, John Patrick Diggins niega que ese sea el caso. En lo que resta del presente capítulo, reconstruiré críticamente los argumentos de ambas posturas y, luego, ofreceré una tercera alternativa.

A los fines de este trabajo, el abordaje de Cheryl Misak es especialmente interesante, porque monta su argumento muy notoriamente sobre los componentes “epistémicos” de la justificación de la democracia en Dewey, enfatizados por la línea de interpretación que venimos analizando⁴⁹. Misak toma como punto de partida la continuidad de los asuntos

⁴⁸ Sobre este último punto, que se dirige a un núcleo problemático decisivo de la teoría democrática —a saber, la necesidad de balancear compromisos sustantivos con propósitos instrumentales—, Livio Mattarollo ha formulado una respuesta a la objeción de Erman y Möller. En primer lugar, señala que la crítica simplemente reitera la vieja interpretación errónea sobre el presunto carácter meramente instrumental del pragmatismo. En segundo lugar, recoge las indicaciones de Anderson en otro texto, donde sostiene más explícitamente que los principios de justicia o equidad procedimental están incrustados en la justificación epistémica misma, aunque, como corresponde a una visión pragmatista, no se consideren fines en sí mismos, en la medida en que están vinculados con las consecuencias prácticas de su adopción. Finalmente, Mattarollo desarrolla un argumento que emplea la noción de crecimiento [growth] como punto de enlace entre la dimensión epistémica y la dimensión formativa de la democracia en la obra de Dewey. Ver Mattarollo (2022).

⁴⁹ Es llamativo, por esto mismo, que no cite a ninguno de los exponentes de esta línea de interpretación. No hay en el texto referencias a Putnam, Westbrook, Anderson, Kloppenberg o Guess.

morales y jurídicos con otros ámbitos de indagación impulsada por los filósofos pragmatistas –en especial, James y Dewey–. Luego, conecta las características de la investigación (el método científico para la fijación de creencias) con procedimientos o estructuras de carácter democrático:

“En cualquier dominio de investigación [*inquiry*], tenemos que tomar seriamente las perspectivas y experiencias de otros, dado que queremos alcanzar la decisión correcta, justificada, o verdadera. De ahí la naturaleza «epistémica» del argumento pragmatista para la democracia «deliberativa», en la que la legitimidad y autoridad surgen del hecho de que empleamos un método que tiene la experiencia de todos en cuenta y que por eso tiene más probabilidades de arrojar decisiones verdaderas o justificadas” (Misak, 2017: 5).

Como se puede apreciar, la justificación de la democracia, para Misak, se sigue naturalmente de la posición pragmatista sobre la verdad, a tal punto que llega a hablar de “decisiones verdaderas” [*true decisions*], en una agrupación sin dudas inusual de palabras⁵⁰.

Misak tiene el mérito de plantear muy claramente el problema de la autoridad y ofrecer una respuesta frontal. Según afirma, “la pregunta que Dewey, y cualquier otro pragmatista, debe contestar es esta: ¿por qué debería acatar una ley con la que estoy en desacuerdo?” (Misak, 2017: 8). Esta es, en definitiva, la pregunta por la obligación política. La respuesta de Dewey, de acuerdo con Misak, debe buscarse en las características epistémicas del procedimiento democrático, una estructura de justificación que tiene las razones de todos en cuenta y, por lo tanto, está en mejores condiciones que el juicio individual de dar con las respuestas acertadas.

⁵⁰ Por cierto, esto distingue la posición de Misak de la de otros neo pragmatistas como Richard Rorty. De acuerdo con Rorty, “La queja frecuente de que un filósofo que defiende la teoría pragmatista de la verdad no puede darte razones para no ser un fascista está perfectamente justificada” (Rorty, 2021: 29). En realidad, de acuerdo con Rorty, “si hay una conexión inferencial entre la devoción a la democracia y una visión anti-representacionista de la verdad y el conocimiento, ésta es que la última es más adecuada para los propósitos de la primera que las teorías representacionistas” (Rorty, 2021: 32).

Por cierto, esto no significa que todos deban coincidir con el resultado de una votación, tal como parece sugerir Rousseau cuando afirma que en caso de que el voto de un ciudadano sea contrario a la voluntad general, el individuo simplemente “descubre que estaba equivocado”. Un rasgo distintivo de la filosofía de Dewey, como del pragmatismo en general, es el falibilismo: toda solución es provisoria y está abierta a revocación si las razones para revisarla son suficientemente fuertes. En este sentido, el desacuerdo de cualquiera es un insumo para el procedimiento mismo, incluso después de la votación. Sin embargo, aún estando en desacuerdo, los individuos tienen razones para obedecer. Y esto es precisamente lo que hace que las decisiones democráticas sean autoritativas:

“Los ciudadanos pueden por supuesto encontrarse en la posición en la que piensan: yo objeto la ley, porque va en contra de mi código moral. Pero una característica de la autoridad es que quien está sujeto a la autoridad hace lo que hace porque la autoridad dice que lo haga, no porque piense que el contenido de la orden es bueno. Como Hobbes explicó, esa es la diferencia entre orden y consejo. En la explicación de la autoridad del derecho de Dewey, los ciudadanos que objetan una ley deben sin embargo considerarla obligatoria [*binding*], porque fue realizada por el mejor proceso posible, un proceso que es además moral” (Misak, 2017: 13).

Como se puede apreciar, para Misak, la teoría de la política de Dewey, interpretada como una justificación epistémica de la democracia, está en condiciones de ofrecer una explicación de la autoridad que reúna sus rasgos esenciales, analizados en el primer capítulo de este trabajo: obediencia voluntaria, independencia de contenido y perentoriedad. En muy resumidas cuentas, su posición es que “la toma de decisión democrática tiene un impacto normativo sobre nosotros, por razones epistémicas” (Misak, 2017: 12).

Desde un punto de vista exegético, el planteo de Misak tiene el problema de que Dewey nunca formuló tan claramente el argumento que conecta las virtudes epistémicas de la

democracia con la autoridad política. La pregunta sobre por qué obedecer no aparece muy claramente tematizada en sus textos. Es cierto que Dewey considera que existe una continuidad entre los distintos ámbitos de investigación –que incluye al derecho y a los problemas originados en la interacción colectiva– y que su lógica de la indagación tiene afinidades estructurales con procedimientos democráticos; pero de esto no se sigue que *ese* sea su argumento para acreditar la legitimidad y la autoridad del derecho democrático, tal como sostiene Misak. Se trata, entonces, de una reconstrucción con cierto grado de creatividad, elaborada en gran parte a partir de la extracción de consecuencias plausibles de otras posiciones de Dewey, más que de una genuina exposición de un razonamiento explícitamente defendido por él.

Por otro lado, esta aproximación trae consigo la dificultad de trasladar una lógica de la investigación orientada a la verdad concebida como aceptación no coactiva de enunciados (como la que Dewey toma de Peirce) a una práctica cuya propia dinámica consiste en arrojar resultados imponibles coactivamente (como la democracia). La pregunta sobre qué es razonable creer o cómo justificar nuestras afirmaciones, aun en el marco de una filosofía que resalta el carácter práctico de nuestras investigaciones, parece distinta de la pregunta sobre qué podemos exigirnos mutuamente o a qué estamos en condiciones de obligarnos. Por un lado, como reconoce David Estlund en su propia defensa epistémica de la democracia, no es plausible sostener que la democracia sea *siempre* el modo más apropiado para la obtención de creencias justificadas. Por otro, como muy bien indica Eric MacGilvray, una justificación netamente epistémica de la democracia, despojada de compromisos sustantivos más robustos, luce inadecuada:

“Me parece que no creemos, como demócratas, que todo el mundo debería tener voz en la toma de decisiones políticas importantes porque creemos que seguir esta política maximizará siempre las posibilidades de conseguir la respuesta correcta para asunto

en cuestión, salvo que estipulemos que la respuesta correcta es simplemente cualquier respuesta en la que coincidamos. En cambio, creemos que todo el mundo debería tener voz en la toma de decisiones que afectan su vida profundamente, especialmente cuando esas decisiones autorizan el uso de la fuerza coercitiva contra los que no las cumplen [*fail to abide by them*]. Desde este punto de vista, el compromiso con la democracia no es simplemente un asunto de mostrar respeto por la verdad, sino de mostrar respeto por nuestros *fellow citizens*” (MacGilvray, 2014:118).

“De acuerdo con este modo de pensar, las instituciones políticas deberían ser máximamente inclusivas no porque esto maximiza nuestras posibilidades de sostener creencias verdaderas –de hecho, quizás debamos apartarnos de la democracia si este es nuestro propósito– sino más bien porque creemos que las instituciones políticas deberían contemplar los intereses de todos los que están sujetos a ellas, y que todo el mundo debería por lo tanto poder juzgar su desempeño” (MacGilvray, 2014: 117).

Debe notarse que este tipo de compromisos está insinuado, si bien no resaltado, en el artículo de Misak. En una cita ya referida, ella sostiene que la obligación de obedecer una decisión democrática se sigue de que “fue realizada por el mejor método posible, *que además es moral*” (Misak, 2017: 13, énfasis agregado). Sin embargo, este aspecto está, como se ha visto a lo largo de este capítulo, relegado al trasfondo en las interpretaciones epistémicas de la filosofía política de Dewey, de un modo que no se corresponde con lo que puede hallarse en las fuentes primarias y que produce una explicación incompleta o inadecuada de la obligación política.

IV. John Patrick Diggins: el fracaso del antifundacionismo

John Patrick Diggins sostiene la posición contraria a Cheryl Misak. De acuerdo con él, la filosofía política de Dewey, y el pragmatismo en general, no está en condiciones de ofrecer una explicación adecuada de la autoridad política. Sus argumentos son diversos y no

todos están conectados con la interpretación epistémica que venimos analizando. De hecho, su rechazo del pragmatismo es global y cubre distintos frentes, como revela ya el título de su libro de 1994: *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*. Me concentraré, sin embargo, en los que son pertinentes a la interpretación que venimos analizando.

En un artículo de 1998, publicado en una compilación sobre el resurgimiento del pragmatismo, Diggins aborda la interpretación de Putnam, aprobatoriamente reconstruida por Westbrook, según la cual puede encontrarse una justificación “epistemológica” (Putnam) o, más bien, “lógica” de la democracia en Dewey. La primera oración de ese trabajo es una pregunta retórica que indica ya la posición de Diggins: “puede la democracia tener un fundamento en una filosofía que es ella misma antifundacional?” (Diggins, 1998: 207)⁵¹.

El primer argumento de Diggins está, increíblemente, basado por completo en un equívoco semántico. Contra la idea, defendida por Westbrook, de que puede encontrarse un argumento “lógico” en favor de la democracia en la obra de Dewey, Diggins afirma que “la lógica (...) es una característica inherente al pensamiento que nos dice que algo es válido cuando se sigue como una conclusión que es ella misma una consecuencia de sus propias premisas”, mientras que “la democracia presupone que las condiciones de vida pueden ser libremente deseadas y elegidas”. En este sentido, “las construcciones de la lógica, basadas en axiomas ideales, estarían avergonzadas ante las realidades de la democracia como se ha desarrollado en el curso de la historia americana” (Diggins, 1998: 207-208). Pero esto sólo tiene sentido si se entiende a la lógica bajo la definición formalista indicada al comienzo de la cita, que es un modo de entenderla crucialmente distinto al que defiende Dewey. Tal como se puede apreciar en su *Logic: theory of inquiry*, Dewey entiende a la lógica en un sentido mucho más amplio, como la disciplina dedicada a estudiar el modo en que de hecho se

⁵¹ En cierta medida, creo que la pregunta describe bien el propósito general de mi propio trabajo.

ejecutan los distintos tipos de investigación [*inquiry*] y se obtienen enunciados justificados [*warranted assertions*]. Por esto mismo, la define como “an inquiry into inquiry”. Por lo visto hasta ahora, entonces, no puede sorprender (ni mucho menos escandalizar) la vinculación de la lógica con la democracia, que, de acuerdo con Dewey, es, entre otras cosas, un modo de indagación cooperativa.

El segundo argumento de Diggins es que la analogía entre la investigación científica y la democracia es insostenible. En realidad, equipararlas, según sostiene, es autofrustrante o contraproducente. Para desarrollar esta idea, Diggins establece una comparación con la posición de Max Weber: “Weber entendió lo que se le escapó a Dewey. Equiparar la democracia con la ciencia significaba que la política sólo podía terminar en especialización, rutinización y burocratización. La ciencia no puede ocuparse de los asuntos de la justicia, el significado y el valor, y la política no puede escapar del mundo del poder, el control y la dominación” (Diggins, 1998: 208). Aquí parece haber dos cosas en juego. Por un lado, de nuevo, un desacuerdo sobre el uso de los términos. Diggins emplea la noción de “ciencia” en un sentido más restrictivo que Dewey. Mientras que Diggins sugiere que está asociada con los ámbitos de investigación altamente especializada, Dewey la usa en un sentido más laxo, equivalente a lo que en otros sitios llama el “método de la inteligencia cooperativa”. Por otro lado, se encuentra la afirmación, de que la ciencia y la política se ocupan insalvablemente de asuntos diferentes. Pero, como enfatiza Putnam, el desafío a la dicotomía entre hechos y valores es uno de los rasgos distintivos del pragmatismo. La reafirmación de ese lugar común es un gesto de protesta, no un argumento.

Por otro lado, Diggins afirma que todos quienes escriben sobre la democracia en la tradición pragmatista hacen ciertas suposiciones injustificadas. En especial, consideran que los rasgos propios del temperamento pragmatista pueden hallarse en la democracia. Tratándose el pragmatismo de una filosofía distintivamente norteamericana, es comprensible

e incluso atinado que Diggins desarrolle su argumento en relación con la historia estadounidense:

“Para un país que nunca ha reconsiderado sus instituciones políticas y valores básicos por más de dos siglos, un país que ha tenido que ir a la guerra para solucionar un problema moral como la esclavitud, un país que toma las armas tanto por la expansión territorial como por la seguridad nacional, es difícil ver el modo en que la democracia práctica «apertura, falibilismo, experimentación y crítica continua». En lugar de hacer a los Estados Unidos abierto y experimental, la democracia americana se convirtió, en las observaciones de Tocqueville, Emerson, Thoreau y James Fenimore Cooper, en más acrítica [*unquestioning*], servil y susceptible a la demagogia que incluso la Europa monárquica” (Diggins, 1998: 209).

Más allá del contenido particular del razonamiento –que depende de una visión decadentista de la historia estadounidense, cuyos trazos pueden ser desafiados por narraciones más alentadoras del pasado americano, como la que ofreció Richard Rorty en *Achieving our country*– Diggins señala que los rasgos más distintivos del pragmatismo pueden estar en tensión con la democracia. Como sostiene en otro sitio:

“Mientras que la ciencia puede estar abierta a la discusión racional y la investigación empírica, los sentimientos públicos no pueden ser desafiados sin poner en riesgo el orden social. Aunque las autoridades políticas y científicas sirvan para resolver diferencias de opinión, la política misma busca neutralizar el conflicto, mientras que los datos empíricos pueden maximizarlo. *Una ciencia que no desafía creencias no podría avanzar nunca, pero una sociedad democrática sin creencias no cuestionadas probablemente nunca dure*” (Diggins, 1994: 238, énfasis agregado).

Sin embargo, esto presupone que la posición pragmatista impulsa una duda generalizada sobre todas las creencias, pero eso es exactamente lo contrario a lo que los pragmatistas

defienden. Si bien es cierto que ninguna creencia está protegida de toda revisión, también es verdad que la posición pragmatista consiste en impugnar cualquier tipo de desafío generalizado: como hemos visto, el reconocimiento de que se puede ser falibilista y antiescético es, probablemente, el gran aporte del pragmatismo a la filosofía. La posibilidad de poner en cuestión algunas de sus creencias y algunas de sus prácticas sin desechar conjuntamente todo el entramado de creencias y prácticas que las constituye es uno de los atractivos de la ciencia y de la democracia. Contrariamente a lo que sugiere Diggins, una democracia que nunca desafiara sus creencias tampoco podría avanzar.

VI. Una nueva vía pragmatista

He reconstruido dos modos de posicionarse ante la pregunta sobre las posibilidades de la teoría democrática de Dewey –interpretada como una justificación epistémica de la democracia– de ofrecer una explicación adecuada de la autoridad política y señalado algunas dificultades que enfrentan esos abordajes, tanto desde un punto de vista exegético como desde un punto de vista sistemático. Cheryl Misak afirma resueltamente que Dewey ofrece una respuesta atractiva a la pregunta sobre la autoridad y la legitimidad de las decisiones democráticas; John Patrick Diggins sostiene que es incapaz de hacerlo. A continuación, desarrollo una tercera posición, de acuerdo con la cual, en una actitud notoriamente pragmatista, Dewey en realidad desecha el problema que plantea la pregunta por la autoridad, cuando ésta adopta un alcance global (es decir, cuando inquiriere por la legitimidad de *todas* las decisiones adoptadas democráticamente). Me concentraré en algunos textos de la filosofía jurídica de Dewey, que tratan indirectamente el problema de la autoridad democrática, a través de una explicación general del derecho. Sostengo que el modo en que Dewey aborda el problema de qué son y cómo funcionan las leyes está dirigido a desmontar la pregunta por la autoridad tal como es convencionalmente planteada.

Si lo que la pregunta por la autoridad de la democracia solicita es una razón para acatar el resultado de las votaciones en todos y cada uno de los casos –como lo sugiere la idea de “independencia de contenido”, ya analizada–, entonces el planteo mismo del problema es distintivamente anti-pragmatista. De hecho, podría decirse que la motivación filosófica medular del pragmatismo es bloquear ese tipo de planteos, que replican en sede política la presión que ejerce en el plano teórico el escéptico, quien pretende poner en duda toda creencia. La respuesta del fundacionismo gnoseológico es buscar algún modo de legitimación doxástica general, típicamente a partir de algún núcleo incommovible de opiniones seguras, que, a través de un procedimiento de distribución, como deducciones lógicas, asegure también la verdad del resto de las creencias. El fundacionismo político puede ensayar un procedimiento similar: encontrar una serie de principios inalterables y mostrar que cierto diseño institucional es consistente con ellos; así, las decisiones que tal procedimiento arroje estarían justificadas. Paralelamente, la actitud pragmatista con respecto a las decisiones políticas sería simétrica a la que el pragmatismo adopta con respecto a las creencias en general: esto es, una disposición a someter cualquiera de ellas a escrutinio y revisión crítica, junto con el rechazo del desafío global a todas a la vez. A diferencia del fundacionista, el pragmatista no dispone de un núcleo de creencias incuestionables a partir del cual puede legitimar todas las demás. Pero, también a diferencia de lo que ocurre en el caso del fundacionismo, que acepta el desafío escéptico y pretende brindar una respuesta directa a la duda generalizada sobre el conocimiento, el pragmatista adopta como posición inicial la legitimidad de sus creencias y sólo las somete a cuestionamiento cuando se presentan razones para ello. Como afirma Eric MacGilvray, “esta es, pues, la respuesta que el pragmatismo da a la pregunta sobre la legitimidad democrática: que no hay respuesta general, solo dudas particulares que tienen personas particulares sobre prácticas políticas particulares” (MacGilvray, 2014: 120).

Es cierto que, aunque la legitimidad por default sea aceptada como plausible por lo que refiere a contenidos proposicionales o creencias, es más difícil aceptar la legitimidad automática de los mandatos prácticos. La exigencia de que toda decisión que pueda imponerse sobre alguien esté fundamentada antes de cualquier cuestionamiento parece más sensata que la exigencia de que toda opinión recorra un camino de fundamentación exhaustivo antes de convertirse en una creencia establecida. Pero justamente el hecho es que la democracia, tal como la concibe Dewey, es, para decirlo metafóricamente, una “máquina de justificación”: entre todas las formas de gobierno imaginables, es ella la que más incorporada tiene la dinámica de ofrecer razones en favor de uno u otro curso de acción. Esta es, centralmente, la contribución normativa de los aspectos formales del mecanismo: como se vio en el capítulo anterior, el elemento crucial no anida en el recuento de votos para ver dónde reside la mayoría, sino en el proceso por el cual la mayoría se forma. Dado que la acción colectiva y la coordinación social son inevitables (este es un hecho manifiesto de nuestra instalación en el mundo, que cualquier ontología social realista debe contemplar), la democracia es el mejor procedimiento para garantizar que las decisiones puedan ser justificadas ante aquellos que son alcanzados por sus consecuencias.

La alternativa a la democracia no es una situación en la que el comportamiento de los individuos no tiene repercusiones recíprocas, sino un escenario en el que las consecuencias de las acciones son determinadas corporativamente para servir intereses privados o directamente libradas al azar. Por supuesto que las instituciones democráticas y las decisiones que ellas producen deben poder justificarse, pero esa carga pesa también sobre sus alternativas. El movimiento ilegítimo consiste en solicitar una explicación de la autoridad democrática suponiendo como alternativa una situación de completa ausencia de restricciones (esto es, una libertad no contaminada por limitaciones originadas en interacciones con otros seres

humanos)⁵². Esto está conectado con un error metodológico que Dewey observa en los planteos del liberalismo clásico, aunque no sólo en ellos:

“Una razón para la comparativa esterilidad de la discusión en asuntos sociales [con respecto a las ciencias físicas] es que mucha energía intelectual se ha consumido en supuestos problemas de relación entre individualismo y colectivismo en general, a gran escala, y porque la imagen de antítesis infecta muchas preguntas específicas. Así el pensamiento es desviado de las únicas preguntas productivas, y transmuta en discusiones conceptuales. El “problema” de la relación del concepto de autoridad con el de libertad, de derechos individuales con obligaciones sociales, únicamente con referencias ilustrativas a hechos empíricos, ha sustituido la investigación de las consecuencias de ciertas distribuciones particulares, en ciertas condiciones dadas, de específicas libertades y autoridad, y la investigación sobre qué alteración de esta distribución arrojaría consecuencias más deseables”.

Como en tantas otras oportunidades, entonces, la indicación de Dewey es terminar con la discusión basada en distinciones conceptuales o principios (método que conduce a lo que él llama “absolutismo”) para reconducir la investigación a cuestiones prácticas, como las consecuencias concretas de ciertas acciones u ordenamientos sociales específicos. Desde este punto de vista, no se encuentran ya problemas abstractos como la relación entre el individuo y la autoridad, sino modos variables de regular las exigencias a las que un individuo está sometido por el hecho de pertenecer a distintos grupos, que van desde las formas más elementales de organización familiar hasta el Estado. De esta forma, Dewey hace colapsar las diferencias de la autoridad estatal con otras formas sociales de determinación de la conducta individual.

⁵² De acuerdo con esta reconstrucción, la posición de Dewey es afín al realismo político, para el cual “la política es algo *dado*: la primera pregunta no es si deberíamos establecer instituciones políticas coercitivas, sino más bien cómo estructurarlas” (Rossi, 2014: 694).

En “My philosophy of law”, un breve artículo de 1941 preparado para una compilación de ensayos sobre filosofía del derecho, esto es especialmente notorio. Allí Dewey retoma algunos elementos de su teoría del comportamiento humano desarrollada en *Human nature and conduct*. Sostiene que todo proceso social tiene un marco de condiciones estables comparado con las acciones singulares que componen el proceso. Ese marco está provisto por lo que Dewey llama “hábitos” y “costumbres”, y constituye, para Dewey, la fuente del derecho. La manera de introducir esta consideración nuevamente resuena a la aproximación pragmatista al conocimiento, ahora de manera incluso más transparente:

“We may use the analogy, or if one prefers, the metaphor, of a river valley, stream and banks. The valley in its relation to surrounding country, or as the “lie of the land,” is the primary fact. The stream may be compared to the social process, and its various waves, wavelets, eddies, etc. to the special acts which make up a social process. The banks are stable, enduring conditions, which limit and also direct the course taken by the stream, comparable to customs. But the permanence and fixity of the banks, as compared with the elements of the passing stream, is relative, not absolute. (...) Social customs, including traditions, institutions, etc., are stable and enduring as compared with special deeds and with the serial arrangement of those acts which form a process. But they, and therefore the legal regulations which are their precipitated formulations, are only relatively fixed”⁵³.

La manera en que esta explicación replica el argumento pragmatista en relación con el conocimiento ha sido señalada por Cheryl Misak: “si el conocimiento es posible en absoluto, entonces en cualquier momento particular un número amplio de creencias debe ser dado por cierto [must be taken for granted], mientras que cada una debe permanecer en principio sujeta a revisión, incluso aquellas que lucen inmutables”⁵⁴. Con las acciones ocurre algo similar. Los

⁵³ “My legal philosophy” en *The Great Legal Philosophers*, p. 503.

⁵⁴ p. 8.

hábitos y las costumbres constituyen condiciones estructurales de las actividades sociales. El comportamiento humano, incluso en sus dimensiones más creativas, sólo es posible dentro de un marco de matrices de conducta ya establecidas. La modificación parcial de todas ellas es posible, pero la recusación de todas en conjunto es ininteligible⁵⁵.

Dewey, entonces, entiende a las normas estatales, respaldadas por el uso de la fuerza pública, como un caso más de encauzamiento social de las acciones. El derecho, en este sentido, cumple una función de estabilización social: “la tendencia a poner lo que es viejo y bien establecido en líneas uniformes bajo regulación del estado tiene soporte psicológico. Los hábitos economizan la energía intelectual tanto como la energía muscular. Liberan a la mente del pensamiento sobre medios, librando de esa forma el pensamiento para lidiar con nuevas condiciones y propósitos”⁵⁶. Como dice también en *Logic: Theory of Inquiry*, “las leyes, en sentido legal, son enunciados explícitos de lo que estaba previamente implícito en las costumbres: es decir, el reconocimiento formal de deberes y derechos que estaban prácticamente involucrados en la aceptación de las costumbres” (LW, 14: 24).

Ahora bien, la explicación del derecho a partir de las prácticas sociales en las que tiene su origen termina asimilando las normas jurídicas a cualquier otro tipo de hábitos que

⁵⁵ La conclusión de este argumento vuelve implausible la estrategia anarquista o escéptica de cuestionar la autoridad de modo global. Pero dice poco sobre casos puntuales de desacuerdo con una decisión particular (o, puesto en otros términos, con las exigencias de alguna ley específica). Un modo muy directo de enfrentar el problema consiste en decir que, después de todo, la democracia es la mejor forma de lidiar con esos rechazos. Se trata de un método para adoptar decisiones que es internamente experimental y flexible, pero fundamentalmente sensible a las objeciones. Esta es la idea que está capturada en la caracterización de Anderson de la democracia como un mecanismo “dinámico”, abierto al feedback (aspecto que, según ella, queda recogido en la teoría de Dewey pero no en las teorías epistémicas alternativas). Ahora bien, esto podría, bajo algunas interpretaciones, entrar en conflicto con la perentoriedad propia de toda decisión autoritativa, según las características señaladas como propias del concepto en el capítulo 1. Según se sostiene también allí, la democracia debe navegar un delicado equilibrio entre la sensibilidad a razones que le brinda legitimidad y la facticidad de sus decisiones, que es un requisito funcional de su propia estructura. Sin embargo, según entiendo, las democracias constitucionales han encontrado formas de asegurar la “institucionalización del falibilismo”, para emplear la caracterización de Anderson, que no ponen en riesgo la autoridad del procedimiento: un caso notable de esto es la existencia de institutos legales tales como las medidas cautelares en el derecho argentino, que permiten detener la aplicación de una ley en caso de que se encuentre en duda su constitucionalidad. Dicho sea incidentalmente, esto puede favorecer una interpretación democrática de prácticas tales como el control judicial de constitucionalidad, muy a menudo consideradas contra-mayoritarias (ver, por ejemplo, Lafont, 2020).

⁵⁶ *The public and its problems*, p. 104.

encauzan el comportamiento humano. Sin embargo, la intuición generalizada es que hay una distinción relevante entre las leyes y el resto de las conductas más o menos condicionadas por presiones sociales. Esa diferencia está, cuanto menos, demarcada por el hecho de que la infracción de algunos hábitos (como, por ejemplo, las prescripciones de la moda a la hora de vestirse) no sea contestada con el uso de la fuerza para corregir tales desviaciones y otras (por ejemplo, la infracción de las normas de tránsito) sí lo sean. La objeción, en este sentido, es que Dewey no puede dar cuenta de la especificidad del derecho. Dewey aduce restricciones de espacio para no explicar “la naturaleza de las conexiones que existen entre los hábitos y los mandatos jurídicos [rules of law]”, pero esa explicación es inexcusable si se quiere dar cuenta del tipo particular de norma que las leyes son. Dicho de otro modo, una adecuada explicación de los ordenamientos jurídicos a partir de estructuras más primitivas de encauzamiento social de la acción debe poder dar cuenta no sólo de las similitudes de propósito y función que existen entre los hábitos y las costumbres y las leyes, sino también de sus diferencias en cuanto alcance y funcionamiento. La interpretación del componente coercitivo de las leyes como una mera forma más efectiva y duradera de estabilizar la conducta parece en malas condiciones para resistir alguna exigencia básica de validez.

Sin embargo, debe notarse que la exigencia de satisfacer un criterio de validez se desprende exactamente del tipo de posición filosófica que Dewey busca evitar en su artículo: aquellas que aspiran a encontrar un parámetro exterior a la experiencia que permita juzgar las normas y las instituciones existentes. Históricamente, esa función la han cumplido los mandatos divinos, los dictámenes de la Razón o abstracciones tales como la voluntad générale. Pero la pretensión de Dewey es prescindir de toda clave trascendente para la evaluación de los resultados del proceso social. Según afirma, “una ley es lo que hace” (Dewey, 1971: 508), y debe ser juzgada solamente contemplando sus consecuencias. Dewey no parece contemplar la posibilidad de que la apertura a la experimentación, desanclada de cualquier tipo de

restricción normativa, tenga resultados antidemocráticos y sea, por lo tanto, autofrustrante⁵⁷.

Como dice Carl Schmitt,

“Para el demócrata radical, la democracia tiene su valor por sí misma, sin tomar en consideración el contenido de la política que se realiza mediante la democracia. Si ocurre que existe el riesgo de que la democracia sea utilizada para eliminar la democracia [die Demokratie benutzt wird, um die Demokratie zu beseitigen], el demócrata radical tiene que decidirse por seguir siendo un demócrata incluso en contra de la mayoría o bien abandonar sus postulados. (...) Se da, con frecuencia, la situación de que los demócratas se encuentran en minoría” (Schmitt, 1990 [1923]: 36, traducción levemente modificada).

En cualquier caso, el hecho es que para Dewey no existe una diferencia de naturaleza entre los hábitos y las costumbres y el derecho, ni una brecha entre moralidad y legalidad que deba ser explicada (Misak, 2017: 12). Este punto es notorio en el texto en el que Dewey se ocupa más frontalmente del tema de la autoridad: “Authority and social change” (1936). Allí se presenta a la autoridad como “la dirección y soporte que son universalmente indispensables tanto para la libertad orgánica de los individuos como para la estabilidad social”. Se trata de una visión antropológicamente perfilada de las condiciones en las cuales la actividad individual es posible. La intuición subyacente es que la libertad y la individualidad misma no son el punto de partida contra el cual la sociedad se erige como una amenaza, sino el resultado de la organización social; por tanto, la oposición del individuo y la

⁵⁷ No bastaría decir que la conservación de la democracia es una de las consecuencias que debe contemplarse a la hora de evaluar una norma. En efecto, habría dos formas de interpretar este agregado. Como un requisito *fuerte*, de acuerdo con el cual la conservación de los principios democráticos tiene prioridad lexical sobre el contenido de cualquier propuesta específica, o bien como un requisito *débil*, según el cual la preservación de la democracia debe computarse entre el resto de las consideraciones a favor o en contra de un curso de acción. Bajo la interpretación fuerte, la apertura a la experimentación es acotada precisamente por el tipo de restricción normativa que Dewey está buscando eludir; bajo la interpretación débil se presenta el mencionado el riesgo de auto refutación.

autoridad es ininteligible más que (esta es la tesis de Dewey) como reificación de una forma particular de disputa histórica. Dewey interpreta el presunto problema filosófico del conflicto entre libertad y autoridad como un resultado histórico de los combates desencadenados por los procesos de emancipación en la modernidad. Su tesis es que el liberalismo ha convertido los elementos de la contienda histórica en principios ahistóricos que, finalmente, se vuelven contra el propósito que los había motivado:

“Mientras desacreditaba el principio de autoridad, y afirmaba la necesidad de limitar el ejercicio de la autoridad al mínimo necesario para el mantenimiento del orden policial, la nueva filosofía de hecho erigió las preferencias e iniciativas de individuos privados buscando ganancias personales como suprema autoridad en la vida social. En consecuencia, la nueva filosofía, en la mismo acto de afirmar la libertad, estaba en realidad comprometida con justificar las actividades de una nueva forma de concentración de poder: el económico, cuya nueva forma, para decirlo de manera moderada, ha consistente y persistentemente denegado la libertad efectiva a los económicamente desposeídos y no privilegiados” (Dewey, LW, 11: 135-137) .

Aunque él no lo pone en estos términos, creo que se le hace justicia a la posición de Dewey si se afirma que la libertad concebida bajo el modelo individualista de ausencia de restricciones fundamentalmente en sentido económico es una ideología apologética del poder económico y, por lo mismo, un impedimento para alcanzar la libertad de los sectores económicamente desaventajados. Contra estas tendencias del liberalismo individualista, que conducen a la oposición problemática entre individuo y autoridad, Dewey nuevamente opone el caso de la ciencia moderna como ejemplo de organización social virtuosa.

De acuerdo con Dewey, la práctica científica precisamente ejemplifica el genuino encabalgamiento de la iniciativa y creatividad individual en el marco de una organización social autoritativa: “la contribución que el investigador hace es colectivamente testada y

desarrollada y, en la medida en que es cooperativamente confirmada, se convierte en parte del fondo común de la comunidad intelectual” (Dewey, LW, 11: 142). Es justamente el equilibrio y la conciliación entre estabilidad y cambio, entre soporte colectivo y libertad individual, entre organización cooperativa y variación innovadora, la característica de la investigación científica que conduce a Dewey a tomarla como modelo de la “inteligencia organizada” y elevarla al grado de paradigma de la organización social, cuyo método pretende extender a los dominios de la política, la economía y la moral. Es sólo en el marco de esta clase de organización de la inteligencia humana que puede conseguirse la verdadera liberación de los poderes y las capacidades individuales. El liberalismo, de acuerdo con el diagnóstico de Dewey, ha quedado preso de una filosofía individualista que constituye un peculiar modo de “absolutismo”, cuya consecuencia directa es la incapacidad de advertir la verdadera fuente de la libertad y el cambio social.

Recapitulando, Dewey disuelve las diferencias entre las normas jurídicas autoritativas y otro tipo de hábitos o costumbres, sobre la base de una teoría del comportamiento humano que exhibe similitudes con la aproximación pragmatista al fenómeno del conocimiento. Esto le permite también desacreditar el problema de la justificación global de la autoridad. La postulación de tensiones estructurales entre el individuo y la organización social o entre la libertad y las obligaciones sociales es un modo desafortunado de aproximarse al tema de la autoridad, cuyo mayor exponente es el liberalismo. Esto puede explicarse por razones históricas, por referencia a las luchas emancipatorias de la modernidad, pero es justamente el despliegue del proceso histórico lo que explica que, finalmente, la filosofía liberal terminara consagrando, inadvertidamente, nuevas formas de poder concentrado. Es precisamente el marco conceptual de oposiciones entre individuo y sociedad o libertad y autoridad lo que impide advertir la consolidación de esas formas de poder que constituyen limitaciones a la libertad. El método de la inteligencia cooperativa, señalado por la práctica científica, se

presenta al mismo tiempo como alternativa política al individualismo liberal y como modelo general de comprensión de las relaciones entre estructuras estables de autoridad y libre juego de variaciones individuales que ponen en marcha el cambio. Si este recorrido es correcto, entonces se puede afirmar que Dewey no ofrece una respuesta directa a la pregunta sobre la autoridad de la democracia, al menos cuando es formulada como una cuestión general, sino que impugna la formulación misma del problema.

VI. Conclusiones

Este capítulo ha tenido un doble propósito. El primero fue presentar los principales exponentes de la corriente interpretativa que encuentra una “justificación epistémica” de la democracia en la obra de Dewey. A tal fin fueron reconstruidas principalmente las posiciones de Hilary Putnam y Elizabeth Anderson. El segundo propósito fue poner a prueba esta interpretación, no tanto desde un punto de vista exegético (aunque algunas precisiones en este sentido fueron realizadas), sino de acuerdo con uno de los *desiderata* fundamentales de cualquier teoría de la democracia: su capacidad de ofrecer una explicación de la autoridad política. Para elucidar esta cuestión se presentaron primero dos posiciones antagónicas. Una, representada por Cheryl Misak, que responde afirmativamente que Dewey, con su alegada defensa epistémica de la democracia, ofrece una explicación adecuada de la obligación política y la autoridad del derecho. La otra, encarnada por John Patrick Diggins, sostiene que Dewey es incapaz de fundar la autoridad. Así enfrentadas, sin embargo, estas dos posiciones comparten la presuposición de que la pregunta por la autoridad plantea un problema legítimo que requiere respuesta. La última sección de este capítulo estuvo dedicada a presentar una forma alternativa de abordar la cuestión. Según mi modo de ver las cosas, hay recursos suficientemente documentados en la filosofía de Dewey para ofrecer una respuesta diferente al problema, que consiste en impugnar la pregunta. El desarrollo de esta posición tiene dos momentos. El primero es la disolución de las diferencias entre las normas jurídicas (del tipo

que se supone que está destinado a arrojar como resultado el procedimiento democrático) y el resto de las formas sociales de determinación de la conducta individual. Esto hace que la pregunta por la autoridad de las decisiones democráticas pierda especificidad. El segundo momento lo constituye la estrategia historicista de asociación de la pregunta por la autoridad con un contexto teórico particular. Esto hace que la pregunta por la autoridad luzca teóricamente desperfilada y políticamente pernicioso. Según he intentado mostrar, Dewey considera que un modelo alternativo para abordar las cuestiones concernientes a la cooperación social está provisto por la ciencia moderna. Precisamente por esta razón, considero que esta manera de abordar el problema de la autoridad, que consiste en impugnar la pregunta misma, está conectada con la dimensión epistémica de su defensa de la democracia, que, como había mostrado Kloppenberg, está en gran medida moldeado por la postulación de una analogía estructural de las comunidades democráticas con las comunidades científicas. Dicho de otra forma, frente a la pregunta de si la interpretación epistémica de la justificación de la democracia en la obra Dewey está en condiciones de ofrecer una explicación de la autoridad política, en lugar de ofrecer una respuesta directa –como hacen Misak y Diggins, aunque en sentido contrario–, creo que puede afirmarse que ofrece los recursos para, en cambio, impugnar la pregunta. Después de todo, como dijo Peirce mucho antes que Wittgenstein, “Pragmatism shows that supposed problems are not real problems” (CP, 8.259).

CAPÍTULO 4: *Excursus* sobre Rawls. El pluralismo razonable y sus problemas

I. Introducción

Existen dos grandes discusiones en teoría política contemporánea que giran en torno a la obra de John Dewey. La primera se ha discutido en el capítulo anterior y concierne la dimensión epistémica de su justificación de la democracia. La segunda, desencadenada por una serie de artículos publicados inicialmente por Robert Talisse, pone en cuestión la compatibilidad de la filosofía política de Dewey con el pluralismo característico de las democracias liberales contemporáneas. Los próximos dos capítulos están dedicados a este problema.

Como ocurre en muchos otros casos en filosofía política contemporánea, la discusión sobre el pluralismo ha girado en las últimas décadas alrededor de los conceptos presentados por John Rawls, especialmente en *Liberalismo Político*. En efecto, fuera de alguna versión más acotada de su razonamiento sobre la base de las ideas de Isaiah Berlin o William Galston, es de allí de donde, para bien y para mal, Robert Talisse extraerá los elementos con los que construirá sus argumentos contra la teoría democrática de Dewey. Por lo mismo, un genuino involucramiento con sus argumentos requiere una previa familiaridad con la posición de Rawls. Es por ello que el presente capítulo es, por así decirlo, un *excursus* sobre Rawls. De modo similar a como el primer capítulo tuvo un carácter preparatorio para el resto de las secciones de este trabajo, cuya función fue introducir las notas esenciales del concepto de autoridad, este capítulo tendrá un talante propedéutico en lo que respecta a la concepción rawlsiana del pluralismo razonable y sus deméritos, en vistas a evaluar la adecuación normativa de la teoría democrática de Dewey. En ambos casos, se trata de una presentación general, aunque argumentativamente cargada, del estándar crítico que será empleado para evaluar la filosofía de Dewey.

En primer lugar, haré una introducción preliminar del concepto de “pluralismo razonable” y su lugar en el marco del proyecto filosófico-político de Rawls. Mi propósito en esta tarea, por supuesto, no es exegético ni interno a la obra de Rawls. Me propongo, en cambio, justipreciar la pertinencia de emplear su concepción del pluralismo razonable como un criterio para evaluar una teoría política, que es lo que Talisse pretende hacer con la filosofía política de Dewey. Es por ello que, a continuación, sostendré que se trata de un mal instrumento para dicho propósito. El modo en que intentaré hacer esto será evidenciar que el propio Rawls infringe las limitaciones que él mismo impone a la teoría política. Este argumento, como es obvio, no es necesariamente concluyente. En efecto, podría darse el caso de que el pluralismo razonable sea un parámetro adecuado y simplemente Rawls fallara en su intento de ajustarse a sus exigencias. Con respecto a esto, deben tenerse en cuenta tres cosas. La primera es que es Rawls, o quien sea que suscriba su posición, quien tiene la carga de la prueba a la hora de afirmar que el criterio de razonabilidad por él empleado es defendible y, también, que es posible encontrar al menos *una* teoría política que lo satisfaga, pues de otra forma sería un criterio ocioso y anodino. La segunda es que parte de mi argumento consiste en mostrar que aun un concepto de lo razonable más acotado que el de Rawls, desarrollado por Leif Wenar recogiendo ciertas premisas de Rawls pero despojándose de otras, también fracasa, por razones parecidas. Esto refuerza la idea de que satisfacer las exigencias de Rawls es una empresa asaz complicada, lo que pretende levantar sospechas sobre su propia pertinencia. De nuevo, si ninguna teoría política puede estar a la altura de las restricciones, entonces son las restricciones las que están mal formuladas, y son los rawlsianos los que tienen la carga de la prueba a la hora de mostrar que ese no es el caso. Después de todo, la estipulación de las condiciones de participación en la discusión pública sobre asuntos de justicia y la justificación de las acciones estatales es una cuestión demasiado compleja como para ser aceptada *bona fide*. La tercera es que mi posición no necesita argumentos

concluyentes contra el pluralismo razonable de cuño rawlsiano, sino simplemente despertar ciertas dudas contra su uso como patrón crítico de la obra de Dewey.

Entonces, el objetivo de este capítulo es motivar la idea de que *si* Dewey, como sostiene Talisse, efectivamente viola las limitaciones impuestas por el pluralismo razonable, lo hace en el mismo sentido en el que lo hace también Rawls *y cualquiera que pretenda postular una teoría democrática*. Todos están destinados a infringirlas porque son ellas las inadecuadas. Esto es así porque, como se verá en el próximo capítulo, es el modo de plantear el problema que está a la base de la concepción rawlsiana del pluralismo razonable lo que, desde el punto de vista de la filosofía de Dewey, luce desencaminado.

En cualquier caso, es importante notar que bloquear la objeción pluralista, tal como ella ha sido formulada, resulta vital para los pronósticos de la teoría democrática de Dewey en relación con la tarea de acreditar la autoridad política: si, en efecto, resultara que ella se encuentra insalvablemente enfrentada con el pluralismo político, entonces –como el propio Talisse sostiene– la imposición de las decisiones colectivas sería un ejercicio de dominación. En efecto, como ha quedado establecido en el primer capítulo, la autoridad es una forma de dirección de la conducta categorialmente distinta de otras formas opresivas de forzar el comportamiento. En parte, esa diferencia está dada por su pretensión de legitimidad. Al menos en condiciones modernas, el respeto del pluralismo es un requisito de legitimidad para el ejercicio del poder público. El capítulo anterior, por su parte, ha establecido que, dados sus compromisos pragmatistas, Dewey no necesita ofrecer una defensa *global* de la autoridad; sin embargo, si pudiera demostrarse que las instituciones y decisiones favorecidas por su teoría democrática son, por principio, opresivas, los pronósticos de su filosofía política estarían seriamente comprometidos.

II. John Rawls: el pluralismo razonable y el principio liberal de legitimidad

Political Liberalism (PL), la segunda gran obra de John Rawls –el más importante filósofo político del siglo pasado, al menos en el ámbito anglosajón–, parte de la constatación del “hecho del pluralismo”. Según Rawls, el ejercicio de la razón humana en condiciones de libertad política arroja como resultado una multiplicidad de doctrinas comprensivas razonables. Es decir, en el contexto provisto por instituciones de carácter democrático, es esperable la emergencia de distintas visiones del mundo, con diferentes opiniones, ideales y valores. Surge, entonces el problema de establecer los términos justos de cooperación social para ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por conflictos cosmovisivos. De lo que se trata, entonces, es de “descubrir las condiciones de posibilidad de una base pública razonable para la justificación de asuntos políticos fundamentales” (Rawls, 2005: xix).

Ahora bien, como indica la calificación de “razonable” empleada ya en el párrafo anterior, no toda doctrina comprensiva está llamada a ser un participante legítimo en la conversación pública sobre principios de justicia política, pues algunas de ellas no están en condiciones de satisfacer requisitos mínimos de justificabilidad mutua. En efecto, Rawls presenta la razonabilidad como una forma de sensibilidad moral o sentido de justicia que tracciona el deseo de ingresar en esquemas justos de cooperación. Es una pretensión de cooperar con otros en términos que ellos mismos podrían aceptar (Rawls, 2005: 48-54). En este sentido, el concepto de razonabilidad codifica la idea de reciprocidad.

Junto con la disposición a proponer términos justos de cooperación y acogerse a ellos en la medida en que otros lo hagan también, un rasgo característico de las personas y las doctrinas razonables es el reconocimiento de las cargas del juicio⁵⁸. Éstas son fuentes del

⁵⁸ Como se ha hecho notar tempranamente, el uso del concepto de “razonable” en Rawls exhibe cierta vaguedad. El filósofo habla de principios de justicia razonables, juicios razonables, decisiones razonables, concepciones políticas de la justicia razonables, expectativas razonables, consenso superpuesto razonable, normas razonables, sociedades razonables, desacuerdos razonables, fe razonable, ideas razonables, creencias razonables y un largo etcétera (Wenar, 1995; 34). Sin embargo, Rawls no ofrece nunca una definición del crucial concepto de lo razonable más que de modo oblicuo a partir de las definiciones de “persona razonable” y, de manera mucho menos clara y distinta, “doctrina comprensiva razonable”. Ahora bien, está en lo cierto Leif Wenar cuando sostiene que “la opción interpretativa más atractiva (...) es hacer la caracterización de «doctrina comprensiva razonable» directamente dependiente de la caracterización de «persona razonable»”

desacuerdo razonable: motivos que hacen comprensible y esperable que distintas personas, en un ejercicio inobjetable de sus facultades morales y cognitivas, lleguen a conclusiones diferentes en cuestiones importantes y difieran en sus opiniones máspreciadas. Rawls presenta una lista no necesariamente exhaustiva de las cargas del juicio. Algunas de ellas son relativas a la evidencia: en muchos casos, ésta es compleja y difícil de evaluar; en otros, no logramos ponernos de acuerdo sobre el peso relativo que corresponde asignar a distintas piezas de evidencia. Otra causa del desacuerdo razonable es la vaguedad de nuestros conceptos, especialmente los conceptos morales y políticos. Además, en muchas oportunidades es necesaria la intervención de ciertas formas de interpretación y ponderación, sobre cuyo resultado personas razonables pueden discrepar. Por otro lado, el modo mismo en que sopesamos evidencia y evaluamos comparativamente valores morales y políticos está en gran medida determinado por nuestra experiencia de vida. Dada la complejidad de las sociedades modernas, que son el escenario de trayectorias vitales muy disímiles, las diferencias en estas cuestiones son prácticamente inevitables. También hay ocasiones en las que el peso de las consideraciones normativas está simétricamente distribuido entre las distintas partes de una controversia, por lo que su resolución puede resultar difícil o directamente imposible. Finalmente, siguiendo a Isaiah Berlin, Rawls sostiene que todo arreglo institucional puede recoger una serie finita de valores del conjunto total de valores

(Wenar, 1995: 36). Es, en efecto, un caso de los que Aristóteles caracterizó como “ὁμωνυμία πρὸς ἕν” (*homonimia pros hen*), donde la equivalencia en los términos no es equívoca o accidental, sino que ocurre porque todos ellos remiten a un significado central o focal —en este caso, el de persona razonable—, del que extraen su significación. Por tanto, como Rawls mismo indica, son doctrinas comprensivas razonables aquellas que pueden ser afirmadas por personas razonables (Rawls, 2005: 60n). Esto, a mi modo de ver las cosas, las compromete con ciertos contenidos, además de ciertos atributos formales. Creo que uno de estos contenidos son las cargas del juicio. Después de todo, no está claro que podría querer decir que un individuo suscriba las cargas del juicio pero su sistema global de creencias y valores las rechazaran. Además, dada la importancia que tiene el reconocimiento de las cargas del juicio en la explicación rawlsiana de la estabilidad, sería sin dudas un riesgo demasiado alto, en el marco de su propio argumento, hacer lugar a doctrinas comprensivas que las desacrediten. Por todo esto, la aceptación de las cargas del juicio parece ser necesaria tanto para las personas como para las doctrinas comprensivas razonables, a pesar de que Rawls las mencione en relación con las primeras (que, como debe recordarse, es el foco de irradiación semántica de todos los conceptos de razonabilidad adyacentes). En cualquier caso, como se verá más abajo, esto acarrea problemas de consistencia en el planteo de Rawls.

morales y políticos que pueden ser realizados. La selección de tales valores y su ponderación relativa son cuestiones difíciles y no tienen una sola respuesta correcta (Rawls, 2005: 54-58).

Las cargas del juicio cumplen un papel importante en la economía argumentativa de Rawls. Ellas son las responsables de la existencia del desacuerdo razonable –y, por lo tanto, las causantes del hecho del pluralismo–, en condiciones de libre ejercicio de la razón humana. Es debido a las cargas del juicio que, en el contexto provisto por instituciones libres, los ciudadanos adoptan distintas doctrinas comprensivas. Una ligera variación de esto es que *sólo con el ejercicio opresivo del poder público es posible asegurar la unidad cosmopolita en sociedades complejas*. Pero esto lesiona cualquier pretensión de legitimidad en el ejercicio del poder público, pues, para Rawls, la legitimidad está vinculada con la capacidad de ofrecer justificaciones públicas, que los ciudadanos, considerados como libres e iguales, puedan aceptar en sus propios términos (Rawls, 2005: 143-144).

Por lo mismo, una sociedad democrática, de acuerdo con Rawls, no es una comunidad en sentido propio. Según su definición, debe entenderse por “comunidad” un tipo especial de asociación cohesionada por una doctrina comprensiva (Rawls, 2005: 40n). Este tipo de unidad sobrepasa las capacidades de una democracia constitucional, puesto que, dadas las cargas del juicio, sólo podría asegurarse con una negación sistemática de las libertades básicas y permitiendo el uso opresivo de la fuerza pública (Rawls, 2005: 42; 146).

En una sociedad bien ordenada, la estabilidad estaría garantizada no por la unidad doctrinaria sino por un consenso superpuesto entre doctrinas comprensivas que son internamente incompatibles pero que convergen (por buenas razones) en un conjunto de principios políticos que permiten definir la estructura básica de la sociedad y son la base de la discusión pública en asuntos controvertidos de justicia política. Rawls presenta su teoría de la justicia como equidad como un foco posible de ése consenso superpuesto.

III. El pluralismo razonable en examen

Como se ha indicado en la introducción de este capítulo y se verá en detalle en el próximo, en la discusión académica especializada, durante las últimas décadas, ha alcanzado un lugar prominente una objeción a la teoría política de Dewey que recoge como esencialmente correcta la concepción rawlsiana del pluralismo razonable e invita a desechar la teoría democrática de Dewey por no estar a la altura de sus exigencias. Puesto que este argumento depende de una aceptación al pie de la letra de la propuesta de Rawls, evidenciar los defectos de ésta última tendría, por transitividad, repercusiones directas sobre su propia eficacia. En lo que resta del presente capítulo, entonces, haré un recorrido por varias objeciones que han sido formuladas a la posición de Rawls, con el propósito de poner en duda la pertinencia de emplearla como estándar de evaluación inflexible. Según entiendo, los defectos *internos* de la articulación filosófica de Rawls impactan negativamente sobre la adecuación en su uso *externo* como patrón crítico de otras posiciones. Después de todo, para que una posición pueda ser empleada como marco de referencia y, más aún, como parámetro de admisión en la discusión pública sobre cuestiones políticas, ella debe estar filosóficamente muy en forma, pues es mucho lo que está en juego. Según intentaré mostrar en esta sección y otras del próximo capítulo, la de Rawls no lo está⁵⁹.

Como se sabe, Political Liberalism (PL) es presentado como una corrección de ciertos aspectos de A theory of Justice (TJ), especialmente con el propósito de resolver el problema de la estabilidad (esto es, el problema de la continuidad y permanencia de una teoría de la justicia en un tiempo caracterizado por el pluralismo). Entre las cosas que se mantienen

⁵⁹ Una vez más, debe tenerse presente el carácter subsidiario de estos argumentos con respecto a mi objetivo central, que es evaluar la capacidad de la teoría democrática de Dewey para hacer espacio al pluralismo, como un requisito de legitimidad de las decisiones colectivas. Dado que la discusión en torno a este problema ha girado principalmente alrededor de la obra de Rawls, me ha resultado necesario involucrarme de modo directo con ella de forma más o menos extensa. Todas estas secciones cobrarán mucho más sentido retrospectivamente, a la luz de la presentación del problema mucho más directamente conectada con Dewey en el próximo capítulo. Pero la presentación de los términos de discusión, así como la evaluación de la teoría involucrada en ella, tiene su lugar natural en un apartado preparatorio como el que aquí presento. Como dice simpáticamente Rousseau en *El contrato social*, creo que “todas mis ideas se sostienen, pero no podría exponerlas todas a la vez” (Rousseau, *El contrato social*, libro II, cap. 5).

inalteradas en la segunda obra se encuentran tanto los principios de justicia presentados en TJ como el dispositivo de selección de tales principios: la posición original, cuyo rasgo más prominente es el velo de la ignorancia. Lo que sí cambia entre TJ y PL es la base de justificación sobre la que esos resultados se asientan. Según sostiene en TJ, la posición original expresa restricciones en la argumentación que estamos obligados a aceptar y se justifica sobre la base de que ella presenta las restricciones más razonables (Rawls, 1971: 516, 579-580). Se trata, por tanto, de una teoría con aspiraciones fundacionales que apela a las consideraciones más básicas concebibles. En PL la posición original se entiende de modo distinto. Allí se sostiene que ella expresa ideas sobre la sociedad y las personas que son usuales en la cultura política de una democracia liberal (Rawls, 2005: 8, 14, 38n., 43, 45, 46, 79, 96, etc.). Según indica Rawls, mientras que en TJ la posición original está basada en una concepción kantiana de la autonomía, ese no es el caso en PL⁶⁰. Esta modificación obedece precisamente a la pretensión de Rawls de ajustar su posición al hecho del pluralismo.

Ahora bien, es un asunto disputado si acaso Rawls logró morigerar los compromisos sustantivos de la primera formulación de su teoría lo suficiente como para convertirla en el posible foco de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables. Leif Wenar sostuvo tempranamente que la posición allí presentada por Rawls viola los requisitos que él mismo impone a la teoría política. Según afirma, Rawls suscribe una concepción “demasiado expansiva” de lo “razonable” (Wenar, 1995: 38).

⁶⁰ Carlos Rosenkrantz (1996) interpreta este cambio en la base de fundamentación de las posiciones de Rawls como una transición desde una teoría de la justicia (fundada en consideraciones básicas y con aspiración universal) hacia una teoría del liberalismo (basada en consideraciones políticas y sólo aplicable a quienes aceptan como punto de partida ciertas intuiciones). Rosenkrantz interpreta de modo desfavorable la modificación de la postura de Rawls. Para una visión favorable –que por otra parte, a diferencia de Rosenkrantz, sólo registra un cambio de énfasis–, ver la interpretación de Richard Rorty (1990). Para una visión diferente de la posición meta-filosófica del segundo Rawls, que, a diferencia tanto de Rosenkrantz como de Rorty –y a mi juicio incorrectamente–, no lo considera un contextualista que se limita a las convicciones normativas de una cultura política particular, ver Habermas (1998a: 49-74, esp. 60; 1998b: 56-66). Sobre las diferencias entre TJ y PL en relación con el pluralismo, ver Yumatle (2010: 96-101).

Como hemos visto, Rawls sostiene que el reconocimiento de las cargas del juicio es un elemento distintivo de las personas y las doctrinas comprensivas razonables. Sin embargo, Wenar argumenta que esto es excesivo: muchas doctrinas comprensivas enfáticamente rechazan las cargas del juicio y sin embargo respaldan la existencia de principios constitucionales de libertad política. Un ejemplo de esto es la posición de la doctrina católica moderna (posconciliar), que afirma la libertad de cultos y rechaza cualquier forma de coerción para forzar a un individuo a actuar de modo contrario a sus creencias, pero obviamente no suscribe las cargas del juicio, que pondrían en duda el carácter universal y revelado de sus verdades religiosas (Wenar, 1995: 42-45). El mismo argumento podría construirse, *mutatis mutandi*, para las demás “religiones históricas” no fundamentalistas, de las que Rawls afirma que, en efecto, podrían admitir su teoría de la justicia como equidad (Rawls, 2005: 170), puesto que todas ellas parecen rechazar las cargas del juicio⁶¹. En pocas palabras, entonces, el rechazo de las cargas del juicio no es necesariamente incompatible con el apoyo de la tolerancia liberal, por lo cual su inclusión como requisito de razonabilidad por parte de Rawls es ella misma irrazonable y sectaria.

En otras partes del PL, Rawls también sostiene que es una característica de las personas razonables poseer una “psicología moral razonable” (Rawls, 2005: 81-82), crucial a la hora de dar cuenta de la posibilidad del consenso superpuesto. De acuerdo con el filósofo, ella puede obtenerse a partir de una concepción política de la persona propia de una cultura política democrática y no presupone una teoría metafísica sobre la persona ni una teoría social o científica sobre la psicología humana: si lo hiciera, entonces dependería de asuntos profundos e irresueltos y sería inútil para el empleo en una concepción pública de la justicia (Rawls, 1985: 230-231)⁶². No obstante, según se advierte muy rápidamente y Rawls mismo

⁶¹ “This is because (...) the burdens of judgment explain religious diversity by stressing the difficulty of finding the truth even under the best conditions, while universalistic religions present themselves as accessible to all clear minds and open hearts” (Wenar, 1995: 46).

⁶² Precisamente porque Rawls deriva la psicología moral de la concepción política de la persona, no empleé esta dimensión en la caracterización más general de lo razonable hecha más arriba, como

reconoce, los rasgos generales de esta psicología moral son de inspiración kantiana. Particularmente importantes en este sentido son los “deseos basados en concepciones” [*conception-based desires*]: deseos de actuar de acuerdo con un ideal formado por referencia a principios razonables o racionales (por ejemplo, el deseo de ser reconocido como un miembro normal y plenamente cooperativo de la sociedad). Si este tipo de deseos tienen o no un lugar central en la psicología humana es algo sumamente disputado. Como indica Wenar, la aceptación de esta descripción supondría el rechazo de los seguidores de Bentham, quienes conciben a las personas como meramente motivadas por el placer, o a los seguidores de Hume, puesto que ellos creen que son las pasiones como el anhelo del bien, y no los principios racionales o razonables, las fuentes de la autoridad práctica. Otro tanto vale para Hobbes y sus seguidores como David Gauthier –explícitamente reprobado por Rawls– en tanto que sólo admiten motivaciones racionales (no razonables) en el sentido rawlsiano⁶³. Como quiera que sean los detalles concernientes a todas estas posiciones teóricas, lo cierto es que una concepción política de la justicia, con las condiciones autoimpuestas por Rawls, no parece estar en posición de hacer tantas exclusiones (Wenar, 1995: 50-51).

Por otro lado, a pesar de considerar necesario evitar los asuntos controversiales de la discusión filosófica, Rawls considera pertinente ofrecer una explicación de la objetividad de los juicios políticos a partir de su postulación del “constructivismo político” (Rawls, 2005: 90ss). Nuevamente, no es necesario entrar en los detalles del argumento para advertir que la aceptación de una posición metaética es un asunto demasiado contencioso como para erigirse como requisito de razonabilidad. De hecho, como muestra Wenar, la aceptación de la preeminencia normativa del constructivismo político, necesaria para que éste tenga sentido y

tampoco hace Rawls cuando introduce el concepto de persona razonable como tal (Rawls, 2005: 48-54).

⁶³ Según la distinción de Rawls, la racionalidad se vincula con la capacidad de plantearse fines y planes de vida y articular medios para llevarlos a cabo, mientras que la razonabilidad se conecta con la disposición a cooperar en términos equitativos con otros. Contra Gauthier, él argumenta que la segunda no puede ser derivada de la primera. (Rawls, 2005: 43-54)

eficacia pública, es incompatible con las doctrinas comprensivas con las que Rawls cree que podría armonizarse: “the fact that political constructivism avoids controversy about the truth of moral judgments is not sufficient for it to avoid controversy about the sources of normativity” (Wenar, 1995: 55). El problema de las fuentes de la normatividad es un campo minado de controversias filosóficas, morales y religiosas, cuya resolución no puede dictaminarse para tratar abordar los desafíos que acarrea el *factum* del pluralismo.

Como se puede apreciar ya desde el título del trabajo de Wenar, esta es una crítica interna a la posición de Rawls y su propósito es sugerir una concepción más acotada y, por lo mismo, más inclusiva de lo razonable. El sentido de incluir la posición de Wenar en mi argumento no es suscribir su propia propuesta, sino mostrar cuán difíciles de satisfacer son las restricciones que Rawls impone a la teoría política, al punto que su propia posición termina por violarlas. Este argumento puede llevarse aún más lejos. En efecto, Wenar propone reducir el concepto de lo razonable a su expresión más mínima, incluyendo únicamente los siguiente atributos de las personas razonables: (1) [a] poseen los dos poderes morales –la capacidad de formar un sentido de justicia y una concepción de lo bueno–; [b] poseen los poderes intelectuales de juicio; [c] tienen determinadas concepciones de lo bueno interpretadas a la luz de sus doctrinas comprensivas; [d] son capaces de cooperar como miembros normales de la sociedad durante toda su vida; y (2) están dispuestos a proponer y obedecer términos justos de cooperación, en la medida en que otros también lo hagan. ¿Es exitosa esta reformulación?

A la hora de evaluar esta versión restringida del concepto de persona razonable, lo primero que salta a la vista es que la concepción de la persona definida por sus capacidades morales y su sentido de justicia que se encuentra en PL y Wenar pretende conservar es la misma que Rawls presentó en TJ. Como hace notar Carla Yumatle (2010: 9ss), resulta llamativo que la misma visión de la persona, con los mismos rasgos y capacidades relevantes,

se encuentre en el núcleo ambas formulaciones de la justicia como equidad. ¿Es posible que el cambio en la base de justificación no tenga ningún impacto en la descripción de la persona que es la fuente de los principios de justicia? Después de todo, Rawls había sostenido, en "Kantian Constructivism in Moral Theory", que es precisamente una característica distintiva de la perspectiva kantiana "su concepción de la persona como razonable y racional, y completamente autónoma" (1999: 323), e insiste en que la concepción de la persona es el punto a partir del cual las teorías morales divergen entre sí (por ejemplo, en su discusión contra el utilitarismo).

Efectivamente, el ideal rawlsiano de la persona moral no es incontrovertido desde un punto de vista político: "that persons are endowed with two moral capacities is basically a Kantian understanding of the moral agent, not a political view of a democratic citizen" (Yumatle, 2010: 10). La prominencia filosófica y la centralidad política de la capacidad y disposición para formar y actuar de acuerdo con un sentido de justicia, por ejemplo, no tienen una justificación neutral. En la historia del pensamiento político pueden encontrarse numerosas alternativas a esta forma de motivación política, como el auto-interés, el altruismo, la simpatía, la voluntad de poder, la vanidad, el pecado, las tendencias comunitarias o la sociabilidad política, entre muchas otras (Yumatle, 2010: ídem). Muchas de estas opciones son, en principio, compatibles con las instituciones e intuiciones políticas propias de una democracia liberal y no hay razones para adoptar exclusivamente la posición kantiana sobre todas las demás, al menos sin realizar exclusiones injustificadas o sin apelar a argumentos filosóficos densos que la propia teoría compromete a no realizar.

Del mismo modo, la centralidad de la idea de autonomía y la manera de vincular el razonamiento moral y político con la racionalidad están estrechamente vinculados con la

tradición kantiana y se encuentran en pésimas condiciones para satisfacer los requisitos que Rawls impone a la teoría política, aunque se emplazan en el centro mismo de su argumento⁶⁴.

Algo similar ocurre con la idea de la sociedad como un esquema justo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente. De acuerdo con Rawls, esta concepción de la sociedad –que va más allá de la acción social coordinada eficientemente y presupone una noción de términos justos de cooperación que todos los participantes pueden razonablemente aceptar– se encuentra difundida en la cultura política de las democracias liberales. Puede ser. Pero ella es solo una entre varias. Existen interpretaciones de la sociedad centradas en principios de justicia procedimental, la eficiencia, la utilidad, el mérito, la participación, la solidaridad, la tradición, la virtud, el poder, la identidad nacional, entre otras, que también son moneda corriente en las democracias contemporáneas (Yumatle, 2010: 15-17). La opción adoptada por Rawls se explica, una vez más, por sus afinidades kantianas y está, por lo tanto, comprensivamente comprometida.

Por supuesto, la mera existencia de definiciones alternativas de sociedad no impugna por sí misma la opción de Rawls. Podría darse el caso de que otras concepciones empíricamente difundidas sean inaceptables para individuos razonables. Pero, en ese caso, Rawls estaría afirmando demasiado, pues debería comprometerse con la idea de que la única concepción razonable de lo social alojada en la cultura política de las democracias liberales es la visión kantiana que él suscribe. En efecto, Rawls no propone ningún elemento de justificación para dicha elección más que su vaporosa difusión social. Pero el hecho es que “se puede construir una interpretación muy diferente de la sociedad y la persona basada en los valores ampliamente aceptados de las democracias constitucionales” (Yumatle, 2010: 16). Rawls no tiene un argumento decisivo a favor de su propia elección ni argumentos en contra de sus alternativas, pero los necesita. Sólo por poner un ejemplo: el utilitarismo, al que Rawls

⁶⁴ Sobre los problemas acarreados por el concepto de autonomía, (Yumatle, 2010: 12-13); sobre los problemas asociados al concepto de racionalidad y su papel en la teoría política, (Yumatle, 2010, 13-14).

correctamente reconoce un papel prominente en la historia del pensamiento democrático y sobre el cual afirma que podría formar parte de un consenso superpuesto en una concepción política de la justicia, tiene una concepción muy diferente de la sociedad, también elaborada a partir de principios de la tradición y la cultura del liberalismo democrático: ¿por qué no emplear la suya? De nuevo, con los recursos alojados en PL, la respuesta de Rawls sólo puede ser una petición de principio.

Por otro lado, la división rawlsiana entre lo público y lo privado, que escinde al sujeto en una dimensión individual (parcial, pasional, sentimental, orientada por una particular concepción del bien) y una dimensión pública (imparcial, razonable, orientada por el sentido de justicia), en conjunción con la exclusión de los aspectos concernientes a la primera dimensión de la arena pública, implica una visión particular y controversial de la subjetividad política, que difícilmente reuniría el consenso de otras doctrinas comprensivas: “the political version of justice as fairness involves a wholesale arrangement of the public personality and its relations to private values that amounts to a comprehensive moral outlook, a liberal one” (Yumatle, 2010: 20).

El corolario de todos estos argumentos –sobre el carácter contencioso del concepto de “persona razonable” y la concepción de la sociedad empleados por Rawls y su problemática división del trabajo entre la esfera privada y la arena pública– es que la teoría política presentada en PL es demasiado kantiana como para ajustarse a las limitaciones impuestas por la propia descripción rawlsiana del hecho del pluralismo. Dada esta conclusión, se abren dos alternativas: la conservación del pluralismo en su concepción rawlsiana, para lo cual es necesario acrecentar los despojos cosmovisivos de su concepción de la justicia; o bien el descrédito de su definición de pluralismo⁶⁵. ¿Cuánto pueden retraerse los compromisos

⁶⁵ Aquí me aparto del razonamiento de Yumatle, puesto que sus argumentos contra Rawls persiguen un objetivo distinto al mío: la reformulación de la relación entre teoría política y filosofía moral a la luz del pluralismo. Como consecuencia de esto, su estrategia argumentativa adopta una forma distinta a la que presento en este capítulo. Creo, sin embargo, que sus argumentos sobre el carácter sustantivo (liberal-kantiano) de la posición de Rawls en PL se ajustan bien a mis propósitos.

sustantivos de una teoría política conservando algún sentido crítico y propositivo? Como se puede apreciar a partir de los razonamientos precedentes, la alternativa de Wenar es insuficiente y defectuosa: aun su versión disminuida del concepto de persona razonable, alrededor del cual gravita toda la teoría rawlsiana, cae bajo los argumentos de Yumatle.

Mariano Garreta Leclercq ha ofrecido un argumento distinto para mostrar el fracaso de Rawls en acogerse a las restricciones que él mismo impone a la teoría política, a partir del análisis de su propuesta de sustitución de la verdad por el de lo razonable como criterio de corrección normativa. Como hemos visto, lo razonable es, para Rawls, el criterio adecuado de justificación de las políticas estatales fundamentales y el parámetro para dirimir la legitimidad de una doctrina comprensiva (esto es, su admisión como participante legítimo en la esfera pública). Es, por tanto, adecuado preguntarse por la fundamentación y la autoridad de dicho criterio.

Según la caracterización de Rawls, la razonabilidad se define por una disposición a proponer y respetar términos justos de cooperación. De acuerdo con lo que él mismo declara, este deseo de ingresar en territorio neutral se encuentra estrechamente vinculado con el principio de motivación moral presentado en la teoría contractualista de T. M. Scanlon (Rawls, 2005: 49n). Para Scanlon, el sentido más básico de la incorrección moral de las acciones consiste en la imposibilidad de presentar su realización como un caso de una regla general que nadie podría razonablemente rechazar sobre la base de un acuerdo libre e informado. Rawls acepta esta concepción de la naturaleza de la incorrección moral como básicamente correcta y la adopta como punto de partida de la justicia como equidad: “in setting justices as fairness we rely on the kind of motivation that Scanlon takes as basic” (Rawls, 2005: ídem).

Ahora bien, ¿está Rawls autorizado, dados los límites impuestos por él mismo a una concepción política de la justicia, a suscribir como correcta una teoría moral y asumirla como

punto de partida de su teoría política? El criterio que preside los límites impuestos a las concepciones políticas de la justicia y regula qué razones pueden ser consideradas “públicas” se revela ahora como sustantivamente vinculado a una teoría moral. Desde el punto de vista de Scanlon, nuestras razones son correctas porque son justificables, y no al revés. Pero la posición contraria se encuentra muy difundida tanto en teoría moral como en las nociones éticas mundanas de los ciudadanos: esto es, muchos creen que las acciones son justificables debido a su adecuación con estándares de corrección independientes al proceso de justificación mismo. Asignar primacía al procedimiento de justificación, como hacen los contractualistas, es una posición ética robusta y controvertida. Este movimiento, necesario para Rawls a la hora de impedir la apelación a doctrinas comprensivas en la justificación pública, es sin embargo auto-frustrante. En palabras de Garreta Leclercq:

“Si la concepción de «personas razonables de la que parte la justicia como equidad» incluye desde el principio la concepción contractualista de Scanlon sobre la corrección e incorrección moral, Rawls posee un argumento decisivo para neutralizar las objeciones de quienes pretenden recurrir a sus doctrinas comprensivas como bases de justificación de las políticas del Estado. La dificultad consiste en que dicho argumento acarrea la violación de la perspectiva política (...), dado que (...) supone que muchas personas realicen –en aras de aceptar la perspectiva liberal– cambios radicales en sus creencias, básicamente, renunciando a la pretensión de que hay hechos acerca de lo correcto independientes de cualquier idea de rechazo razonable, hechos que explican y determinan esta noción” (Garreta Leclercq, 2006: 83).

Rawls, entonces, no logra satisfacer su propósito de justificar sus ideas liberales sin cuestionar las doctrinas comprensivas razonables de los ciudadanos, puesto que las tesis en las que se basa su argumento, extraídas de la teoría contractualista de Scanlon, resultarían inaceptables para doctrinas comprensivas que él mismo califica como razonables (por

ejemplo, las corrientes religiosas más difundidas o el intuicionismo racional, que adoptan una explicación diferente del origen y la naturaleza de la incorrección moral y su relación con la justificación, además de tener una visión alternativa de la motivación moral). En definitiva, “el problema es que la concepción de persona razonable que ofrece [el] punto de vista normativo supuestamente independiente no es ni pública ni política en un sentido rawlsiano” (Garreta Leclercq, 2006: 103).

Por último, señalaré otro modo de ver a la teoría de Rawls como incurriendo en compromisos más sustantivos de los que su autocomprensión permite. De acuerdo con la interpretación más habitual de las restricciones impuestas por el pluralismo razonable, el poder público debe ser neutral con respecto a los ideales de perfección individual y florecimiento humano de los ciudadanos, por lo que debe evitar cualquier tipo de perfeccionismo. De hecho, uno de los argumentos centrales de Talisse contra Dewey, como veremos, consiste en señalar que su pretensión de favorecer la emergencia de cierto tipo de subjetividad inclinada hacia la participación democrática y la investigación cooperativa, un “sujeto democrático”.

Sin embargo, Graciela Vidiella ha mostrado persuasivamente que en la obra tardía de Rawls puede encontrarse una forma de “perfeccionismo débil” (Vidiella, 2020: 11-12). Si bien Vidiella no está interesada en la discusión sobre la neutralidad de la posición de Rawls con respecto a las doctrinas comprensivas y considera que esta forma modesta de perfeccionismo es compatible con el *factum* del pluralismo, llama la atención sobre la importancia fundamental que tienen las virtudes políticas en PL. Ellas son necesarias para que los ciudadanos acepten las restricciones impuestas por la justificación pública y cumplen un papel central en el mantenimiento de la estabilidad política (problema que, como se ha visto, conduce a la redacción de PL). Según el propio Rawls sostiene, en una oración que probablemente despertaría las alarmas de Talisse, una democracia justa no está en

condiciones de prosperar y perdurar “sin una amplia participación en la política, mediante un vigoroso e informado cuerpo de ciudadanos”. De hecho, considera también que “cuando hay una generalizada reclusión en la vida privada, aun las mejor diseñadas instituciones políticas caerán en manos de quienes intentan dominar e imponer su voluntad en todo el aparato del Estado”.

De acuerdo con Vidiella, el perfeccionismo débil, compatible con una sociedad pluralista y democrática, no presupone la existencia de una forma suprema de vida buena (como el perfeccionismo fuerte), pero sí acepta la existencia de formas de vida superiores a otras y se orienta, de modo no neutral, en sus instituciones y en la cultura pública, hacia la “perfección democrática” (Vidiella, 2020: 15). La estabilidad de las sociedades democráticas requiere y presupone un ethos democrático, que debe ser cultivado. Este tipo de perfeccionismo, “no reconoce como valioso un único fin, de manera que, aplicado a la esfera política, es compatible, como quiere Rawls, con distintas doctrinas comprensivas o parcialmente comprensivas metafísicas y éticas, y también, como quiere Rawls, deberá estimular la práctica de las virtudes cooperativas tales como la razonabilidad, el sentido de la justicia, el espíritu de compromiso, a las que podemos agregar algunas de las mencionadas anteriormente, como la tolerancia y la solidaridad, pero no sólo éstas” (Vidiella, 2020: 17).

En efecto, de acuerdo con Rawls, el funcionamiento mismo de las instituciones diseñadas a partir de los principios de justicia favorece la estabilidad del consenso constitucional, a partir de un cierto carácter pedagógico, puesto que la sociabilidad en ellas “tiende a impulsar las virtudes cooperativas de la vida política” (Rawls, 2005: 163). Según dice en otra sección de PL, pues, las instituciones y sus tradiciones de interpretación “educan” a los ciudadanos en la concepción política de la justicia, al ser expuestos a “una manera de considerarse a sí mismos que de otro modo muy probablemente jamás podrían haber imaginado” (Rawls, 2005: 71).

Para una interpretación estricta y rigurosa de las limitaciones impuestas a la justificación de las acciones públicas defendidas en PL, contrariamente a lo que Rawls mismo cree (Rawls, 2005: 194), la postulación de virtudes cívicas y la educación ciudadana en un ethos democrático puede lucir demasiado sustantiva: extremando penas un poco las cosas, la esfera privada de los individuos es, por así decirlo, “invadida” para la preservación de la formación social. Carla Yumatle, una vez más, es muy clara al respecto: el liberalismo político de Rawls “eleva ideales de ciudadanía, ofrece un camino correcto para el desarrollo de la psicología social de los individuos que incluye el papel apropiado de las asociaciones –familiares y sociales–, proporciona un modelo de juicio político correcto y, de hecho, alcanza la organización de la estructura cognitiva y moral de los individuos al dictar una forma distintiva en la que podemos comprometernos con el debate político” (Yumatle, 2010:100). Como es obvio, por tanto, la posición de Rawls se expande mucho más allá de la estructura política básica de la sociedad y se inmiscuye en áreas tradicionalmente asociadas a la esfera privada. Pero sin esos elementos la estabilidad política, tal como la entiende Rawls, es imposible. El liberalismo político requiere, para su propia subsistencia, aquello cuya legitimidad rechaza.

IV. Conclusión

El propósito de este capítulo ha sido despertar ciertas dudas sobre la pertinencia de emplear el pluralismo razonable rawlsiano como criterio rígido para evaluar y eventualmente desechar una teoría política. La estrategia empleada ha sido mostrar que las pretensiones ascéticas de Rawls son defraudadas por sus propias posiciones. Esto se ha mostrado desde diferentes puntos de vista. En primer lugar, fueron presentadas las objeciones de Leif Wenar al sobrecargado concepto de lo razonable, que sugieren el carácter sectario (en los términos de Rawls) de nociones tales como las cargas del juicio, la “psicología moral razonable” y el constructivismo político. Luego, a partir de las observaciones de Carla Yumatle, se ha

mostrado que las concepciones de la persona (dotada de las dos facultades morales) y la sociedad (como esquema justo de cooperación), sobre las que se construye todo el edificio teórico de Rawls, se encuentran estrechamente vinculadas con el liberalismo kantiano, por lo cual, en lugar de ser el foco posible de un consenso entre doctrinas comprensivas razonables, están ellas mismas asociadas a un sistema global y sustantivo de creencias. Por otro lado, los argumentos de Mariano Garreta Leclercq nos han ayudado a poner de manifiesto el carácter controversial de la teoría moral sobre la cual se monta el “sentido de justicia” que Rawls atribuye a los ciudadanos razonables. Finalmente, la formulación que Graciela Vidiella hace, sobre la base de la obra de Rawls, de un “perfeccionismo débil” ha permitido evidenciar la importancia que la conformación de cierto tipo de subjetividad política o ethos ciudadano, de naturaleza no-neutral, tiene en el proyecto del liberalismo político.

El objetivo general de todas estas indicaciones no es simplemente señalar las inconsistencias de Rawls, sino tomarlas como sintomáticas de un problema más grande, alojado en el diseño mismo de su concepción del pluralismo razonable y en sus pretensiones legislativas sobre la discusión pública. En este sentido, es efectivamente revelador que la alternativa rawlsiana más modesta presentada por Wenar también fracase. El tipo de continencia doctrinaria que el enfoque rawlsiano del pluralismo sugiere es inalcanzable y, por lo demás, indeseable, si se busca desarrollar o siquiera conservar una cultura política democrática⁶⁶. Este diagnóstico será profundizado en el próximo capítulo, donde intentaré precisar las modulaciones específicas de la aproximación de Dewey al pluralismo y mostrar que, desde su punto de vista, la posición de Rawls puede interpretarse como el resultado desafortunado de una forma inconveniente de acercarse al problema.

⁶⁶ De nuevo, son los rawlsianos quienes tienen la carga de la prueba en el momento de mostrar que presentar una alternativa adecuada a sus restricciones es posible y, como vimos, hay muchas dificultades para eso.

CAPÍTULO 5: La filosofía política de Dewey frente al hecho del pluralismo

I. Introducción

El presente capítulo aborda frontalmente la así llamada “objeción pluralista” a la teoría democrática de John Dewey, desarrollada especialmente por Robert Talisse. El capítulo precedente preparó el terreno para dicha tarea, a partir de la presentación crítica de los recursos teóricos empleados en los argumentos dirigidos contra Dewey. Ahora es el momento de abordar la cuestión de modo directamente conectado con las posiciones del filósofo pragmatista.

En primer lugar, haré una breve reconstrucción del modo en que Talisse entiende la teoría democrática de Dewey. Luego, mostraré cómo, de acuerdo con él, los desarrollos teóricos del filósofo pragmatista son incapaces de ajustarse a las exigencias impuestas a la filosofía política por la interpretación rawlsiana del pluralismo razonable. A continuación, mi argumento toma distintas formas. Primero, continuando con el modo de aproximarme al problema iniciado en el capítulo anterior, mostraré que, en realidad, contra lo que él mismo cree, la posición de Talisse tampoco está en condiciones de resistir una evaluación sujeta a dichas estipulaciones, del mismo modo en que no lo están las posiciones del propio Rawls o Leif Wenar, según se sostuvo en secciones anteriores. Como ya se ha señalado, la sugerencia que está en el trasfondo de estos razonamientos es que los fracasos a la hora de cumplir con las limitaciones del “pluralismo razonable” en su versión rawlsiana no son únicamente reveladores de inconsistencias en las posiciones de los autores, sino que se toman aquí como indicadores sintomáticos de ciertos defectos en la estructura misma de tales limitaciones. En segundo lugar, recorreré brevemente algunos modos en los cuales se ha intentado defender la posición de Dewey a la objeción en cuestión. Por último, argumentaré que la posición auténticamente deweyana no consiste en defender, como otros lo han intentado, que Dewey sí puede satisfacer, al menos hasta cierto grado, las exigencias rawlsianas, sino en señalar que

tanto la posición de Rawls como la de sus adversarios comunitaristas reposan sobre la base de una falsa dicotomía (entre individualidad y comunidad) que su filosofía, insistentemente antidualista, pretende, en verdad, superar.

La democracia de Dewey, una vez más

Talisse caracteriza esquemáticamente la teoría democrática de Dewey de acuerdo con cuatro tesis. En primer lugar se encuentra la tesis de la continuidad [*continuity thesis*], según la cual el orden político democrático es un orden moral caracterizado por cierta concepción del desarrollo o florecimiento humano. El sentido de la noción de “continuidad” aquí radica en la ausencia de separación entre la filosofía moral y la filosofía política. En segundo lugar, se encuentra la tesis de la transformación [*the transformative thesis*], de acuerdo con la cual el proceso democrático no solamente tiene la función de agregar preferencias u opiniones, sino que produce un impacto sobre ellas. En tercer lugar, se halla la tesis de la forma de vida [*way of life thesis*], que sostiene que la democracia no es meramente una forma de gobierno sino propiamente una forma de vida conjunta. Por último, se encuentra la “tesis perfeccionista” [*perfectionist thesis*], según la cual los estados democráticos pueden impulsar legislación o diseñar instituciones con el explícito propósito de fomentar ciertos valores y actitudes necesarias para el florecimiento humano [*human flourishing*]. (Talisse, 2011: 510; Talisse & Aikin, 2018: 97).

Esta caracterización, aunque adolece de cierto formalismo, es generalmente acertada, en el sentido de que todas esas tesis pueden de alguna manera rastrearse en la obra de Dewey; pero tiene dos problemas bastante llamativos. El primero es de carácter filológico. Resulta sorprendente el escaso grado de sofisticación historiográfica que se puede apreciar en esta presentación. Para ilustrar y fundamentar las tesis antes presentadas, Talisse lista y agrupa sin distinción citas de textos de Dewey provenientes de las épocas más diversas de su producción, desde sus primeras insinuaciones teóricas en los años 80 del siglo XIX hasta los

últimos textos publicados antes de su muerte a mediados del siglo XX⁶⁷. Cualquier persona mínimamente entrenada en la historia de las ideas debe encontrar esta actitud tan escandalosa como el tratamiento conjunto de los textos de filosofía teórica kantiana del período precrítico y el período crítico⁶⁸. Por lo demás, este procedimiento arroja un blanco de crítica más sencillo que una construcción más cuidadosa, temporal y textualmente más circunscripta (como la que se ha intentado en los capítulos anteriores de este trabajo). Fuera de ello, el segundo defecto de caracterización es la ausencia de un lugar aunque sea ligeramente protagónico de la noción de “indagación cooperativa” o inteligencia social aplicada en la definición de la democracia, a pesar de su centralidad tanto en la obra de Dewey como en la literatura secundaria al respecto⁶⁹.

III. La filosofía política de Dewey frente al pluralismo y el problema de la autoridad

Según se ha visto en el capítulo anterior, en *Political Liberalism*, John Rawls ofrece una teoría de la legitimidad liberal. Su pretensión es, en gran medida, ofrecer un fundamento satisfactorio para el ejercicio de la autoridad en una democracia constitucional (Rossi, 2019:

⁶⁷ Como se ha sugerido ya en un capítulo precedente, para el momento de sus primeras cavilaciones sobre el problema de la democracia, Dewey se encontraba todavía afincado en una visión idealista de inspiración hegeliana que otorgaba a sus razonamientos un vocabulario y un estilo organicista, que perderá con su decisivo giro pragmatista. Así, por ejemplo, en “The ethics of democracy”, artículo de 1888 en el que Dewey reacciona a la concepción individualista de la democracia presentada por Henry Maine en *Popular Government* (1885), contra la opinión de que la democracia se aproxima asintóticamente a la anarquía, Dewey sostiene que ella es la más estable entre las formas de gobierno, en la medida en que “el individuo encarna y realiza en sí mismo el espíritu y la voluntad de todo el organismo” (p. 13). En todo el artículo, la clave para su defensa de la democracia se encuentra en el viraje de una concepción individualista a una concepción organicista de lo social. Este conjunto de ideas y hasta el lenguaje con el que las expresa dejan de ser empleados por Dewey como plataforma de justificación de la democracia a principios del siglo XX. Como se sabe, el filósofo pragmatista no cambia su valoración de la democracia, pero sí el modo de articularla teóricamente. Un tratamiento cuidadoso de su obra debe prestar atención a estos cambios, que, vistos de cerca, son mucho más que matices. En relación con los argumentos de Talisse, debe notarse que no son los mismos recursos los necesarios para objetar una concepción densamente organicista de la democracia que otros modos de comprensión del gobierno conjunto de los asuntos comunes.

⁶⁸ Para una formulación más sistemática y de más amplio alcance de este tipo de objeciones metodológicas, ver “Meaning and understanding in the history of ideas” de Quentin Skinner (1969).

⁶⁹ Este segundo defecto, todo hay que decirlo, no se encuentra presente en otros trabajos de Talisse sobre el mismo problema: ver, por ejemplo, Talisse (2003), donde se considera la relevancia de la “investigación colectiva en problemas sociales compartidos” en la concepción deweyana de la democracia.

297). Rawls argumenta que el ejercicio del poder público sólo es legítimo en la medida en que pueda justificarse con razones que todos los ciudadanos puedan aceptar. Aquellas razones restrictivamente vinculadas a visiones particulares del mundo fracasan en satisfacer el principio liberal de legitimidad. Todo esto es relevante para los fines de este trabajo, puesto que, *si* las restricciones que Rawls impone a la justificación pública de los principios políticos son acertadas y la teoría política de Dewey viola tales restricciones, *entonces* el filósofo pragmatista es incapaz de ofrecer una justificación razonable de la autoridad política en todos sus niveles de aplicación y el resultado de adoptar su posición sería incurrir en modos de dominación u opresión, pero no propiamente de autoridad⁷⁰. Esto es lo que argumenta Robert Talisse.

El argumento de Talisse despega con la constatación de que la democracia deweyana es una comunidad en el sentido rawlsiano del término: “Dewey sostuvo que el modo de vida democrático requería la transformación de la sociedad en una Gran Comunidad (LW2: 350) enraizada en «relaciones vitales, estables y profundas» (LW2: 330) y [una] «experiencia conjunta» (LW2: 325)” (Talisse, 2010: 513). En este sentido, para Dewey, como hemos visto, la democracia no está definida como un sistema de reglas que permite la decisión colectiva, sino que concierne al contenido de las decisiones mismas, en la medida en que las políticas comunitarias moldean los hábitos de los ciudadanos y la democracia es –al menos en parte– el proyecto de crear cierto tipo de individuo. “La toma de decisiones colectivas debe reflejar cada vez más el objetivo de fomentar el crecimiento [*growth*]; consecuentemente, una sociedad que no está dirigida hacia el crecimiento es una sociedad que fracasa en ser una democracia” (Talisse, 2010: 513-514).

⁷⁰ La estructura lógica de esta oración, un condicional material, es importante para la ejecución de mi argumento. Como se ve, el antecedente es una estructura molecular compuesta de dos proposiciones. El capítulo anterior se ocupó en parte de la primera (sobre si las restricciones de Rawls son apropiadas); el presente capítulo se ocupa en parte de la segunda (sobre si Dewey efectivamente las viola).

En definitiva, el argumento de Talisse es que la visión de Dewey del crecimiento [*growth*] o florecimiento [*flourishing*] humano como ideal moral puede ser razonablemente rechazada, por lo que no puede ser un fundamento legítimo de las decisiones colectivas ni justificar las instituciones de una democracia constitucional. Es decir, la concepción deweyana del “bien” (que se orienta precisamente hacia el “crecimiento”) es el tipo de tesis ética sustantiva que pertenece al ámbito de las doctrinas comprensivas. Como se ha visto en el capítulo anterior, se trata justamente de la clase de cosas sobre las cuales, dadas las cargas del juicio, no es razonable esperar un acuerdo generalizado. Por lo tanto, justificar decisiones colectivas sobre la base de esta concepción particular del bien implicaría un tipo de perfeccionismo incompatible con principios políticos liberales.

En realidad, Talisse va aún más lejos y afirma que cualquier concepción sustantiva de la democracia es incompatible con el pluralismo: “Lo importante a señalar es que el liberal político debe renunciar a la afirmación de que la democracia liberal es normativamente superior” (2003: 6). Según Talisse, la aceptación del pluralismo conlleva el rechazo de cualquier concepción sustantiva de la democracia, y viceversa. Solo una visión estrictamente procedimental de la democracia, de acuerdo con él, es compatible con el hecho del pluralismo. Es decir, la afirmación de que la democracia es valiosa en sus propios términos, y no de modo meramente instrumental por permitir el despliegue o la protección de otros requisitos normativos (como la libertad o la igualdad), es el tipo de posición que no puede asumirse, de acuerdo con Talisse, respetando los límites impuestos por el pluralismo⁷¹.

⁷¹ A esta altura, la posición de Rawls luce algo hipertrofiada en manos de Talisse. Para empezar, la convalidación normativa de la democracia es un *factum* de la cultura política que Rawls toma como punto de partida de sus propios desarrollos teóricos en PL. Luego, el nivel de exigencia de Talisse con respecto a las afirmaciones de los demócratas lo pone en riesgo de contradicciones muy evidentes: toda concepción procedimental de la democracia, aun la más delgada, necesita postular algo que debe ser protegido o impulsado por el mecanismo democrático (algún conjunto de derechos básicos, la rotación pacífica de administraciones en el gobierno, la igualdad política de los ciudadanos, etc); sin embargo, la propia ponderación normativa de aquello con respecto a lo cual la democracia se encuentra en una posición ancilar queda desahuciada si se le aplican los mismos criterios que hacen caer a las defensas sustantivas de la democracia en la visión de Talisse. El pluralismo no puede, en definitiva, ser una excusa para vaciar por completo el discurso político ni forzar una apenas tácita aceptación general del nihilismo.

Dewey ofrecería una visión de la democracia como un ideal moral sustantivo, por lo que constituye una doctrina moral comprensiva, no una concepción política de la justicia. Al final de cuentas, para Dewey, la participación de los ciudadanos en una comunidad democrática es una condición necesaria de la vida buena. Es precisamente esta visión de la democracia como forma de vida -*Sittlichkeit* more americano- lo que, siempre según Talisse, incapacita a Dewey para hacer lugar al pluralismo en su teoría. El propio propósito de una “indagación cooperativa en problemas comunes” se encuentra demasiado cargado, en la medida en que una democracia liberal debería estar en condiciones de acoger ciudadanos con compromisos mucho más delgados que los que trae consigo la noción pragmatista de “indagación”, no sólo desde un punto de vista político, sino también en términos epistémicos: la apertura a la experimentación, la flexibilidad adaptativa y el falibilismo (o cualesquiera que sean las virtudes epistémicas reconocidas por una epistemología pragmatista de orientación deweyana) no pueden ser, por así decirlo, requisitos de ciudadanía democrática. Para Talisse, siguiendo los lineamientos de Rawls, una participación plenamente democrática y razonable es posible para ciudadanos con temperamentos epistémicos mucho más rígidos, y el pluralismo demanda no elevar demasiado las exigencias para la participación política de aquellos dispuestos a proponer y aceptar esquemas justos de cooperación.

IV. Talisse contra sí mismo: ¿puede la democracia peirceana resistir la objeción pluralista?

Ahora bien, como se echa de ver muy fácilmente, el razonamiento de Talisse depende íntegramente de la aceptación de la concepción rawlsiana del pluralismo razonable. En efecto, como sostiene Shane Ralson, "el argumento de Talisse se sostiene o cae según si la definición rawlsiana de pluralismo razonable es adecuada para evaluar la democracia deweyana" (Ralson, 2008: 634). Un modo de desactivarlo, entonces, es el que se ha iniciado en el capítulo anterior, mostrando los defectos de articulación interna de la posición de

Rawls. Esto pretende impugnar su empleo como criterio de evaluación de otras posiciones, como la de Dewey. La idea que fue sugerida en el capítulo anterior y este capítulo busca reforzar es que toda teoría política, y en especial toda teoría democrática, está destinada a infringir las restricciones rawlsianas, pues son ellas las inadecuadas. Por tanto, antes de proceder a una respuesta a los argumentos de Talisse basada en elementos internos de la filosofía de Dewey, corresponde relevar si esta tesis se sostiene en relación con la propia propuesta teórica de Talisse.

Las objeciones de Talisse a la teoría democrática de Dewey y sus seguidores estuvieron desde el comienzo acompañadas por la sugerencia de un camino alternativo: la elaboración de una teoría democrática, también con talante epistémico y de raigambre pragmatista, pero inspirada esta vez en la obra de Charles Sanders Peirce. Si bien Rawls, como hemos visto, está en aprietos a la hora de enfrentar las restricciones que su concepción del pluralismo razonable impone a la teoría política, es posible (aunque sería ciertamente extraño) que Talisse esté mejor equipado para confrontar este desafío. Este apartado está dedicado a dilucidar si ese es, en efecto, el caso.

De modo muy esquemático, Talisse sostiene que, de acuerdo con la epistemología social de Peirce, las normas apropiadas de la investigación implican procedimientos democráticos. Según Talisse, la epistemología de Peirce puede ser resumida en las siguientes tesis:

- 1) Creer que p es sostener que p es verdadera;
- 2) Sostener que p es verdadera es sostener que podría resistir el desafío de un examen continuo a medida que se aportan nuevas razones, argumentos y pruebas;

- 3) Sostener que una creencia resistiría tales desafíos es comprometerse con el proyecto de *justificar* esa creencia, a lo que Peirce llama “indagación” [inquiry];
- 4) El proyecto de ajustar las creencias con las razones y la evidencia es un proyecto social continuo que requiere la participación en una comunidad de investigadores. (Talisse, 2010: 519-520).

Tomados todos estos elementos en cuenta, “una concepción epistémica de la democracia se sigue intuitivamente de la epistemología de Peirce: uno debería apoyar un orden político democrático porque sólo en una democracia puede uno estar a la altura de sus compromisos epistémicos” (Talisse, 2010: 520).

Esta propuesta tiene una serie de dificultades internas. La más escandalosa, a mi modo de ver, es que resulta disparatada la interpretación de Peirce sobre la cual se monta. En efecto, de acuerdo con Talisse, “tener una creencia compromete a uno en el proyecto de su justificación, y el proyecto de justificación compromete a uno con la empresa social de examinación, intercambio, evaluación y desafío de razones” (Talisse, 2010: 520). Pero esto es exactamente *lo contrario* de lo que Peirce sostiene. De acuerdo con él, tener una creencia es contar con una disposición a la acción suficientemente asentada y sólo la irritación de la duda pone en marcha la investigación, cuyo único propósito es el establecimiento de la creencia⁷². En el mismo sentido, la idea de que la mera posesión de una creencia nos compromete con la democracia es un razonamiento de apariencias trascendental cuyas credenciales pragmatistas son, a fin de cuentas, dudosas (al menos para el ámbito nativo del pragmatismo, en el siglo XIX americano; otra es la historia para el pragmatismo alemán, de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas).

⁷² Una crítica similar se encuentra en MacGilvary (2013).

Sin embargo, no corresponde aquí hacer una evaluación exhaustiva de la teoría democrática de inspiración peirceana. Mi propósito es, en cambio, evaluar si la propuesta de Talisse está en condiciones de resistir sus propios estándares críticos en relación con el pluralismo. Creo que hay al menos tres razones para sospechar que la respuesta es negativa. La primera es una que Talisse anticipa pero resuelve de modo insatisfactorio. La objeción sostiene que la teoría política no puede depender de la aceptación de una epistemología particular, tanto como no puede fundarse en una doctrina moral comprensiva. Dado que la teoría del conocimiento es un terreno minado de controversias, una concepción política de la justicia no puede adherir a ninguna posición epistemológica particular sin excluir doctrinas comprensivas y ciudadanos razonables y, por lo tanto, negar el pluralismo razonable. Frente a esto, Talisse sostiene que, en realidad, los compromisos que se encuentran a la base de una teoría democrática inspirada en Peirce no son una epistemología comprensiva o desarrollada, sino presupuestos de toda epistemología en general:

“Internalistas, externalistas, fundacionalistas, coherentistas, etc., todos coinciden en que las creencias aspiran a la verdad y que, cuando creemos, consideramos que estamos respondiendo a razones, argumentos y pruebas. En consecuencia, los cuatro compromisos peirceanos representan un intento de explicitar la epistemología implícita en nuestra práctica actual” (Talisse, 2010: 522).

En este sentido, según Talisse, los compromisos asumidos por la epistemología de Peirce son suficientemente modestos como para no dar lugar a controversias profundas. Por lo tanto, para refutar este argumento, bastaría con encontrar una sola posición epistemológica que no suscriba los compromisos mencionados. Creo que es el caso de la epistemología de compromisos bisagra [*hinge commitments epistemology*] inspirada en las anotaciones de Ludwig Wittgenstein en el último período de su producción alojadas en *Über Gewissheit* y desarrolladas posteriormente por Duncan Pritchard. De acuerdo con esta posición, existe

cierto tipo de creencias o compromisos fundamentales que están a la base de cualquier investigación pero que están ellos mismos sustraídos del escrutinio crítico y son, por así decirlo, aracionales (que, como es obvio, no es lo mismo que “irracionales”)⁷³.

Por supuesto, no es pertinente analizar aquí los méritos de esta corriente filosófica en epistemología. Mi propósito al mencionarla es objetar la afirmación de Talisse de que los compromisos listados más arriba como constitutivos de una epistemología peirceana son suficientemente ecuménicos como para acoger a toda posición epistemológica y por tanto estar exentos de controversias filosóficas. La consecuencia de esto es, como se adelantó más arriba, que la respuesta de Talisse a la objeción pluralista a su propia posición es insatisfactoria: su propuesta de anclar la teoría política en una posición epistemológica particular puede ser razonablemente rechazada y, por tanto, está en malas condiciones de hacer justicia al pluralismo característico de las democracias constitucionales contemporáneas tal como lo entiende Rawls. En definitiva, como sostienen Annabelle Levera y Clayton Chib, no es evidente que nuestros intereses epistémicos sean menos diversos o estén menos sujetos al desacuerdo razonable que nuestras ideas morales, políticas o incluso estéticas, económicas y metafísicas (Levera & Chib, 2017: 13).

La segunda razón para sospechar sobre las capacidades de la posición de Talisse de ser apropiada para los estándares pluralistas que ella misma sostiene se relaciona con otra característica de la filosofía de Peirce: la vinculación de los conceptos de “verdad” y “realidad” con la idea de convergencia final de la investigación en una “opinión última”⁷⁴. De acuerdo con Peirce, una característica distintiva del método científico de fijación de creencias es que los investigadores presuponen que la solución al problema que motiva la

⁷³ Pritchard introduce una distinción técnica entre los compromisos bisagra y las creencias en el sentido clásico de la expresión “creencia” en epistemología: esto es, una actitud proposicional que forma parte del conocimiento racionalmente fundado. Sin embargo, Pritchard reconoce que los *hinge commitments* son “beliefs in a loose everyday sense of that term” (Pritchard, 2021: 3) y esto basta para que mi argumento funcione.

⁷⁴ Agradezco a Livio Mattarollo por haberme sugerido este argumento en las Jornadas del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires en noviembre de 2024 y por las recomendaciones bibliográficas que posteriormente me hizo por correo electrónico.

indagación no es un asunto privado, sino que está orientado hacia una respuesta correcta, a la que Peirce denomina, precisamente, opinión “última, final o predestinada” (C.P.: 5.383)⁷⁵. La compatibilidad de esta concepción del conocimiento con el pluralismo ha sido cuestionada. Según apunta Michele Marsonet,

“Peirce takes truth to be “the limit of inquiry,” i.e. either what science will discover in the (idealized) long run, or what it would discover if the human efforts were so extended. By taking this path, thus, truth is nothing but the ultimate consensus reached within the scientific community. We can be sure that, once a “final” answer to a question has been found which is thereafter maintained without change, that is the truth we were looking for. This fascinating theory, however, has various unfortunate consequences. What concerns us in this context is that, for Peirce, there really exists an ultimate method of question-resolution which produces results acceptable by everyone and that, furthermore, equates factual truth with a sort of “long-run” consensus” (Marsonet, 2009: 6).

Este énfasis en el consenso –un concepto que conlleva la idea de uniformidad en las creencias y los modos de evaluación de evidencia– tracciona una imagen del desacuerdo como algo que debe ser evitado, o al menos implica la posibilidad de superarlos. Desde un punto de vista pluralista, en cambio, de lo que se trata es de establecer las condiciones para que el disenso sea tolerado, no eliminado⁷⁶. De hecho, como el propio Rawls subraya muy insistentemente, el pluralismo no es una característica empírica pasajera del mundo contemporáneo, sino un rasgo permanente de la cultura política de las democracias modernas. Como se ha visto ya, las cargas del juicio muestran por qué la convergencia final de opiniones no es algo que

⁷⁵ Los conceptos de verdad, realidad y opinión última en Peirce son, como se puede prever, complejos y han motivado enjundiosas discusiones filosóficas e interpretativas. No es este el sitio para recorrerlas, pues el interés aquí está colocado meramente en la posible tensión de su uso en teoría política con el pluralismo razonable. Para una discusión más profunda de estas cuestiones, resulta muy informativo el debate entre Daniel Kalpokas (2009, 2011) y Alberto Damiani (2010).

⁷⁶ Con algunas pocas excepciones, como en materia de esencias constitucionales, sobre las cuales no podría haber disenso, de acuerdo con Rawls.

pueda o deba esperarse en condiciones de libre ejercicio de la razón humana. Este rasgo de la filosofía política de Rawls, conectado con su propia explicación del pluralismo razonable, es incompatible con la epistemología de Peirce.

La tercera razón por la cual la propuesta de Talisse no está en condiciones de resistir las exigencias del pluralismo rawlsiano se relaciona con la muy discutida noción de “abstinencia epistémica” impulsada en PL⁷⁷. De acuerdo con Rawls, los ciudadanos de una democracia constitucional regida por principios de justicia que son el foco de un consenso superpuestos de doctrinas comprensivas razonables tienen la obligación, concebida como un “deber de civilidad”, de justificar sus posiciones políticas en términos que sus conciudadanos puedan aceptar (Rawls, 2005: 217 ss). Esto quiere decir que deben abstenerse de recurrir, en la justificación pública, a creencias que son consideradas verdaderas al interior de sus doctrinas comprensivas pero son incapaces de reunir el asentimiento voluntario de otros ciudadanos. Asimismo, Rawls arguye que una concepción política de la justicia debe ser sostenida públicamente como “razonable”, no como “verdadera”, puesto que sostenerla como verdadera puede tener resultados sectarios y motivar discrepancias innecesarias⁷⁸. Este tipo de reserva gnoseológica no se corresponde con la estructura teórica de la propuesta de Talisse, cuyo punto de partida consiste en postular que tener una creencia es considerarla verdadera y eso conlleva la predisposición al intercambio público de razones. De acuerdo con Talisse, la mera posesión de una creencia impone su proyección sobre la arena pública; pero esto contraviene las limitaciones impuestas por el pluralismo razonable. Por supuesto, el liberalismo político no impide la aceptación de la verdad de nuestras creencias, pero, en su versión rawlsiana, sí prescribe una cierta actitud con respecto a ellas en el ámbito público,

⁷⁷ Sobre la discusión en torno a la abstinencia epistémica, ver Raz (1996), Habermas (1998) y Penelas (2005).

⁷⁸ Penelas distingue entre “abstinencia” y “modestia” epistémica: “la diferencia (...) radica en que la primera implica manifestación pública de creencias de las que no se predica verdad, mientras que la segunda supone la elusión pública de creencias que se tienen por verdaderas” (Penelas, 2005: 73). Más allá de las diferencias, se trata, como se puede apreciar, de dos modos en que la verdad es sustraída de la arena pública.

que no admite su defensa como verdaderas, que es lo que la teoría democrática epistémica de inspiración peirceana, al modo en que la defiende Talisse, requiere. En efecto, no se entiende en qué consistiría la empresa pública de indagación, argumentación y justificación a la que, de acuerdo con Talisse, estamos comprometidos por el mero hecho de tener creencias, si se sustrae la predicación de verdad de esas mismas creencias. Como muestran David Estlund y Joseph Raz en distintas ocasiones y de diversos modos, la introducción de la verdad en la discusión política exige ciertos ajustes en la posición clásica de Rawls (Estlund, 1998, 2008; Raz, 1996).

Estos tres argumentos podrían, sin dudas, expandirse y refinarse; pero lo hasta aquí mencionado basta para respaldar la posición desarrollada en este capítulo, en la medida en que muestran que la posición alternativa de Talisse para la elaboración de una teoría pragmatista de la democracia no está en mejores condiciones que la posición que él objeta para satisfacer los requisitos establecidos por el pluralismo razonable rawlsiano, al menos cuando éste último es interpretado de acuerdo con criterios rígidos, que, como se ha visto, presentan dificultades para el propio Rawls.

V. Dewey y el pluralismo

Hasta aquí, el presente capítulo se ha ocupado de (1) reconstruir el modo en que Talisse entiende la filosofía política de Dewey, (2) explicar por qué, de acuerdo con él, su teoría democrática es incapaz de ajustarse a las exigencias impuestas por el pluralismo razonable y (3) evidenciar que su propia posición, examinada desde cerca, tampoco logra resistir ese tipo de evaluación. Este último punto tenía la pretensión de reforzar la idea, desarrollada en el capítulo anterior, de que son, en realidad, las restricciones rawlsianas lo que luce desacertado. Otra consecuencia del argumento es mostrar que las objeciones de Talisse remueven los cimientos sobre los que su propia posición se asienta, al despertar dudas sobre su propia legitimidad. Esto, sin embargo, es un efecto colateral de implicancias más

bien retóricas. En cualquier caso, queda todavía abierta la cuestión de la relación de la filosofía política de Dewey con el pluralismo. Después de todo, aun si la peculiar modulación rawlsiana del pluralismo no es el mejor instrumento para su evaluación, la exigencia de que una teoría democrática haga espacio al pluralismo es, por supuesto, pertinente.

La publicación de los artículos de Talisse ha desencadenado una larga discusión sobre este asunto. Algunos cuestionan la pertinencia de emplear los criterios rawlsianos para evaluar la filosofía de Dewey (Ralston, 2008), otros objetan el modo en que Talisse argumenta la inadecuación de su posición (Rogers, 2009) y otros sostienen que, en un análisis correcto, la teoría de Dewey sí está a la altura de los parámetros críticos empleados, al menos bajo cierta comprensión de éstos (Mattarollo, 2024). En este apartado, presentaré muy brevemente estos argumentos –que, sin lugar a dudas, tienen sus méritos y señalan defectos presentes en la posición crítica de Talisse, por lo que merecen destacarse entre otros intercambios menos afinados a los que dio origen la discusión– para luego pasar, en la próxima sección, a un modo de abordar la cuestión que, a mi juicio, es más prometedor.

En primer lugar, se ha llamado la atención sobre el hecho de que Talisse soslaya la teoría de la valoración desarrollada por Dewey en la que el pluralismo (ciertamente de un tipo distinto al pluralismo ontológico de Berlin y al pluralismo epistémico de Rawls) tiene un lugar destacado. En efecto, para Dewey, en el curso de la experiencia emergen, como situaciones problemáticas, conflictos valorativos, tensiones con respecto a la búsqueda y obtención de fines deseados. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el caso de Isaiah Berlin, no se trata de valores ontológicamente irreconciliables, sino de fricciones que pueden ser resueltas con el recurso a la deliberación inteligente. La democracia, para Dewey, es el contexto en el cual los conflictos valorativos pueden ser clarificados y las distintas alternativas en tensión, negociadas. Por lo mismo, la democracia no niega el pluralismo, sino que ofrece un método social para abordar los conflictos que están, como dijo Dewey en un

texto tardío, “destinados a aparecer” en la interacción humana (Dewey, LW, 14: 228; Ralston, 2008: 635-637).

En segundo lugar, como ha indicado apropiadamente Melvin Rogers, es preciso notar que el tipo de comunidad favorecida por Dewey es diferente de la que caracteriza al republicanismo cívico de Michael Sandel, con la que Talisse decide descuidadamente equipararlo, puesto que la versión pragmatista tiene como presupuesto la auto-examinación crítica. En efecto, “in contrast to Sandel, [Dewey] cautions against embracing a strong view of community, a position that makes «sociality a term of moral honor beyond criticism»” (Rogers, 2009: 77). Lo que Dewey tiene en vistas cuando habla de una “comunidad” no es un conjunto de individuos reunidos por visiones del mundo compartidas, ni mucho menos unidas por dogmas religiosos o principios culturales tradicionales, sino un “público” –en el sentido técnico que el término adquiere en su filosofía, explicado en el segundo capítulo de este trabajo– involucrado en la tarea de resolución conjunta de problemas comunes y tramado por formas de relación que promueven la comunicación de la experiencia y hacen lugar a la deliberación, cuyo resultado es la liberación la inteligencia social. En este sentido, la concepción deweyana de comunidad, a diferencia de otras quizás más habituales, no solo brinda espacio al pluralismo, sino que lo presupone. Como indica James Campbell en su libro sobre Dewey, reveladoramente publicado varios años antes que los artículos de Talisse:

"Dewey también rechaza la homogeneidad y la uniformidad monocromática con la que algunos críticos de la comunidad la identifican. Reconoce que la comunidad no puede ser comunidad sin cierto grado de experiencias compartidas y significados compartidos. Sin embargo, esta comunalidad implica también una riqueza, una complejidad de perspectivas posibles para participar, no la simplicidad de la identidad" (Campbell, 1996:173-174).

En tercer lugar, recientemente Livio Mattarollo ha argumentado que, contrariamente a lo que Talisse sostiene, el ideal del “crecimiento” [growth] como fin moral no constituye un ideal normativo de vida buena del estilo que caracteriza a las doctrinas comprensivas, puesto que no postula un fin externo, fijo y dado de antemano. Esto se conecta con el carácter naturalista de la filosofía de Dewey, para la cual la experiencia no se concibe como un proceso dirigido hacia ningún fin previamente establecido (Mattarollo, 2022: 49-50). Por ello,

“la noción de crecimiento no debe ser interpretada en los términos típicos, v. gr., una perfección determinada o una prescripción, sino como un proceso abierto, en continua resignificación y expansión, estrechamente vinculado con la dimensión cualitativa de la experiencia del individuo y con las situaciones morales específicas. Así, esta noción resulta suficientemente amplia para que los individuos y las comunidades modifiquen y mejoren sus capacidades en relación con sus diversas ideas respecto de lo que constituye una buena vida” (Mattarollo, 2022: 52).

Esta forma de concebir el crecimiento como fin moral es, por su flexibilidad y adaptabilidad, incompatible con un perfeccionismo estatal opresivo. Es por eso que Mattarollo decide calificarlo con el concepto de “perfeccionismo débil” desarrollado por Graciela Vidiella (Mattarollo, 2022: 53; ver supra). Dewey no postula una visión particular de la vida buena que permita a los individuos realizarse como tales. En definitiva, el crecimiento “no [es] una concepción de florecimiento humano sustantiva, sino más bien un énfasis en el proceso de enriquecimiento cualitativo de la experiencia concreta y situada” (Mattarollo, 2022: 54). Precisamente, este enriquecimiento de la experiencia se da a partir del contacto reflexivo y deliberativo con formas de vida distintas. Del mismo modo que la ciencia no meramente “tolera” la diversidad de opiniones, sino que las “acoge gustosamente” (Dewey, LW, 13: 135), la democracia cobija gustosamente la pluralidad. En este sentido, el pluralismo es tanto

un punto de partida como un resultado deseable del florecimiento humano individual y la democracia como forma de vida (Matarollo, 2022: 57).

La dificultad que enfrenta este argumento es que, *mutatis mutandi*, algo similar puede decirse del ideal de la individualidad en Mill o incluso de la autonomía en Kant. En estos casos, el Estado se retira de la esfera individual y se abstiene de impulsar políticas perfeccionistas o eudemonistas, precisamente para hacer lugar a la determinación individual del propio significado de la vida buena. Sin embargo, Rawls considera ambas posiciones (la de Mill y la de Kant) como doctrinas abiertamente comprensivas. Por tanto, la flexibilidad y adaptabilidad del ideal moral a casos individuales o colectivos no es un argumento suficiente para impugnar la calificación de "doctrina comprensiva", al menos en sentido rawlsiano estricto. Justamente, la reelaboración de la posición de Rawls para ofrecer una concepción política de la justicia y deshacerse de los compromisos kantianos de su argumento original supone que las exigencias impuestas por el pluralismo razonable, desde su punto de vista, son más altas que la maleabilidad individual o liberalidad del ideal normativo detrás de una posición política.

De acuerdo con Matarollo, la diferencia radica en que los ideales como los de Kant y Mill sí implican un valor determinado, desde el cual puede evaluarse el grado de realización individual, mientras que el ideal de crecimiento hace lugar a distintas opciones de realización. Eso puede ser cierto en alguna medida, pero la diferencia es de grado y no de categoría. Por un lado, el empleo de la noción de crecimiento como criterio de valor moral reposa sobre cierta comprensión de la naturaleza humana y sus necesidades (Campbell, 1996: 134). Dicha comprensión, aunque plausible, implica una toma de posición sobre cuestiones filosóficas profundas y disputadas, algo que el marco rawlsiano declaradamente no admite, por lo que sigue pareciendo robusta o sustantivamente comprometida. Por otro lado, aunque es cierto que no hay en Dewey un ideal de perfección humana graníticamente cerrado sobre sí mismo

que implique un esquema o patrón de lo que una persona debe ser, también es verdad que tiene una idea de “mejoramiento” o “progreso” en el proceso de crecimiento y hasta modos de medirlo⁷⁹. Según afirma “ningún individuo o grupo será juzgado por si logró o falló en alcanzar algún resultado prefijado, sino por la dirección en la que se mueven” (MW, 12: 180). La lectura de Mattarollo requiere colocar el énfasis en la primera parte, pero la segunda no puede soslayarse por completo.

En cualquier caso, esta es una cuestión de matiz con respecto al mejor modo de recusar la objeción pluralista formulada por Talisse. Más allá de los detalles concretos de su ejecución, todos estos argumentos permiten apreciar algún aspecto de la filosofía de Dewey relevante para la discusión: los recursos internos de su filosofía para abordar la cuestión del pluralismo, el modo receptivo a la individualidad en que concibe la comunidad y el carácter abierto de su ideal moral. Pero quizás un cambio más radical en los términos de la discusión sea más adecuado.

VI. El camino pragmatista: más allá de otra (falsa) dicotomía

Fernando Gregory Pappas ha sostenido que un uso productivo de la filosofía de Dewey debe ser sensible al grado en que muchas discusiones contemporáneas en teoría política están montadas sobre las falsas dicotomías que Dewey insistentemente buscó rechazar. Este es el caso, de acuerdo con él, de la discusión entre liberales y comunitaristas que está a la base del enfoque rawlsiano del pluralismo razonable. Tanto la pretensión de encontrar una concepción de la razón pública que unifique, en asuntos de justicia, los juicios razonados de individuos separados por doctrinas comprensivas distintas y en ocasiones antagónicas, por un lado, como la afirmación de la necesidad de una exhaustiva cohesión moral para garantizar la existencia comunitaria, por el otro, se sostienen, desde la perspectiva deweyana, sobre una mala interpretación de la experiencia moral (Pappas, 2008: 255).

⁷⁹ El análisis de esto nos llevaría muy lejos. Para los dos factores involucrados en la evaluación del crecimiento como tal, el “principio de la continuidad de la experiencia” y el “principio de la interacción”, ver (Campbell, 1996: 137ss).

En ambos casos, parece estar en juego la identificación de una categoría (una concepción unificada de la justicia o una concepción unificada de la vida buena) a la que todos los problemas normativos podrían reducirse –o, al menos, reconducirse hasta cierto grado, cuando se trata de cuestiones públicas–. En este sentido, Pappas encuentra un paralelismo con lo que ocurre en el ámbito de la teoría ética, donde las teorías de la virtud, las teorías del deber y las teorías consecuencialistas, cada una a su modo, intentan reducir la normatividad a una parcela específica de la experiencia moral. Frente a eso, Dewey busca ofrecer una visión no reduccionista del modo en que el carácter, los deberes y las consecuencias de nuestra acciones afectan, simultáneamente y a veces de modo conflictivo, nuestros juicios sobre lo que debemos hacer. La adopción unilateral de un solo punto de vista empobrece lo que de hecho ocurre en la experiencia concreta con situaciones moralmente problemáticas. *Mutatis mutandi*, eso es lo que ocurre cuando la tensión entre el pluralismo y la comunidad es tomada como una alternativa dicotómica.

En segundo lugar, la descripción rawlsiana de las doctrinas comprensivas parece arrojar una visión sobreintelectualizada de la experiencia moral. Las fuentes del desacuerdo o el conflicto moral difícilmente puedan rastrearse en controversias sobre visiones comprensivas del bien. En realidad, la vida moral no está constituida por uno o varios esquemas conceptuales, de los que las personas deducen sus juicios y a partir de los cuales justifican sus acciones. De acuerdo con Pappas, “Dewey cuestionaría esta visión *top-down* de la experiencia moral” (Pappas, 2008: 256). La homogeneidad provista por un sistema de creencias sólo podría ser tal si las personas derivaran sus juicios de un código unificado de criterios sobre lo correcto y lo incorrecto. Desde el punto de vista de Dewey, sin embargo, aun si los individuos compartieran la misma concepción del bien, no se seguiría de esto un acuerdo sobre los juicios concernientes a situaciones particulares. La visión sobreintelectualizada de la experiencia moral parece arrojar una explicación simplificada de

las fuentes del desacuerdo y el conflicto. Por ello, según este modo de ver las cosas, Rawls corre el riesgo de ofrecer una solución (el diseño de una concepción política de la justicia) para un problema (el de la estabilidad en una sociedad cosmovisivamente disgregada) que sólo surge como tal bajo una inadecuada comprensión de la experiencia moral⁸⁰.

El punto de partida de Dewey es diferente. Según Pappas, Dewey cuestionaría la inclinación a tomar como punto de referencia de la reflexión política una situación en la que grupos con ideas inconmensurables necesitan ponerse de acuerdo. Se trataría, de acuerdo con él, de una abstracción (presentada por Rawls como un *hecho*, según se sabe). En la experiencia concreta de la vida comunitaria lo que de hecho se encuentra es una proporción cambiante tanto de acuerdo como de desacuerdo. Si cualquiera de los dos predominara de modo inequívoco, eso sería un problema para la democracia. Pero no hay razones para privilegiar un caso sobre el otro. “Dewey is, of course, a pluralist, but he would be skeptical of how unity and pluralism are understood in contemporary debates. If unity means homogeneity –that is, universal agreement about moral matters– and pluralism means the

⁸⁰ Según afirma Pappas, “if one as a philosopher *starts* with the fact of incommensurable moral conceptual schemes or conceptions of the good that determine specific moral judgments, then the best we can hope for is some overlapping consensus that is motivated by the practical goal of peaceful coexistence. We just need to find a way to find some common ground based on prudential reasons instead of moral ones. But this assumes that prudential reasons are inherently less controversial or more rational. This comes very close to the Hobbesian idea that the basis for tolerance is avoiding social instability and mutual destruction” (Pappas, 2008: 256-257). Aquí Pappas parece ir demasiado lejos e incurrir en algunos errores de interpretación de la posición de Rawls. Por un lado, Rawls cree que las razones para participar del consenso superpuesto en una concepción política de la justicia *son* razones morales derivadas, en cada caso, de la doctrina comprensiva del ciudadano. Por otra parte, el consenso basado únicamente en razones prudenciales, cuya imagen más descarnada se encuentra en Hobbes, es lo que Rawls llama “*modus vivendi*” y distingue crucialmente del consenso superpuesto: “the idea of an overlapping consensus is moral in its object and motivation, rendering the consensus stable over the distribution of doctrines. This gives stability for the right reasons, and this distinguishes the idea of such a consensus from a *modus vivendi*” (Rawls, 2005: xli). Sin embargo, nada de esto obsta para captar el momento de verdad en el razonamiento de Pappas: el liberalismo político asume como punto de partida una descripción desencaminada del desacuerdo, que conduce a un modo inapropiado y a fin de cuentas arbitrario de distinguir entre esferas de discusión (como el bien y la justicia o lo público y lo privado). Dicho sea de paso, esta objeción conlleva consecuencias empíricas muy sugestivas: de acuerdo con esta aproximación, el desacuerdo debe atravesar la sociedad de modo mucho más transversal a lo que el modelo rawlsiano supone y la forma en la que las posiciones se agrupan en la discusión pública sobre asuntos controvertidos no debería coincidir con las “doctrinas comprensivas” que los ciudadanos suscriben. Según creo, este es muy probablemente el caso.

incommensurability among conceptions of the good, then we seem to be caught in a false dilemma between undesirable extremes” (Pappas, 2008: 257).

Según Pappas, quien identifica una genuina actitud pragmatista frente a un problema de estas características, la pregunta normativa sobre cómo balancear el grado de unidad y pluralidad deseable en la vida política es una *cuestión práctica*, que no puede ser resuelta, de una vez y para siempre, en el despacho de un filósofo. Pueden tomarse como ejemplo las instancias de construcción del *ethos* democrático aludidas en el capítulo anterior: objetar, sobre la base de argumentos pluralistas, los esfuerzos comunitarios por favorecer una cultura política democrática es una empresa autofrustrante. Cada situación problemática requerirá un peculiar ajuste del balance en cuestión, pero ese es un desafío al que la democracia se ve prácticamente confrontada, no un problema teórico que convoca una resolución definitiva. La pretensión de encontrar, en una aproximación teórica, la fórmula exacta que armonice los principios que se encuentran en tensión en la democracia, es, para decirlo con la expresión que figura en el título de una de las obras más aclamadas de Dewey, una instancia de la busca de la certeza.

Como se puede apreciar, este es un modo similar de aproximarse el problema al que ha sido adoptado en el capítulo 3 de este trabajo en relación con el problema de la autoridad visto bajo el lente de la “justificación epistémica de la democracia”. En ambos casos, de lo que se trata es redirigir la cuestión a su emplazamiento original en la experiencia concreta o las situaciones problemáticas que dan origen a la discusión y recusar las soluciones globales que dan por clausurados, en el plano de la reflexión teórica, problemas de naturaleza práctica. Esto tiene el doble efecto de subrayar el carácter provisorio y contextualmente dependiente de toda solución y restituir a la democracia la tarea de resolver, de modo deliberativo, las dificultades que emerjan en la interacción social, que es, según se ha visto en el capítulo 2 de esta tesis, su tarea primordial y en la que puede rastrearse su propio origen.

Con respecto a la cuestión del pluralismo, entonces, las objeciones formuladas por Talisse pierden su punto de anclaje una vez que se ha mostrado que tienen como plataforma teórica una posición filosófica cuyo diagnóstico del problema en cuestión, desde el punto de vista de Dewey, desatinado. Según este modo de ver las cosas, no es correcto considerar que Dewey ofrece una visión de la democracia comprensivamente enmarcada, que implicaría un avance de una visión sustantiva del bien sobre el terreno que corresponde a una concepción política de la justicia, pues estas distinciones son diseños teóricos que se erigen como falsas dicotomías que traicionan la concreta experiencia moral y política, con respecto a la cual, desde un punto de vista pragmatista, las tareas de la teoría son de explicación y orientación, pero no de legislación (Dewey, 1973: 45-53) .

VII. Conclusión

La tarea del presente capítulo ha sido abordar frontalmente la “objeción pluralista” a la teoría democrática de Dewey, formulada inicialmente por Robert Talisse. En primer lugar (sección II) fue presentado el modo en que Talisse reconstruye la filosofía política de Dewey, para luego (sección III) exponer sus argumentos para considerarla incapaz de ajustarse a las exigencias impuestas por la concepción rawlsiana del pluralismo razonable. Dado que el capítulo anterior buscó despertar dudas sobre la pertinencia de usar dicho parámetro como estándar crítico a partir de evidenciar los defectos internos de la posición de Rawls, este capítulo (sección IV) continuó con ese estilo de argumentación y se propuso mostrar que la teoría democrática con la que Talisse pretende reemplazar la posición de Dewey también es defectuosa a la luz de esos mismos estándares. Más allá de la sugerencia que impulsa este razonamiento, de acuerdo con la cual son las restricciones de Rawls las que están fuera de lugar, este argumento tiene el efecto retórico de señalar que las objeciones de Talisse cortan la rama sobre la que su propia posición se asienta. En cualquier caso, puesto que, aun si la articulación de Rawls es inconsistente y defectiva, la exigencia de que una teoría democrática

pueda hacer lugar al pluralismo es pertinente, el capítulo continuó con un análisis del modo en que la filosofía de Dewey se enfrenta a este problema. Para ello, en primer lugar (sección V) fueron críticamente recogidas algunas respuestas a las objeciones de Talisse formuladas por investigadores especializados en el pensamiento de Dewey. Esto permitió llamar la atención sobre algunos aspectos relevantes del pensamiento de Dewey para la discusión, como su propia concepción del pluralismo valorativo, las características de su visión de la comunidad y los atributos de su ideal del fin moral. Con todo, a continuación (sección VI), siguiendo los argumentos de Gregory Fernando Pappas, se sostuvo que una forma más radical y, al mismo tiempo, más apropiada de impugnar la objeción consiste en cuestionar los términos mismos de la discusión. Según se ha visto, el modo en que Rawls presenta el pluralismo razonable deja traslucir una serie de falsas dicotomías que empantanar la discusión y la apartan de la cuestión primordial, a saber, las situaciones problemáticas concretas en las que resulta necesario ajustar el balance entre pluralismo y comunidad o individualidad y colectividad. Una vez más, la actitud pragmatista consiste en rechazar las soluciones teóricas globales y redirigir la discusión a su sede nativa: los problemas concretos con los que se ve confrontada una comunidad democrática, para cuyas complejidades no existe una respuesta definitiva, sino un proceso siempre abierto de reconstrucción colaborativa.

CONCLUSIONES

Esta tesis ha sido una investigación sobre la filosofía política de John Dewey. En particular, el foco ha estado puesto en su capacidad para explicar la autoridad de las decisiones democráticas. Esa motivación condujo a una relectura de su teoría democrática, cribada por la pretensión de afrontar ciertos desafíos filosófico-políticos.

La atención asignada en esta tesis a la justificación de la autoridad democrática en su dimensión institucional corre el riesgo de perder de vista, o mantener sólo en el rabillo del ojo, otros aspectos de la visión deweyana de la democracia que eran, para el filósofo, más importantes que su manifestación institucional. Es un hecho que su uso mismo del vocablo difiere de su aplicación más usual en teoría política (Campbell, 1995: 177-184). En efecto, se puede decir con justicia que el espacio dedicado por Dewey a cuestiones tales como la imposición coactiva de las decisiones obtenidas por la aplicación de la regla de la mayoría es comparativamente despreciable en relación con la extensión de sus reflexiones sobre la calidad de la vida comunitaria, el enriquecimiento de la experiencia, la interacción cooperativa o las condiciones para el pleno despliegue de la individualidad. En este sentido, para decirlo con una metáfora de Robert Brandom (1994: xii), mi trabajo puede lucir como una de esas extrañas fotografías de una persona recostada tomadas con la lente tan cerca de su pie izquierdo que éste asume proporciones gigantescas, volviendo más pequeño al resto del individuo, cuya cabeza y torso se reducen a dimensiones insignificantes. Este modo de enfocar el problema no pretende, sin embargo, producir una distorsión malintencionada de la imagen, ni desacreditar otros modos de aproximación, sino llamar la atención sobre elementos que, bajo otra modalidad de presentación, pueden quedar oscurecidos. Para una filosofía con el *pathos* pragmático de la de Dewey, no parece inapropiado evaluar los méritos de una contribución quizás marginal a un problema con relevantes repercusiones prácticas.

En efecto, para Dewey, las teorías, sin importar su ámbito de referencia, “se originan en los intentos del hombre por lidiar con situaciones no resueltas” (Dewey, 1973: 64). Su función es corregir errores, reparar problemas y resolver conflictos. Este es el sentido *pragmático* de tener una teoría en general, y la teoría democrática no es una excepción. El énfasis general en los problemas concretos, por cierto, no desmerece la necesidad de tener una “concepción global que nos guíe en nuestra consideración de la situación total” (Dewey, 1973: *idem*). Si tiene éxito, una buena filosofía política debe estar en condiciones de desempeñar esta función de orientación.

Ahora bien, como afirma William James, el resultado de seguir el método del pragmatismo en filosofía “es menos una solución que un programa para más trabajo, y más particularmente una indicación de las formas en que las realidades existentes pueden ser *cambiadas*” (James, 1981: 28, énfasis en el original). Dewey, huelga decirlo, fue siempre fiel a esta actitud práctica ante la filosofía, el rasgo fundante del temperamento filosófico de la corriente en la que se inscribe su pensamiento; pero en el caso de la filosofía política ello se encuentra, razonablemente, exacerbado. Los resultados obtenidos en los capítulos de esta tesis llaman la atención sobre este punto.

Cuando Dewey se ocupa de la historia del pensamiento político, como en *Liberalism and Social Action*, donde hace una reconstrucción de la trayectoria del pensamiento liberal, se encarga especialmente de resaltar el contexto polémico en el que surgen las ideas, siempre destinadas a satisfacer una función o propósito. Él estaba especialmente interesado en llamar la atención sobre el carácter *instrumental* y contextualmente situado de todo diseño filosófico-político. Por eso mismo, considera, por ejemplo, que la doctrina lockeana de los derechos naturales, inicialmente destinada a ofrecer una clave de resistencia al poder despótico, haya sufrido un efecto de reificación, hasta convertirse en un dogma, que, como se ha visto en el capítulo 3, contraviene los mismos propósitos que le dieron su origen, al

consolidar nuevas formas de poder. Como quiera que sea, no hay razones para pensar que algo parecido no podría ocurrir con ideas surgidas en el seno de la tradición democrática. Por lo mismo, una teoría de la democracia de inflexión pragmatista no puede ser una articulación precisa de principios inmortales, sino –tan frustrante como esto pueda ser– la postulación de un desafío: el de encontrar, en cada momento, la mejor manera de hacer justicia al ideal más alto de la forma de vida asociada.

La pregunta con la que inició este trabajo, entonces, sobre la capacidad de la teoría democrática de Dewey de explicar los deberes de obedecer de los ciudadanos, no tiene una respuesta lineal ni definitiva. Sin embargo, creo que los resultados de esta tesis permiten decir algo al respecto.

Luego de presentar, en el primer capítulo, los rasgos esenciales del concepto de autoridad y de reconstruir, en el segundo capítulo, la filosofía política de madurez de Dewey, el tercer capítulo de esta tesis tuvo el doble propósito de abordar la más prominente interpretación contemporánea de su teoría política (aquella que ve en ella una teoría *epistémica* de la democracia) y evaluar sus méritos en relación con la necesidad de explicar la autoridad de los procedimientos democráticos. La conclusión del argumento allí desarrollado señala que Dewey, dados sus compromisos pragmatistas, no puede ni debe ofrecer una explicación *global* de la autoridad, que justifique la deferencia del juicio de los ciudadanos en sus procedimientos en todos y cada uno de los casos. Si adoptara este camino y pretendiera ofrecer una respuesta directa al problema de la autoridad y la obligación política, con pretensiones de alcance universal, Dewey estaría intentando contestar un desafío escéptico a la democracia y, como se sabe, el rechazo del escepticismo (o la afirmación de la prioridad de la creencia sobre la duda) es uno de los rasgos distintivos del pragmatismo.

Como quienes interpretan su posición en clave epistémica apropiadamente subrayan, los méritos de la democracia están en gran medida conectados con su capacidad de justificar

las decisiones de modo sensible a los puntos de vista de aquellos afectados por sus consecuencias. Además de los rendimientos que esto produce en la discusión filosófica sobre la legitimidad (algo que los teóricos de la democracia deliberativa se han ocupado de resaltar), la apertura a las objeciones, la correlativa discusión sobre méritos y deméritos de diversos cursos de acción y el acercamiento de posiciones para su ajuste recíproco, entre otros elementos propios de una cultura democrática, mejoran la calidad de las decisiones.

La insistencia de Dewey con aproximar la fisionomía de las comunidades democráticas a la de las comunidades científicas no pretende convertir a la discusión política en una conversación entre expertos, sino asignarle el valor apropiado al tipo de prácticas comunitarias que constituyen la actividad científica. Una tesis central del pragmatismo desde los artículos seminales de Peirce es que la capacidad de la ciencia para dar con la verdad o producir enunciados justificados está internamente vinculada con el tipo de trabajo cooperativo que la caracteriza: la discusión cooperativa de resultados experimentales, la publicidad de las conclusiones alcanzadas, la neutralización de los efectos distorsivos de las opiniones e intereses individuales a partir de la corrección recíproca de las desviaciones, etc.

Pues bien, creo que esta equivalencia estructural permite afirmar que así como la ciencia brinda razones *para creer*, la democracia produce *razones para actuar*, que, según se ha visto en el primer capítulo, es lo que el concepto de autoridad requiere. Solo que este resultado no puede tomar un aspecto fundacional. De nuevo, para seguir con la analogía con la ciencia y retomar un muy famoso dictamen de un filósofo posterior a Dewey pero con grandes influencias pragmatistas (Sellars, 1956: 300), la democracia adquiere su autoridad no gracias a sus *fundamentos*, sino como resultado de su naturaleza auto-correctiva, que permite la puesta en cuestión de cualquiera de sus decisiones, salvo que no de todas ellas a la vez.

Entonces, el capítulo uno había resaltado tres grandes rasgos del concepto de autoridad: (i) obediencia voluntaria, (ii) independencia de contenido y (iii) perentoriedad.

Según entiendo, los argumentos de los capítulos precedentes permiten afirmar que los ciudadanos tienen razones *prima facie* para obedecer los resultados de los procedimientos democráticos, puesto que ellos fueron alcanzados por el modo más atinado de enfrentar las situaciones problemáticas (en el sentido técnico que este término tiene en la teoría del conocimiento de Dewey) con las que se ve confrontado un público (en el sentido técnico que el término tiene en la teoría política de Dewey). En este sentido, las decisiones democráticas son autoritativas y afectan el razonamiento práctico del modo señalado por Raz, con la introducción de razones de segundo orden, *al menos en ciertas circunstancias*. Sólo que esta respuesta no puede asumir un carácter definitivo y dar por clausurado, de una vez y para siempre, el *problema* de la autoridad, en la medida en que este no se plantea, en suelo pragmatista, como un desafío escéptico que exige respuestas fundacionales. La teoría democrática puede dar indicaciones, en cierto nivel de abstracción, sobre las ventajas de seguir procedimientos democráticos, pero no clausurar para siempre la conversación sobre sus alcances⁸¹.

Según se ha visto en el primer capítulo, un ejemplo paradigmático para ilustrar el modo en que la autoridad debe afectar el razonamiento práctico es el de las promesas. Como es obvio, el propósito de una promesa es proteger un curso de acción de ponderaciones futuras: ellas carecerían de sentido si no pudieran blindar en cierto grado la deliberación sobre lo que debe hacerse, una vez que un compromiso ha sido asumido. Algo similar ocurre con el caso de la autoridad: las prácticas que requieren de una conducción autoritativa de la conducta se verían desnaturalizadas si la autoridad no ejerciera un efecto vinculante⁸². Y parte

⁸¹ “Philosophy cannot set the particular conditions and means that are needed for democracy for all times and places, but it can be concerned with useful generalities such as how to inquire into them. The importance of context-sensitive reflection cannot be underestimated” (Pappas, 2008: 271)

⁸² Como se ha visto en el capítulo 2, para Dewey, esas prácticas son aquellas que conciernen a públicos amplios que no pueden formar parte de modo directo de la discusión sobre las consecuencias de las acciones.

del sentido de contar con procedimientos democráticos es resolver problemas de coordinación social, para los cuales se requieren decisiones obligatorias.

Sin embargo, las promesas también están sujetas a revisión en ciertas circunstancias. Si bien ellas crean obligaciones, bajo ciertas circunstancias, esas obligaciones están abiertas a revocación. Como sostiene Anette Baier, “me sentiría moralmente decepcionada si alguien que ha prometido ayudarme con una mudanza llegara anunciando: «he tenido que dejar a mi madre, que enfermó repentinamente, para que se cuidara sola para poder estar aquí, pero no podía romper mi promesa contigo». De tales personas no aceptaría más promesas” (Baier, 1986: 251). Sería tan disparatado esperar que el concepto de la promesa clausurara toda instancia de deliberación hasta el punto de volver implausible una reconsideración en condiciones que ameriten un cambio en el curso acción como pretender que las promesas entonces están absolutamente vaciadas de sentido por el hecho de que no aseguran de modo definitivo el comportamiento. *Mutatis mutandi* lo mismo puede decirse sobre la autoridad: ella es una “razón vencedora” o categórica en la mayoría de las ocasiones en que logra constituirse como tal, pero ello no impide que en ciertas oportunidades las decisiones democráticas puedan ser desafiadas.

Si esta respuesta es insatisfactoria, o si se considera que no está en condiciones de acreditar la “independencia de contenido” de las decisiones autoritativas, ello es por la dificultad de renunciar a la búsqueda de la certeza. No hay respuesta que pueda eliminar sin residuo la agencia en la conducta humana, que debe lidiar con un mundo siempre precario. La autoridad, como todo concepto en cualquier filosofía pragmatista, es un instrumento para lidiar con un mundo complejo, por lo que encuentra su eficacia y sus limitaciones en la práctica, donde deben rastrearse su origen y su propósito. Dicho de otro modo, la función principal de la autoridad (como también de las promesas) no puede bloquear respuestas

inteligentes y ajustadas al contexto, es decir, reacciones prácticas a la contingencia del mundo que nos toca vivir.

Tal como ocurre en el plano de la teoría del conocimiento, donde el pragmatismo no ofrece un anclaje fundacional que pueda legitimar de modo general las creencias que se dan por verdaderas, tampoco en teoría democrática pretende brindar un fundamento último que transmita autoridad a todas sus decisiones; pero en ningún caso ello implica ceder espacio ante el desafío escéptico. Pues la duda general sobre todas las creencias o decisiones, la demanda de una explicación global a partir de la cual puedan justificarse deductivamente instancias particulares, presupone una situación de ausencia de creencias o decisiones que es ella misma implausible. Es en este sentido, según se ha argumentado en este trabajo, que la actitud pragmatista ante el desafío global de la autoridad consiste, antes que en ofrecer una respuesta directa, en impugnar la pregunta, por considerarla ciega a un aspecto central de la vida práctica. Tanto en el ámbito de nuestra vida doxástica como en el de nuestra vida política, nos encontramos, según la inmortal metáfora de Otto Neurath, como en un barco en medio del mar: cuando alguna de sus partes necesita reparaciones, ellas deben hacerse parte por parte, manteniendo la embarcación a flote. No es posible detenerse en un puerto y reconstruirla desde sus cimientos a partir de mejores materiales.

Ahora bien, una vez obtenido este resultado, correspondía evaluar si, muy a pesar de sus pretensiones, el pensamiento político de Dewey implicaba un rechazo del pluralismo característico de las democracias liberales contemporáneas. Según han argumentado, la aceptación de la teoría democrática de Dewey abriría la puerta a formas de *opresión*, antes que a un genuino ejercicio de la autoridad. Dada la importancia que tiene este problema en la discusión contemporánea sobre la teoría democrática en general y la filosofía política de Dewey en particular, se han dedicado dos capítulos a discutirlo. Además, ello permitió poner a prueba la relevancia de las posiciones de Dewey en un contexto teórico diferente, que ha

construido nuevos instrumentos conceptuales para abordar los desafíos políticos propios del mundo contemporáneo. En un primer momento, la discusión ha estado focalizada en la obra de John Rawls, puesto que provee los términos en los que se ha formulado la así llamada “objeción pluralista” a la teoría democrática de Dewey. El resultado del capítulo 4 ha sido mostrar que tanto Rawls como sus seguidores violan, de diversos modos, las restricciones que él mismo impone a la teoría política, lo que conduce a levantar sospechas sobre la pertinencia del uso de tales restricciones como estándar crítico para evaluar otras posiciones.

Sea ello como fuera, el capítulo 5 ha encarado de modo mucho más frontal la relación de la filosofía política de Dewey con el pluralismo. Allí he intentado señalar, una vez más, una “nueva vía pragmatista” que evitara las dificultades en las que se ven inmersas otras posiciones, por quedar presas de las ilusiones creadas por falsas dicotomías, como la que, según se sostiene, existe entre individualidad y comunidad. En este aspecto también quedó resaltada la prioridad de los problemas prácticos concretos sobre la discusión teórica con pretensiones fundacionales. Por ello, se trata, de nuevo, de una reconducción del problema a sus fuentes originales en los conflictos prácticos que están destinados a aparecer en la interacción humana. En este sentido, es una especie de recusación del *hybris* intelectual involucrado en el intento de dar clausura filosófica a problemas que conciernen a los ciudadanos en tanto agentes políticos en un mundo incierto.

La democracia, a fin de cuentas, es un ideal exigente. Como dice Gregory Pappas, "se requiere un gran esfuerzo y recursos comunitarios para formar individuos y comunidades capaces de resolver por sí mismos los problemas que experimentan." (Pappas, 2008: 273). En este sentido, se trata, para decirlo con las conmovedoras palabras que Dewey eligió para el título del texto pronunciado en ocasión de su octogésimo aniversario, en todo momento de la tarea frente a nosotros (“The task before us”). Esta tesis buscó ser, en su modesto alcance, una contribución a la elucidación de dicha tarea.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, E. (2006) "The epistemology of Democracy", *Episteme: A journal of social epistemology*, Vol. 3, 1-2, pp. 8-22.

ARENDT, H. (1961) "What Is Authority?", in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press.

BENHABIB, S. (2005) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz editores.

BÖCKENFÖRDE, E.-W. (2017). *Constitutional and political theory: Selected writings* (M. Künkler & T. Stein, Eds.; T. Dunlap, Trans.). Oxford University Press.

BÖCKENFÖRDE, E.-W. (2021). *Religion, law, and democracy: Selected writings* (M. Künkler & T. Stein, Eds.; T. Dunlap, Trans.). Oxford University Press.

CAMPBELL, J. (1996) *Understanding John Dewey*, Open Court Publishing Company, Chicago, Illinois.

COHEN, J. (1986) "An epistemic conception of Democracy", *Ethics*, 97, 1, pp. 26-38.

DEWEY, J. (1971) "My legal philosophy" en Clarence Morris (ed.) *The great legal philosophers*.

Selected readings in jurisprudence, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

DEWEY, J. (1981) *The Later Works of John Dewey*, Volume 11, 1925-1953, Chicago, Southern Illinois University Press.

DEWEY, J. (1986) *Logic: The theory of inquiry*. In J. A. Boydston (Ed.), *The later works, 1925–1953* (Vol. 12). Southern Illinois University Press.

DEWEY, J. (1989) *The later works, 1925–1953* (Vol. 13, pp. 61–188). Southern Illinois University Press.

DEWEY, J. (2016) *The public and its problems*, editado por Melvin Rogers, Athens, Ohio, Swallow Press.

- DIGGINS, J. P. (1994) *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago, University of Chicago Press.
- ELSTER, J. (1998) “The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory,” in Elster, J. (ed.) *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3–33.
- ERMAN, E. y MÖLLER, N. (2020) “Pragmatism and Epistemic Democracy” en Miranda Fricker, Peter J. Graham, David Henderson y Nikolaj J.L.L. Pedersen (Comps.) *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, Nueva York, Routledge.
- ESTLUND, D. (1997) “Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority” en James Bohman & William Rehg (Eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MA, MIT Press.
- ESTLUND, D. (2008) *Democratic Authority. A philosophical framework*, Princeton, Princeton University Press.
- FESTENSTEIN, M. (1995) “Putnam, Pragmatism and Democratic Theory”, *The Review of Politics*, Vol. 57., No. 4., pp. 693-721.
- FESTENSTEIN, M. (2007) *Pragmatism and Political Theory. From Dewey to Rorty*, Cambridge, The University of Chicago Press.
- FESTENSTEIN, M. (2019) “Does Dewey Have an “epistemic argument” for Democracy?”, *Contemporary Pragmatism*, 16 (2-3):217-241.
- FESTENSTEIN, M. (2021) “Spotlight: Pragmatism in contemporary political theory”, *European Journal of Political Theory*, 22(4), 629-646.
- GEUSS, R. (2001) *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

- HABERMAS, J. (1994) "Three Normative Models of Democracy," *Constellations*, Vol. 1, No. 1, Blackwell Publishers, Oxford, pp. 1–10.
- HABERMAS, J. (2002) "Postscript. Some concluding remarks" en Mitchell Aboulafla, Mayra Bookman y Catherine Kemp (comps.) *Habermas and Pragmatism*, New York, Routledge.
- KALPOKAS, D. (2003) *La superación pragmatista de la epistemología en la obra de Rorty*, tesis de doctorado en la Universidad de Buenos Aires, disponible en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1429>
- KLOPPENBERG, J. (1998) *The virtues of liberalism*, New York, Oxford University Press.
- KOSELLECK, R. (1979) "Begriffsgeschichte and Social History", in *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, MIT Press.
- LEVER, A. y CHIN, C. "Democratic Epistemology and Democratic Morality: The Appeal and Challenges of Peircean Pragmatism", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 22:4, 2017, pp. 432-453.
- LIVINGSTON, A. (2017) "Between Means and Ends: Reconstructing Coercion in Dewey's Democratic Theory", *American Political Science Review*.
- MACGILVRAY, E. (2014) "Democratic Doubts: Pragmatism and the Epistemic Defense of Democracy", *The Journal of Political Philosophy*: Volume 22, Number 1, pp. 105-123.
- MADANES, L. (2001) *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires: Eudeba.
- MATTAROLLO, L. (2022) Experimentalismo democrático, crecimiento y educación. Contribuciones deweyanas a la epistemología política, *Cuadernos Filosóficos*, 19, pp. 2-21.
- MENAND, L. (2001) *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- MISAK, C. (2017) "Dewey on the Authority and Legitimacy of Law" en Steven Fesmire (Comp.), *The Oxford Handbook of Dewey*, Oxford, Oxford University Press.

- MISAK, C. and TALISSE, R. B. (2021) "Pragmatism, Truth, and Democracy," *Raisons Politiques*, Vol. 81, No. 1, Presses de Sciences Po, pp. 11–27.
- MURPHEY, M. G. (1968) "Kant's Children the Cambridge Pragmatists", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*: Volume 4, Number 1.
- NINO, C. S. (1997) *La constitución de la democracia deliberativa*, Buenos Aires: Gedisa.
- PAPPAS, G. F. (2008) *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press.
- PRITCHARD, D 2021, "On hinge epistemology", *Sképsis*, vol. XII, no. 23, pp. 1-17.
- PUTNAM, H. (1994) *Words and Life*, edited by J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- PUTNAM, H. (2011) "A reconsideration of Deweyan democracy" en Robert Talisse y Scott F. Aikin (Comps.) *The Pragmatism Reader. From Peirce Through the Present*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, pp. 331-352.
- RAWLS, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1996) *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- RAZ, J. (1999) *Practical Reasons and Norms*, Oxford, Oxford University Press.
- RAZ, J. (1996) *Ethics in the public domain. Essays in the Morality of Law and Politics*.
- RAZ, J. (2009) *Between Authority and Interpretation. On the Theory of Law and Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- RORTY, R. (2021) *Pragmatism as an anti-authoritarianism*, Cambridge, MA., The Belknap Press of Harvard University.

- ROSSI, E. & SLEAT, M. (2014) “Realism in normative political theory”, *Philosophy Compass* 9/10.
- ROSSI, E. (2019) “The Twilight of the Liberal Social Contract: On the Reception of Rawlsian Political Liberalism” en *The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015*, ed. por K.M. Becker & I. Thomson, Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSLER, A. (2001) “Racionalidad y autoridad política”, Documentos de trabajo del CEMA, 206, pp. 1-18.
- SCHMITT, C. (1990 [1923]) *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.
- SKINNER, Q. (1969) “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*: Volume 8, Number 1.
- URFALINO, P. (2013) *Cerrar la deliberación: teoría de la decisión colectiva* (R. Annunziata, Trans.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- WESTBROOK, R. (1998) “Pragmatism and Democracy: Reconstructing the Logic of John Dewey’s Faith” en Morris Dickstein (Comp.) *The Revival of Pragmatism. New essays on social thought, law and culture*, Duke University Press.
- WESTBROOK, R. (2005) *Democratic Hope. Pragmatism and the Politics of Truth*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- WENAR, L. (1995). “Political Liberalism: An Internal Critique”, *Ethics*, 106(1), 32-62.
- WILLIAMS, M., 2007, “Why Wittgensteinian Contextualism is not Relativism”, *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 4(1): 93–114
- YUMATLE, C. (2010) *Liberalism after Pluralism: The Independence of Political Theory*, tesis de doctorado en la Universidad de California, Berkeley, disponible en <https://escholarship.org/uc/item/60x3s0n1>

YUMATLE, C. (2015) “Pluralism” en *The Encyclopedia of Political Thought*, ed. por Gibbons, M. T., John Wiley & Sons, Ltd, disponible en SSRN:

<https://ssrn.com/abstract=2830483>