

# ¿Libertad y/o planificación? Releyendo a Karl Mannheim en su cincuentenario

JUAN RAMÓN TIRADO ROZÚA

*Grupo de Investigación Filosofía Moral y Política  
Universidad de Málaga*

## RESUMEN

El presente artículo trata de poner de manifiesto con motivo del cincuentenario de la muerte de K. Mannheim la actualidad de su pensamiento del período anglosajón. Se analiza cómo los procesos históricos fruto del desarrollo desproporcionado de las capacidades humanas –moral e instrumental– han abocado en la «sociedad masa». También se trata de poner de manifiesto el nuevo sentido de la libertad y la planificación en las sociedades altamente desarrolladas, así como las nuevas posibilidades de democratización que se abren en su seno, tomando como marco de referencia una «democracia militante» cuyo fundamento es la convicción básica de que el proceso democrático no es un mero procedimiento formal.

## PALABRAS CLAVE

MANNHEIM—LIBERTAD—PLANIFICACION

## ABSTRACT

On the occasion of the fiftieth anniversary of the death of K. Mannheim, this paper tries to highlight the present day validity of his ideas of the last period. I analyze how historic processes caused by disproportionate development of human capacities –both moral and instrumental– have led to a «mass society». I also try to point out the new sense that the concepts of freedom and planning acquire in highly developed societies and also the new possibilities of democratization that emerge in the heart of these, taking as a point of reference a «militant democracy» whose foundation is the basic conviction that the democratic process is not a mere formal procedure.

## KEYWORDS

MANNHEIM—FREEDOM—PLANNING

## 1. INTRODUCCION

EL PENSAMIENTO DE MANNHEIM, aunque heredero de una vigorosa tradición filosófica y sociológica, se enfrenta a los problemas generados por la cultura y

sociedad de la primera mitad de nuestro siglo con una actitud profundamente crítica, una actitud que pretende abandonar los seguros senderos de los grandes sistemas idealistas, a los que el pensamiento germano es tan proclive, en los cuales todo se inserta dentro de un sistema, impidiendo cualquier concepción fragmentaria de la compleja realidad. La obra de Mannheim, no obstante, aunque elude conscientemente cualquier intento de sistematización<sup>1</sup>, no por ello deja de contribuir «de un modo importante a la comprensión de la crisis de la cultura occidental»<sup>2</sup>. En este sentido, las aportaciones de Mannheim a la sociología del conocimiento –su legitimación metodológica, sus implicaciones epistemológicas y su aplicación práctica– son las que más asiduamente han suscitado el interés de sociólogos, politólogos y filósofos, sin embargo, sus contribuciones al pensamiento social y político no se reducen a este área.

Los escritos del joven Mannheim, todavía en Hungría, desde la lukàcsiana *Escuela Libre de Humanidades*, nos proponen abandonar el positivismo imperante en el siglo XIX para volver a un idealismo con tintes místicos de la mano de Kant, Dostoivesky, Kierkegaard y el Maestro Eckhart<sup>3</sup>. Sin embargo, la revolución húngara de 1918, los sangrientos conflictos posteriores y la consiguiente huida de numerosos intelectuales a Alemania, entre ellos el propio Mannheim, le invitan a desprenderse de su idealismo inicial y le impulsan a reorientar sus intereses teóricos hacia un intento de reflejar la inseguridad existencial y la fragilidad cultural y política de la república de Weimar, tal y como se manifiesta en sus escritos de sociología de la cultura y del conocimiento. Son éstos sus años de mayor fama y reconocimiento académico, sin embargo, tras su destitución por Hitler de la cáte-

<sup>1</sup> Cf. K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1992, p. 24. Su actitud experimental y ensayística queda manifiestamente expresa cuando afirma: «This essayistic-experimental attitude in thought [...] explains why here and there repetitions have not been eliminated and contradictions resolved. The reason for not eliminating repetitions was that the same idea presented itself in a new context and was therefore disclosed in a new light. Contradictions have not been corrected because it is the author's conviction that a given theoretical sketch may often have latent in it varied possibilities which must be permitted to come to expression in order that the scope of the exposition may be truly appreciated. It is his further conviction that frequently in our time various notions derived from contradictory stiles of thought are at work in the same thinker carefully hides his contradictions from himself and his readers» (*Ideology and Utopia*. London: Kegan Paul, 1940, pp. 47-48). Sobre la conveniencia de tal actitud metodológica en las ciencias sociales, cf. R. Merton, *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press, pp. 489 ss.

<sup>2</sup> H. E. Woldring, *Karl Mannheim. The Development of his Thought*. New York: St. Martin's Press, 1987, p. 1.

<sup>3</sup> Cf. K. Mannheim, *Lélek és Kultúra*, reimpressa en alemán como «Seele und Kultur» en *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*. Berlin & Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1964, pp. 66-84.

dra Oppenheimer, se ve obligado, una vez más, a refugiarse en el extranjero, accediendo, tras considerar varias ofertas, a aceptar un lectorado en la *London School of Economics and Political Science*, que le ofrece la posibilidad de implantar la sociología como disciplina académica con entidad propia en la Universidad londinense.

Una vez más, observamos cómo su trayectoria intelectual está profundamente mediatizada por sus nuevas experiencias vitales. En estos años su afán principal consiste en contrarrestar los fascismos emergentes en la Europa continental, centrandose su atención en la reconstrucción planificada y racional de la sociedad sobre unos fundamentos democráticos que se sustenten en una auténtica educación cívica para la democracia<sup>4</sup>. Sus análisis filosóficos y sociológicos plantean, además, las dificultades que generan la tecnología, la burocracia, las organizaciones a gran escala, la planificación, su difícil conciliación con la libertad, y otros tantos problemas de la teoría político-social que nos permiten afirmar que estamos ante uno de los grandes pioneros del ahora en crisis *Welfare State*.

Al hilo de lo dicho hasta ahora, cabría preguntarnos si es posible diferenciar y dividir su pensamiento sociológico en distintas etapas. Parece que se puede argumentar tanto a favor como en contra de tal afirmación<sup>5</sup>. A pesar de la heterogeneidad de planteamientos, es posible interpretar la totalidad de la trayectoria intelectual de Mannheim en torno a una profunda preocupación por la *búsqueda del consenso*, en una primera etapa en el nivel del conocimiento (sociología del conocimiento) y en una segunda etapa en el nivel de la armonía social (a través de la planificación para la libertad).

Quizás nuestra curiosidad nos lleve a interrogarnos, nuevamente, si todavía hay algo del pensamiento de Mannheim que permanece vivo. Lamo de Espinosa responde a esta cuestión de un modo contundente cuando afirma que «nosotros somos ya mannheimianos, incluso a pesar nuestro, pues la perspectiva que abrió forma parte del caudal esencial del pensamiento social»<sup>6</sup>. Tal afirmación no supone, en absoluto, que haya habido uniformidad de criterios al interpretarlo, sino

4 I. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968, pp. 281 ss.

5 G. Remmling ha distinguido las siguientes etapas del desarrollo del pensamiento de nuestro autor: A) Filosofía y sociología del conocimiento (1918-32); B) Sociología de la planificación (1933-38); Sociología de la religión, los valores y la educación (1939-44); y, por último, D) Sociología de la política y del poder (1945-47), («The Significance and Development of Karl Mannheim's Sociology», en G. Remmling (ed.), *Towards the Sociology of Knowledge: Origin and Development of a Sociological Thought Style*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 224-228.). Los textos de Mannheim, por su carácter acumulativo, no se ciñen estrictamente a esta periodización, como trataré de mostrar en otro trabajo posterior, por lo que sólo se señala a modo orientativo.

6 E. Lamo de Espinosa, «En el centenario de Karl Mannheim (1893-1947)», *Reis*, LXII (1993), p. 10.

que hemos de tomarla sin eludir la diversidad de reacciones que han considerado a nuestro autor o a su teoría como: «idealista reaccionario» (M. Horkheimer), «esteta» (A. Wessely), «buscador de la relatividad del ser» (N. Elias), «consensualismo gris» (P. Somlai), «relacionismo conflictivista» (D. Némedy), «ingeniería utópica»<sup>7</sup> (K. Popper), «fundador de la sociología del conocimiento» (C. Loader), «amenaza para la libertad» (F. Hayek), «un liberal» (K. H. Wolff), «constructivismo social» (Karácsony), «utopía de derechas» (J. Floud), «diagnóstico liberal con solución socialista» (S. Giner), etc.

A pesar de esta diversidad de reacciones ante su obra, suele admitirse que el compromiso ético y político subyacente a la obra de Mannheim se manifiesta de una manera mucho más clara en su fase anglosajona, momento en que considera la sociología como una «respuesta a los desafíos del presente» y parte de la premisa según la cual el mundo humano y social se caracteriza precisamente por ser reformable, por estar sujeto siempre a nuevas posibilidades que lo mejoren desde un enfoque constructivista. Con tal convicción propone la teoría de la «planificación para la libertad», que según precisa Aranguren, «en la nueva sociedad, es la única manera de salvaguardar el núcleo esencial de ésta»<sup>7</sup>.

## II. ¿LIBERTAD Y/O PLANIFICACION?

Mannheim anuncia que la civilización se está desmoronando ante nuestros ojos. La crisis no es pasajera, sino producto de profundos desajustes inherentes al desarrollo del liberalismo racionalista y mercantilista del *laissez-faire*. En el seno de éste se ha fomentado un «desarrollo desproporcionado de las facultades humanas»<sup>8</sup>. El uso práctico de la razón, por decirlo en términos kantianos, no se ha desarrollado a la par que el uso teórico o técnico de la razón. El entusiasmo ilimitado por el progreso humano a través de la razón, dogma fundamental de los modernos, a la luz del positivismo y pragmatismo ensoberbecidamente imperantes, quedo reducido a progreso técnico-científico. De esta manera, el desfase entre el desarrollo de las capacidades técnico-instrumentales y las morales se ha incrementado y, por tanto, también se ha acrecentado la amenaza de desintegración del hombre individual y concreto y, a la par, de la «sociedad masa» de la que éste forma parte.

Mannheim pretende interpretar la crisis generada en la vida social moderna considerándola producto de la expansión de una forma adulterada y desproporcionada de racionalidad. Esto no significa que en sociedades anteriores no hubiese tal descompensación, ya que, más bien, tales sociedades se fundamentaban en la

<sup>7</sup> J. L. L. Aranguren, *Ética y política*. Madrid: Guadarrama, 1968, p. 261.

<sup>8</sup> K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft in Zeitalter des Umbaus*. Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij, 1935, p. 42.

asimetría entre los elementos de dominio instrumental y los emancipatorios. Sin embargo, en tales sociedades, por su simplicidad, tal situación no afectaba a la continuidad de la existencia de la propia sociedad. No ocurre lo mismo en las sociedades desarrolladas, en las cuales es incompatible el desconcierto entre razón científica y moral debido a: a) el alto grado de desarrollo técnico-científico alcanzado exige un desarrollo paritario de la razón práctica; b) el proceso paralelo de democratización en la política, la educación, el derecho y la cultura y, por tanto, la exigencia de una mayor participación ciudadana responsable; y c) la creciente interdependencia del tejido social moderno en el cual los efectos de un ajuste inadecuado cobran gran intensidad, dejándose sentir en el conjunto de la sociedad<sup>9</sup>.

La racionalidad formal weberiana referida a la burocratización de la vida social es adoptada por Mannheim con la denominación de racionalidad funcional (*funktionelle Rationalität*) para referirse al tipo de racionalidad en la cual predomina la organización y eficacia, convirtiendo a los hombres en partes de un proceso mecánico donde cada uno tiene asignada una posición funcional. Su esencia es «eximir al individuo medio del pensamiento, de la inteligencia, de la responsabilidad, y traspasar esas facultades a los individuos que dirigen la racionalización»<sup>10</sup>. Ante el triunfo de la razón formal o funcional, las consecuencias, como señala A. Cortina, no se han hecho esperar: 1) la paralización del juicio o imposibilidad de juzgar racionalmente la realidad social; 2) la reificación de las relaciones humanas; 3) el ocaso del individuo; y, finalmente, 4) la irracionalidad de la democracia<sup>11</sup>.

Frente a la razón funcional o calculadora, Mannheim apela a un concepto más amplio de racionalidad que permita recuperar los espacios críticos emancipadores de la razón superando su instrumentalización estratégica y unidimensional. Tal es la racionalidad substancial (*substantielle Rationalität*), para la que es fundamental la captación profunda e inteligente de cada situación por parte de la persona y, de esta manera, poder someterse a la moralidad de los fines y de los medios usados para conseguirlos, evitando un concepto reductivo de razón y apelando, como pondrá Habermas, a la unidad de la razón frente a «una razón objetivamente escindida en sus momentos»<sup>12</sup>.

La creciente racionalización formal propia de la sociedad industrial desarrollada tiende a eliminar la irracionalidad funcional, pero, a la par, también suprime la racionalidad substancial. Ambas formas de racionalidad se oponen. La razón formal conlleva burocratización y paralización del juicio independiente. Su fruto es el «hombre masa», que diría Ortega y Gasset<sup>13</sup>, el hombre que compren-

<sup>9</sup> Cfr. K. Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*. Routledge & Kegan Paul: 1980, pp. 41-50.

<sup>10</sup> K. Mannheim, *Mensch und...*, p. 36.

<sup>11</sup> A. Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Cincel, 1985, pp. 89 ss.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, vol. II, 1987, p. 564.

<sup>13</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 99-114.

de poco o nada su situación y, *de facto*, ha cedido a pequeñas minorías dominantes «la responsabilidad de tomar decisiones»<sup>14</sup>. Según S. Giner, este «hombre masa» generado por la creciente racionalización funcional se caracteriza por: a) la mediocridad o mediocridad; b) la conformidad o identificación con la mayoría; c) la vulgaridad o el dejarse arrastrar por la inercia; d) la carencia de deferencia ante las tradiciones que garantizan la libertad y el civismo; e) la capacidad de dominio en la sociedad moderna; f) la autosatisfacción; g) ser un hombre primitivo (*Naturmensch*) en el seno de un mundo civilizado; y, finalmente, h) ser un bárbaro, que como tal, invade, domina y destruye<sup>15</sup>.

En estas circunstancias, en las que el abismo entre las dimensiones substanciales y funcionales de la racionalidad es cada vez más nítido, ¿cabe asombrarse de que las crisis económicas u otras perturbaciones de las sociedades desarrolladas lleven aparejadas vastas irrupciones de conducta irracional? No, si tenemos en cuenta que tras la gigantesca organización de la sociedad moderna y el funcionamiento aparentemente fluido del sistema industrial se solapa la posibilidad de recurso a una violencia irracional, en muchos casos estructural. Tal irracionalidad es un tipo de conducta que se genera en unas circunstancias sociales específicas como son las producidas por la profunda disyunción de la racionalidad en funcional y substancial. El hombre no es esencialmente racional ni irracional. Las mismas personas que actúan de un modo racional en su trabajo guiados por el principio de eficacia, pueden dejarse arrastrar por impulsos irracionales ante determinadas circunstancias sociales. En este sentido, en *The Democratization of Culture*, ensayo escrito en 1933, Mannheim, a pesar de sus profundas convicciones democráticas, resalta la expansión prematura de derechos políticos a un pueblo que, no estando educado para el ejercicio de tales derechos, es sometido a la voluntad de minorías demagógicas<sup>16</sup>. Otro ejemplo que examina, es las tensiones en la economía en su tránsito del *laissez-faire* a la planificación. Se ha pasado de una economía de predominio comunal, de tipo artesanal o agrícola, a vastos imperios económicos de tipo monopolista, imprevisiblemente dirigidos por la «lógica» del mercado. De esta manera, se han desvanecido los controles de grupo tradicionales y la libre competencia ha quedado relegada a mera ficción de la ideología liberal<sup>17</sup>.

El mensaje del sociólogo húngaro-alemán es claro: los procesos históricos fruto del desarrollo desproporcionado de las capacidades humanas –moral e instrumental– han abocado en la «sociedad masa» (*Massengesellschaft*), concepto

<sup>14</sup> K. Mannheim, *Man and Soc...*, p. 60.

<sup>15</sup> S. Giner, *La sociedad masa*. Barcelona: Ediciones Península, 1979, pp.132-133.

<sup>16</sup> K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, pp. 171-247.

<sup>17</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power and Democratic Planning*, pp. 10-11. Sobre el liberalismo mercantilista y sus mitos resulta sumamente sugerente el trabajo de B. R. Barber, «La cultura global de McWorld», en J. Rubio-Carracedo y J. M. Rosales (eds.), *La democracia de los ciudadanos*, Suplemento 1 de *Contrastes* (1996), pp. 37 ss.

genuinamente mannheimiano con el que se refiere no tanto al número de individuos que forman la sociedad como al grado de integración personal y social de éstos. La relación individuo-sociedad masa, por consiguiente, no es tanto cuantitativa como cualitativa, es decir, producto del crecimiento caótico<sup>18</sup>. Según relata S. Giner en *La sociedad masa*<sup>19</sup>, ésta se caracteriza por:

a) *La interdependencia creciente de las instituciones sociales*. Debido a esta interdependencia, cuando fuerzas irracionales alcanzan ciertas partes del tejido social, terminan afectando a toda la sociedad masa. Mannheim, muy dado a las metáforas mecánicas, aclara que la interdependencia del sistema ferroviario, tomado como ejemplo del desarrollo moderno, es mucho mayor que la de otros medios de locomoción usados en el pasado. Un defecto en el primero puede paralizar toda la red, sin embargo, no ocurre esto en el caso de otros medios de transporte más anticuados. Las instituciones sociales modernas son interdependientes de un modo similar al expresado en el caso de los transportes: una afección parcial, termina afectando al conjunto de la sociedad.

b) *la disolución de las comunidades*. Los grupos primarios, especialmente la familia y la comunidad, tienden a debilitarse. El marco apropiado de la sociedad masa es la *Gesellschaft* en oposición a la *Gemeinschaft*, que diríamos con Tönnies. La razón principal del deterioro de los grupos comunitarios se basa en el incremento de la importancia de los grupos funcionales, los cuales están organizados esencialmente desde la perspectiva calculadora egoísta que caracteriza al atomismo individualista de la *Gesellschaft*.

c) *la aparición de las organizaciones burocráticas*. Fruto genuino de la razón funcional, se expanden por los sectores fundamentales de las sociedades altamente desarrolladas y aunque, en principio, son moralmente neutras, fácilmente se ponen al servicio de la irracionalidad al convertirse en instituciones inflexibles e incapaces de responder a nuevas necesidades o situaciones.

d) *desorden*. El orden aparente, fruto de sistemas y burocracias tecnológicas interdependientes sometidas al control de minorías, es sólo un sucedáneo que permite la continuidad del *establishment*, pero que renuncia a un desarrollo de los ámbitos morales y legítimos de un orden genuino.

Este análisis no pretende mostrar un proceso irreversible de la sociedad moderna, sino, más bien, preparar el terreno para la que Mannheim considera la única solución: su teoría de la planificación para la libertad. La sociedad todavía tiene abierta la posibilidad de un desarrollo hacia la mayor tiranía o hacia la libertad<sup>20</sup>. Esta situación de incertidumbre debido a la «ausencia de plan» de la sociedad contemporánea es el punto de partida de nuestro autor en su constante apela-

18 S. Giner, *La sociedad masa*, pp. 123-124; K. Mannheim, *Man and Society*, p. 61.

19 S. Giner, *La sociedad masa*, pp. 143-145; cf. K. Mannheim, *Freedom, Power...*, p. 57; K. Mannheim, *Man and Society*, p. 293-295.

20 K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 1.

ción a un proceso constructivo de las condiciones que salvaguarden la libertad en el seno de esta sociedad. Tal proceso, generado desde la razón substancial, consiste en la organización previsora o planificación de los componentes fundamentales de la vida social y política.

En el ensayo, *Das Denken aus der Stufe der Planung*, mantiene que la reconstrucción no sólo ha de ser social, sino también cultural y ha de tener su fundamento en la transformación del pensamiento y la conducta humanos<sup>21</sup>. De modo similar al instrumentalismo pragmático representado por J. Dewey, el sociólogo húngaro-alemán define el pensamiento como un instrumento útil para las funciones específicas de supervivencia en el marco de los límites estructurales de las condiciones particulares del entorno<sup>22</sup>.

Mannheim destaca la existencia de tres estadios básicos en el desarrollo del pensamiento. Tales etapas no tienen una delimitación cronológica precisa, sino que las considera «etapas-tipo» que le permiten dar apoyo teórico a su propuesta de que el tránsito a nuevas formas de pensamiento tiene su origen en la transformación del orden social. El progreso cognitivo se inicia en la etapa de «descubrimiento por azar» (*finden*), forma de racionalidad propia de estadios primitivos de desarrollo que se guían por el método de ensayo-error, siendo la naturaleza el principal obstáculo con el que ha de enfrentarse el hombre en ese momento. Una nueva fase, la «invención», (*erfinden*) es propia de un desarrollo social más complejo y de la necesidad de resolver constantes tensiones y conflictos sociales. Supone ya una maduración de la racionalidad, pero que, finalmente, se deteriora en racionalidad funcional. Tal situación exige la evolución hacia un nuevo estilo de pensamiento social, el «pensamiento planificado» (*planen*) que permita la construcción de un modelo multidimensional de cambio social y, a la vez, desde la manifiesta interdependencia de todos los elementos en la sociedad moderna, fomente la cooperación entre ellos<sup>23</sup>.

Mannheim define inicialmente la planificación como «la reconstrucción de una sociedad históricamente desarrollada en una unidad que es regulada por la humanidad, de un modo cada vez más perfecto, desde determinadas posiciones centrales»<sup>24</sup>. Otra definición la considera como «un afrontar consciente las fuerzas que originan el desajuste en el orden social, sobre la base de un conocimiento cabal de todo el mecanismo social y su manera de funcionar»<sup>25</sup>. En otras ocasiones, nuestro autor con frecuencia alude a la «coordinación de esfuerzos»<sup>26</sup> como

21 K. Mannheim, *Mensch und...*, p. 100.

22 J. Dewey, *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*, p. 37.

23 K. Mannheim, *Mensch und...*, pp. 93 ss.

24 *Ibid.*, p. 152.

25 K. Mannheim, *Man and Society*, p. 114.

26 K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, pp. 4-5; K. Mannheim, *From Karl Mannheim*. New York: Oxford University Press, 1971, p. 363.



característica fundamental de la planificación. Se trata, pues, no de una planificación formal, que tiende al totalitarismo, sino de una planificación democrática, que, además del totalitarismo, evite otros riesgos como la ineficacia o la regimentación total. Sin embargo, la actitud inicial de Mannheim pone excesiva fe en la capacidad de las élites responsables para planificar la sociedad y asumir la responsabilidad de tal planificación.

En *Man and Society*, cuenta que en cierta ocasión en un debate entre amigos acerca de las posibilidades de la planificación, uno de ellos comentó: «Hemos progresado hasta el punto de ser capaces de planificar la sociedad y aun de planificar al hombre mismo. Pero, ¿quién planifica a quienes deben efectuar la planificación?». La respuesta que obtuvo en ese momento por parte del sociólogo húngaro-alemán fue un mero: «Cuanto más reflexiono sobre esta cuestión, tanto más me preocupa»<sup>27</sup>. Desde una concepción elitista de la democracia, en ese momento, consideraba que han de ser las minorías creadoras las responsables de la planificación<sup>28</sup>. Sin embargo, años más tarde, en *Freedom, Power and Democratic Planning*, afirma que es «la discusión pública la que debe aclarar y establecer los patrones democráticos fundamentales de conducta y formación del carácter»<sup>29</sup>. Los ciudadanos, de esta manera, se convierten en parte activa del proceso de planificación.

La planificación exige un poder central fuerte que controle los asuntos políticos básicos pero que, a la vez, no impida la participación ciudadana democrática ni coarte las libertades individuales. Para ello, las autoridades centrales deben ceder parte del poder a instancias cada vez más descentralizadas, de modo que se posibilite la planificación para la libertad.

¿No parece contradictorio hablar de «planificación para la libertad»? ¿Se pueden compatibilizar planificación y libertad? A primera vista puede parecer que estamos ante un oxímoron, figura literaria que identifica algo y su contrario, o ante una paradoja del tipo: el general ordena a sus soldados: «hagan lo que quieran». Les está dando una orden, aunque sea la orden de que actúen libremente. De tal modo que si no cumplen la orden, la cumplen (porque hacen lo que quieren en lugar de lo que se les ha ordenado); y si la cumplen, no la cumplen (porque no hacen lo que quieren, sino lo que les ha sido ordenado). Sin embargo, aunque planificación y libertad parezcan difícilmente conciliables y se manifiesten aparentemente contradictorias, la planificación para la libertad ha de consi-

<sup>27</sup> K. Mannheim, *Man and Society*, p. 74. Cf. I. Srubar, *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-45*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, pp. 206-223.

<sup>28</sup> Cf. E. Hoyle, «The Elite Concept in K. Mannheim Sociology of Education», *Sociological Review*, XII (1964), pp. 555-571.

<sup>29</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power and Democratic Planning*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 202.

derarse como una tarea irrenunciable en las sociedades desarrolladas. Se trata, por tanto, de advertir qué acepción de libertad es plausible en las sociedades planificadas. Detengámonos someramente en ambos conceptos:

## II. I. LA PLANIFICACION EN LA PLANIFICACION PARA LA LIBERTAD

La concepción de Mannheim de la planificación, como ya se ha señalado, no ha de entenderse en el sentido de «planificación para la conformidad», propia de los estados totalitarios, sino como una «planificación para la libertad» que evite la disyunción excluyente «libertad o planificación» planteada por Hayek en *The Road to Serdom*<sup>30</sup>. Para nuestro autor, la alternativa no es *laissez-faire* o planificación, sino «buena o mala planificación»<sup>31</sup>, pues cuando todos los elementos sociales son interdependientes entre sí, como ocurre en las sociedades complejas, cualquier desorden trae consigo un efecto en cadena. Y en tal situación, planificar es imprescindible. La planificación para la libertad, sin embargo, por decirlo con una nueva metáfora, tiene la misma función que los semáforos en nuestras calles, que posibilitan que el tráfico se traslade de un lado a otro evitando atascos y obstrucciones<sup>32</sup>.

Entre las actitudes liberales más obstinadas encontramos la de Hayek, que considera que toda forma de planificación oprime. En este sentido, nos dice que «no hay más opciones que el orden gobernado por la disciplina impersonal del mercado o el dirigido por la voluntad de unos cuantos individuos; y los que se entregan a la destrucción de lo primero ayudan, lo quieran o no, a crear el

<sup>30</sup> F. Hayek, *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza, 1978, p. 241. Otra crítica a la teoría de la planificación de Mannheim, puede verse en K. Popper, *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957, pp. 64-104.

<sup>31</sup> K. Mannheim, *Essays on the Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 259. Sobre la «buena planificación» nos dice Mannheim en otro lugar: «Planning in this sense means planning for freedom: mastering those spheres of social progress on which the smooth working of society depends, but at the same time making no attempt to regulate the fields which offer the greatest opportunities for creative evolution and individuality [...]. It is the freedom of a society which, since it has the whole coordinated system of social techniques within its grasp, can safeguard itself of its own accord against dictatorial encroachment on certain spheres of life, and can incorporate the charters of these citadels within its structure and its constitution. Anyone who plans for freedom, that is, provides for citadels of self-determination in a regulated social order, has of course to plan for necessary conformity as well [...]. Planning for freedom does not mean prescribing a definite form which individuality must take, but having both the knowledge and experience to decide what kind of education, what kind of social groups and what kind of situations afford the best chance of kindlich initiative, the desire to form one's own character and decide one's own destiny». (K. Mannheim, *Man and Society*, pp. 264-265).

<sup>32</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power...*, p. 116.

segundo»<sup>33</sup>. Más recalcitrante aún es la actitud de Friedman, quien en *Capitalism and Freedom* reduce la función del estado a mero garante del cumplimiento de la ley y el orden, sin ninguna competencia para intervenir en la economía de mercado<sup>34</sup>. Para ambos, como para Popper en *The Poverty of Historicism*, libertad equivale a liberalismo y cualquier forma de planificación es concebida como opresión totalitaria que amenaza al liberalismo y, por tanto, a la libertad. Ante esto, el propio B. Russell, reconocido liberal, precisa que en ausencia de cualquier tipo de planificación, carecen de sentido pensamiento y acción. Mannheim, por su parte, considera que la planificación para la libertad es viable e, incluso, legítima, si se fundamenta en instituciones democráticas y en una celosa militancia activa por parte de ciudadanos informados y responsables<sup>35</sup>. Los planificadores, en esta situación, han de ser conscientes de que la acción planificadora ha de hacerse ante el escaparate de la colectividad. Los políticos, por tanto, han de someterse a un riguroso control ciudadano.

En esta situación, los límites y viabilidad de la planificación democrática se definen a través de una serie de anhelos, a veces paradójicos, pero siempre irrenunciables<sup>36</sup>:

1. *Planificación para la libertad* (sujeta a control democrático), que no para la restricción.
2. *Planificación para la abundancia*, para el empleo total y el avance del bienestar común.
3. *Planificación para la justicia social*, que no para la igualdad absoluta.
4. *Planificación no para una sociedad sin clases*, sino para suprimir los extremos de riqueza y pobreza.
5. *Planificación para la cultura*, que mantenga la tradición a la vez que favorezca el progreso creativo artístico y científico.
6. *Planificación que contrarreste los peligros de una sociedad de masas*, interviniendo únicamente en los casos de degeneración institucional o moral.
7. *Planificación para el equilibrio* entre la centralización y la dispersión del poder.

<sup>33</sup> F. Hayek, *Camino de servidumbre*, p. 241.

<sup>34</sup> M. Friedman, *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962, pp. 177 ss. Especialmente sugerente me parece la crítica de B. Barber cuando propone que tanto M. Friedman como sus seguidores confunden las elecciones privadas que hacen los consumidores con las elecciones cívicas que hacen los ciudadanos. Cf. B. Barber, «La cultura global de McWorld», pp. 40 ss.

<sup>35</sup> Entre los controles democráticos a los que ha de afectar la planificación, según Mannheim, cabe destacar: la economía, la burocracia, las fuerzas armadas, la familia, la propaganda en los medios de comunicación, el poder y la educación. Cf. K. Mannheim, *Freedom, Power...*, p. 119-172.

<sup>36</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power...*, pp. 29 ss.

8. *Planificación para la transformación gradual de la sociedad*, con objeto de estimular un desarrollo no desintegrado de la personalidad.

## II. 2. LA LIBERTAD EN LA PLANIFICACION PARA LA LIBERTAD

Para Kant, la libertad se convierte en la clave para poder comprender nuestro obrar moral, de tal modo que justificar la moral exige la realidad de la libertad, es decir, que la considera un presupuesto necesario que posibilita la moral. Sin embargo, aun sin pretender menospreciar tal concepción, está claro que no basta con tener capacidad interna de elegir, libertad moral o su reducción a un mero «momento solipsista de la libertad»<sup>37</sup>, como la ha denominado P. Ricoeur. También es necesario contar con posibilidades externas de elección. En este sentido, ya en 1819, B. Constant pronunció una conferencia titulada *De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos*, que marcó un hito en la historia de dicho concepto. Distingue entre «libertad de los antiguos» y «libertad de los modernos» como dos formas de libertad civil y política. Aunque se imponga compaginarlas, parece que se contraponen. Efectivamente, para los griegos el hombre libre se identificaba con el ciudadano, con el que participa en la Asamblea, por lo que no había una distinción nítida entre vida pública y privada, pues se sentían tanto más libres cuanto más ejercían su derecho político de participar. En cambio, los modernos consideran que la libertad consiste en replegarse a los asuntos privados, desentendiéndose de la vida pública o, dicho de otro modo, supone el triunfo del individualismo<sup>38</sup>.

Nos encontramos, pues, ante lo que podríamos denominar una dialéctica de las libertades. Numerosos pensadores liberales radicales la conciben como ausencia de trabas o imposiciones para la acción. Otros, entre los que se encuentra Mannheim, la consideran como la condición de posibilidad de que el ciudadano participe en la vida pública de un modo elegido por sí mismo<sup>39</sup>. Ajenas a este sentido social y político de la libertad, las libertades formales propias de la tradición liberal radical, hoy neoliberalismo mercantilista, han adoptado como ideal

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *Libertad y orden social*. Madrid: Guadiana, 1970, p. 70.

<sup>38</sup> B. Constant, *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 281.

<sup>39</sup> Entre la numerosa bibliografía existente sobre este apasionante tema de la libertad deberíamos destacar algunos títulos por su especial relevancia: I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1988; U. Cerroni, *La libertad de los modernos*. Barcelona: Martínez Roca, 1972; R. Dahrendorf, *Sociedad y libertad*. Madrid: Tecnos, 1971; E. Fromm, *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós, 1981; S. Giner, *La estructura social de la libertad*. Barcelona: Ediciones 62, 1971; K. Mannheim, *Freedom, Power,...*; J. Rawls, *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós, 1990; B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Fontanella, 1972; J. Stuart Mill, *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1981; S. Giner, *El destino de la libertad*, Madrid, Espasa Calpe, 1987; D. C. Dennet, *La libertad de acción*. Barcelona: Gedisa, 1992.

la libre disposición de la propiedad y el consumo, sin contar con que quizás la falta de recursos impide ejercer efectivamente tal tipo de libertad a un número muy considerable de ciudadanos y, a la vez, confunden libertad para consumir con libertades cívicas. Igualmente rechazable es el sacrificio de un libre desarrollo de la personalidad para lograr una igualdad abrumadora y totalizadora, por otra parte, insostenible, como ha dejado claro el ejemplo de estatalismo socializador y burocrático soviético. Entre ambas posiciones, Mannheim sugiere una *tercera vía*, su conocida propuesta de planificación democrática para la libertad, con objeto de lograr una constitución equilibrada de la personalidad y de la sociedad, evitando los extremos de «hiperindividualización» y de «hiperconvencionalización». «Mientras el liberal tiende a la ceguera con el entorno —nos dice—, socialistas y fascistas tienden a la ceguera con el individuo»<sup>40</sup>.

H. Jonas, en *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, ensayo sobre los horrores del totalitarismo nazi, comenta que «*absolute Freiheit wäre leere Freiheit, die sich selber aufhebt*»<sup>41</sup>. En este mismo sentido, Ferrater Mora considera que una libertad absoluta sería una esclavitud absoluta. Está claro que la libertad exige que nuestra voluntad no esté totalmente indeterminada, pues, de lo contrario, la elección sería necesariamente arbitraria. La libertad siempre es una libertad concreta, fruto del contexto en el que se despliega y donde no todo vale por igual. La sociedad, de esta manera, aunque en cierto sentido limita o coarta la libertad —el sujeto no ha elegido su punto de partida, contexto social—, también es la que ofrece al ciudadano la posibilidad de conquistarla, pues éste, en realidad, sólo es hombre en la medida en que es miembro de una sociedad humana. Como señala G. H. Mead, «el control social, lejos de tender a aplastar al individuo humano o a aniquilar su individualidad consciente de sí, constituye, por el contrario, dicha individualidad y está inextricablemente asociado a ella. Porque el individuo es lo que es, en cuanto personalidad consciente e individual, en la medida en que es miembro de la sociedad, involucrado en el proceso social de la experiencia y la actividad, y, por tanto, socialmente controlado en su conducta»<sup>42</sup>.

Mannheim, aunque admite que el liberalismo tuvo sentido en el pasado, considera que la sociedad compleja y altamente desarrollada exige un nuevo concepto de libertad caracterizado por el control y autocontrol racionales, en el sentido de control consciente de la propia conducta y de las circunstancias en que ésta se desenvuelve. La libertad, en sus distintas formas, considera, sólo puede ser formulada en relación a una sociedad determinada y a las técnicas sociales con que ésta cuenta. En el caso de la sociedad capitalista, con su cúmulo no reglamentado de instituciones, la ausencia de planificación no parece que sea

40 K. Mannheim, *Man and Society*, p. 308.

41 H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, p. 34.

42 G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1982, p. 274.

la base de la forma más alta de libertad. La sociedad técnicamente avanzada planificada, por tanto, será fruto de que «los hombres considerarán como una forma superior de libertad el permitir que muchos aspectos de sus vidas individuales estén determinados por el orden social establecido por el grupo, *siempre que sea un orden que ellos mismos han elegido*»<sup>43</sup>. Como diría Hannah Arendt, «la libertad existe solamente en el peculiar ámbito de la política». Se trata, por tanto, de garantizar formas esenciales de la libertad mediante la misma planificación o, dicho de otro modo, la planificación para la libertad es la única forma de libertad posible en las sociedades complejas, sin que ello implique renunciar a formas primarias de libertad, sino, simplemente, tomar conciencia de que la genuina autonomía personal no puede darse al margen de lo público.

### III. EDUCACION Y PLANIFICACION DEMOCRATICA

Cada vez con más claridad a lo largo del siglo XX se ha ido manifestando que educación y democracia son pilares básicos de la sociedad. Nunca antes la idea de ciudadanía ha dependido tanto de la educación. Los ciudadanos, por tanto, mediante la educación cívica, han de adaptarse a nuevos patrones de vida comunitaria en los estados con una tradición liberal<sup>44</sup>. H. Laski ha aseverado categóricamente que la «educación de los ciudadanos es el corazón del estado moderno»<sup>45</sup>. Una exigencia de cualquier democracia madura es la de cultura cívica, educación popular u opinión pública. Sólo con un nivel apreciable de éstas se puede hablar de auténtica democracia. Por tanto, mientras no se consiga un nivel suficiente de educación cívico-moral se hace imposible una auténtica revitalización de la democracia. Que una democracia merezca denominarse como tal, exige el impulso ciudadano y, por tanto, ciudadanos cultos, informados, responsables y participativos. Para el hombre que vive en un sistema autoritario la *res publica* está fuera de su control. Difícilmente se le puede pedir que se sienta responsable de ella, puesto que para nada interviene en su gestión y, probablemente no conoce de ella más que sus efectos. Por el contrario, el ciudadano de una sociedad democrática sí está informado —o, al menos, puede estarlo— de la gestión de los asuntos públicos, en los cuales puede participar y cuyo control puede ejercer de manera más o menos efectiva, dependiendo del grado de desarrollo de la democracia.

Mannheim considera que el ciudadano no sólo es producto de la sociedad, sino que también la produce. Por consiguiente, la supervivencia de su modelo de planificación democrática exige una educación cívica con la que se inculque el

<sup>43</sup> K. Mannheim, *Man and Society*, p. 377. El subrayado es mío.

<sup>44</sup> D. Heater, *Citizenship. The Civic Ideal in World History, Politics and Education*. New York: Longman, 1990, pp. 94 ss.

<sup>45</sup> H. J. Laski, *A Grammar of Politics*. Allen & Unwin, 1937, p. 78.

aprecio a la dignidad de los seres humanos; a la solidaridad; a la responsabilidad compartida; al medio ambiente circundante; la apertura a la multiculturalidad; e, igualmente, la cohesión cívica y social<sup>46</sup>. La falacia del liberalismo, por el contrario, consistía en tomar al sujeto individual como fuente autónoma de vida y acción, ignorando el medio social<sup>47</sup>. Sin embargo, ha de abandonarse el optimismo de la época del *laissez-faire*, cuyo único objetivo era el desarrollo de una personalidad independiente<sup>48</sup>, olvidando el medio concreto en el que ésta ha de desenvolverse y, de esta manera, provocando el sometimiento de la *res publica* a la indecisión, en la que todo tenderá a marchar a la deriva. Situación ésta con la que se está abonando el terreno para que aparezcan en el horizonte soluciones de corte totalitario, faltas de imaginación, racionalidad y tolerancia.

Cuando los ciudadanos se hacen políticamente activos, en cambio, es necesario renovar las formas de educación, tomando conciencia de que el sistema educativo es un agente fundamental para generar y asumir los cambios sociales e históricos<sup>49</sup>. Las propuestas de Mannheim para lograr el cambio social pacífico exigían la movilización racional de los recursos guiada por el conocimiento de las ciencias sociales. La educación en general, pero sobre todo en la «ciencia social», la única que orienta en un medio sumamente complejo y en constante cambio, es fundamental para que los gobernados puedan frenar la arbitrariedad de los gobernantes. Debe hacerse comprender «a los que gobiernan» que «las masas no educadas ni informadas son hoy un peligro mayor para el mantenimiento de cualquier orden que las clases con una orientación consciente y expectativas razonables»<sup>50</sup>.

El valor educativo de la comunidad, por otra parte, a través de su influencia en los aspectos adaptativos y socializadores, es una ventaja de la que ésta ha de servirse para inculcar la democracia como forma de vida. Se nos introduce en un mundo en el que ya existe una determinada organización que no hemos elegido. Se plantea, por tanto, el problema de la interrelación entre la personalidad de quien se quiere desarrollar de un modo autónomo y su enfrentamiento con una determinada estructura social ya dada. Sin embargo, no ha de interpretarse la sociedad planificada necesariamente como constreñimiento y coacción del sujeto personal, ya que éste, en su calidad de ser pensante y reflexivo, cuenta con la posibilidad de situarse por encima de la cultura dominante y apostar críticamente por la heterodoxia<sup>51</sup>. Aunque las campañas educativas e informativas acerca de las medidas que en cada momento se consideren más deseables en la sociedad planificada para la

<sup>46</sup> K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, pp. 52-53.

<sup>47</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power...*, p. 210.

<sup>48</sup> K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, p. 75.

<sup>49</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power...*, p. 249.

<sup>50</sup> K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, p. 43.

<sup>51</sup> K. Mannheim, *An Introduction to the Sociology of Education*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 71.

libertad son indispensables, la decisión última ha de darse en la intimidad, posibilitando que «los no conformistas queden libres para elegir su propio modo de vida»<sup>52</sup> y, de este modo, potenciar la autonomía personal de cada ciudadano.

En una democracia planificada el proceso educativo no sólo debe estar orientado a la vida, sino que ha de continuar durante toda la vida. Los viejos moldes académicos han de ser superados con la ayuda de nuevas técnicas y experiencias que permiten un avance continuo, tales como la educación permanente, los cursos de reciclaje, la educación de adultos, etc.<sup>53</sup>. Se trata, pues, de la búsqueda de una *educación integral*, de un feliz maridaje entre educación y vida, reconociendo el valor fundamental de la sociedad como agente educativo. Esta educación integral, contrapuesta a la compartimentada, hiperespecializada y abstractamente vana educación de la tradición liberal, se ha de caracterizar fundamentalmente por integrar sus actividades con otras instituciones sociales y por abarcar, desde las innovaciones proporcionadas por las investigaciones de la psicología y la sociología, la plenitud y totalidad de la persona.

La educación en el ámbito de la «sociedad educativa» (F. Clarke)<sup>54</sup>, modo apropiado de considerar la sociedad planificada democráticamente (Mannheim), según considera W. Stewart<sup>55</sup>, no debe ceñirse exclusivamente al marco escolar, sino que ha de abarcar la totalidad de las instituciones que forman la comunidad, a través de la participación social y la adaptación al surgimiento y multiplicación de formas educativas no convencionales (prensa, radio, televisión, informática, asociaciones culturales, etc.), que han de aprovecharse, igualmente, para el desarrollo equilibrado de la personalidad en una sociedad pluralista en la que prima la comunicación<sup>56</sup>. Comunidad y comunicación deben ser equiparables a democracia y educación, al perseguir la comunidad una finalidad educativa que encuentra su máxima plenitud en la sociedad democrática, al expandir ésta al máximo la cultura, la responsabilidad personal y el desarrollo de una peculiar forma de vida, la democrática, entre quienes la integran.

En este ámbito, la función educativa de los medios de comunicación está clara, como señala A. Gutmann<sup>57</sup>, convirtiéndose en un sistema paralelo de

<sup>52</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power...*, p. 183; sobre la importancia de la decisión moral autónoma puede verse: J. Rubio-Carracedo, *Ética constructiva y autonomía personal*. Madrid: Tecnos, 1992, pp. 275-278.

<sup>53</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power...*, p. 253; *Diagnosis of Our Time*, p. 54.

<sup>54</sup> Cf. F. Clarke, *Freedom in the Educative Society*. London: University of London Press, 1948.

<sup>55</sup> Cf. W. A. C. Stewart, «Karl Mannheim and the Sociology of Education», *British Journal of Educational Studies*, I (1953), pp. 109 y 111.

<sup>56</sup> K. Mannheim, *An Introduction to Sociology of Education*, p. 134.

<sup>57</sup> A. Gutmann, *Democratic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 232-255.



educación no sistemático y nacido extramuros, como consecuencia de la fuerza educadora de ciertos grupos o instituciones sociales que han desarrollado unas metodologías y fines adaptados a este medio. Entre los cuantiosos ejemplos del uso racional de los medios de comunicación con fines pedagógicos encontramos uno entre cuyos destacados representantes está Mannheim, que no contento con la elitista discusión y transmisión académica de los valores democráticos en el reducido recinto universitario, decidió llevarlos a la BBC con la intención de difundirlos ante el máximo número de oyentes posible. De esta manera, la acción cívica concienciadora deja de ser pura teoría y no elude su dimensión práctica.

Los problemas planteados a través de las ondas de radio afectan a la totalidad de los ciudadanos y son expuestos en forma de tertulia en la que se oyen una pluralidad de voces y, por tanto, una pluralidad de razonamientos sobre temas de gran interés como: ¿puede la sociedad sobrevivir sin valores comunes?; ¿tiene algún significado la educación social?; ¿puede la sociedad influir en la conducta del hombre?; ¿cuál es el origen de nuestras virtudes?; ¿cuál es el origen de la crisis de nuestro tiempo?; ¿hay un verdadero camino democrático?... así hasta completar un vasto elenco de cuestiones fundamentales de las ciencias sociales y morales<sup>58</sup>.

Con este acercamiento de las cuestiones de ciudadanía política a los oyentes, a través de procesos de creación comunitaria de ámbitos de sentido, orientación y comunicación desde un lenguaje y medio públicos, se están constituyendo sólidas pautas para la construcción de un orden social democrático. Éste no debe concebirse como una realidad ya consolidada, sino como un ideal a realizar. Ideal que ha de inspirar a todos los miembros de la sociedad y mantenerlo vivo cada día, desde la consideración de la autonomía de los ciudadanos, junto con la justicia y la solidaridad<sup>59</sup>, como objetivos primordiales de la sociedad, sólo alcanzables desde una conducta democrática, a través de una adecuada educación en y para la democracia, en la que desde unas formas comportamentales voluntariamente decididas y aceptadas se estimule la comprensión crítica, el respeto y la disponibilidad a construir normas que sirvan de eje regulador de la vida comunitaria, desde un continuado esfuerzo por lograr tomar decisiones consensuadamente. Tal pretensión de consenso, sin embargo, no tiene que extenderse hasta el ámbito privado de la intimidad y la creencia individual, que pertenece a la esfera personal en la que cada uno ha de tratar de satisfacer sus necesidades a su propio modo. De esta manera, se fomenta el pluralismo, evitando igualmente una concepción *totalitaria* de la democracia y asumiendo parte de la ideología liberal, tan criticada en otras ocasiones, según la cual «las formas superiores de la vida espiritual –pensa-

<sup>58</sup> Para una relación completa pueden consultarse los materiales inéditos de la BBC, *Talks for sixth Forms by Professor K. Mannheim*, depositados en el *Sozialwissenschaftliches Archiv-Universität Konstanz, Materialien zum Nachlaß von Karl Mannheim*.

<sup>59</sup> A este respecto, véase J. Rubio-Carracedo, «El paradigma ético: justicia, solidaridad y autonomía», *Philosophica Malacitana*, VII (1994), pp. 127-146.

miento, arte, literatura, etc.— florecen mejor en la libertad»<sup>60</sup>, reduciendo al mínimo posible el control, la disciplina y la represión sociales.

#### IV. PLANIFICACION Y CONSENSO DEMOCRATICO

La democracia, como decía J. Dewey, ha de tener su origen en el propio hogar, en las comunidades de vecinos. Sólo cabe hablar de democracia, por tanto, cuando los valores democráticos, el estilo democrático y los principios democráticos conforman todos y cada uno de los comportamientos sociales, constituyéndose «la democracia como moral» según la feliz expresión de Aranguren o, en palabras de Carl Friedrich, consolidándose no únicamente como forma política, sino primero y fundamentalmente como forma de vida abierta al respeto a las convicciones de aquellos que piensan, sienten y actúan de manera diferente a la nuestra. El propio Schumpeter, nada sospechoso de abogar por una democracia de los ciudadanos, señala que no puede esperarse que una democracia funcione adecuadamente si no cuenta con la mayoría de la población, con independencia de la clase social a que pertenezca, dispuesta a atenerse a las reglas del juego democrático, esto es, con ciudadanos que apelen a la estructura institucional de la democracia.

En este sentido, la *tercera vía* mannheimiana, opuesta al liberalismo y a los totalitarismos, tiene como marco de referencia una «democracia militante» cuyo fundamento es la convicción básica de que el proceso democrático no es un simple procedimiento formal, sino una realidad viva que permite la participación popular efectiva en un proceso dinámico que tiende al consenso político y social. La «democracia militante», por consiguiente, se traduce en un consenso dinámico, fraguado incesantemente en las unidades sociales en que se integra un ciudadano (grupos religiosos, locales, de intereses, profesionales y de edad), construyendo así la realidad democrática<sup>61</sup>. Sin embargo, no cabe esperar que el consenso surja espontáneamente. Responde a todo un proceso de socialización a través de numerosos mecanismos y controles sociales. La elaboración del consenso a través de la deliberación colectiva se presenta como una tarea en corresponsabilidad para todos los ciudadanos<sup>62</sup>. Por consiguiente, para que una situación posibilite realmente el consenso se exige una idónea expansión de la educación e información que potencie la manifestación pública de los ciudadanos en un debate abierto y permanente que esté incesantemente aspirando y promoviendo la reconciliación de posiciones antagónicas.

La democracia planificada debe posibilitar e, incluso, favorecer las discusiones entre opiniones y perspectivas diferentes, es decir, fundamentarse en el pluralismo. Cualquier control que surja en su seno debe ser reflejo del consen-

<sup>60</sup> K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, p. 110.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>62</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power...*, p. 35.

so popular y de sus métodos democráticos de realización, debiendo exigirse la supervisión pública de sus alteraciones importantes. Sin embargo, el esfuerzo por el consenso debe limitarse a las cuestiones básicas de la sociedad, fomentando, por el contrario, espacios de libre y plural creación en la esfera personal.

La personalidad democrática, promotora del consenso en lo sociopolítico y de la libre creación en lo personal, no se improvisa, ni surge como resultado de esporádicas convocatorias electorales, más bien, se forja en interacción con un medio democrático, siendo agentes destacados para su consecución la propia comunidad, el sistema educativo y los medios de comunicación. El nuevo consenso que desde ésta se fomenta no elude el conflicto, pero pretende darle una forma democrática y pacífica. «La democracia –nos dice– es esencialmente un método de cambio social, es la institucionalización de la creencia de que puede lograrse la adaptación a la realidad cambiante y la reconciliación de los diversos intereses por medios conciliatorios, con ayuda de la discusión, de la negociación y del consenso integrador»<sup>63</sup>.

Según Mannheim, el núcleo de la democracia no es, como propugna Schumpeter, el «mercado de los votos» en el que los partidos compiten vendiendo política para hacerse con el mayor número de votos posible<sup>64</sup>, sino que ésta se caracteriza por el debate abierto y permanente en pos de la integración y el consenso sobre los aspectos fundamentales de la convivencia. Esta tarea, como sutil y delicado mecanismo político que sirve para equilibrar pretensiones antagónicas, requiere de la permanente atención ciudadana, para su análisis periódico, así como para corregir a tiempo sus posibles desviaciones. Una vez asumidos los ideales democráticos, un sistema pluralista requiere la más amplia integración de todos los sectores que tengan algo que aportar. La integración implica el reconocimiento de todos los colectivos suficientemente identificables que tengan algo que decir. Como ha puesto de relieve M. Duverger, si «los ciudadanos participan activamente en el poder colectivo, están ligados por las decisiones tomadas también en común»<sup>65</sup>, debiendo obedecer al poder legítimo emanado de la participación ciudadana.

La noción de participación, por otra parte, está comprendida analíticamente en la democracia. Sin embargo, no siempre cuenta ésta con una clara solución a la

<sup>63</sup> K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, p. 69. Escribe nuestro autor: «The essential thing about true democracy is that differences in opinion do not kill solidarity as long as there is fundamental agreement on the method of agreement, i.e. that peaceful settlement of differences is better than one by violence. Democracy is essentially a method of social change, the institutionalization of the belief that adjustment to changing reality and the reconciliation of divers interests can be brought about by conciliatory means, with the help of discussion, bargaining and integral consensus» (*ibid.*)

<sup>64</sup> J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Aguilar, 1963, p. 342.

<sup>65</sup> M. Duverger, *Instituciones políticas y derecho constitucional*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 204.

cuestión de la participación. El gran reto de la democracia consiste en hacer extensiva la participación. A pesar de ello, con frecuencia se la considera como un mero procedimiento formal. Tal actitud encontramos en la concepción elitista de la democracia propuesta ya por Mosca y Pareto a comienzos del siglo XX: en la democracia, el poder es detentado de hecho por una minoría, una oligarquía, a la que la mayoría no tiene acceso por motivos económicos y culturales. Esta teoría elitista sufrió modificaciones posteriores con el modelo competitivo mercantilista de Schumpeter y el pluralista de R. Dahl. Aunque con diferencias notorias, ambas posiciones tienen en común la afirmación de que no existe una única élite dominante, sino varias autoelegidas, las cuales compiten entre sí por el poder. Se trata, según los ha caracterizado Macpherson, de un «modelo elitista pluralista de equilibrio»<sup>66</sup> que organiza la oferta y la demanda de las «mercaderías políticas».

En otras ocasiones, sin embargo, se plantea la necesidad de llevar más lejos los límites de una democracia efectiva, exigiendo cada vez cotas más altas de participación ciudadana. Está claro que un gobierno popular, de democracia participativa directa, como se dio en la Grecia de Pericles, en el orden social de la antigua polis, difícilmente puede concebirse en las sociedades desarrolladas, integradas por varios millones de ciudadanos. Sin embargo, como ha puesto de relieve S. Giner, cuando el ciudadano participa en la vida pública a través de la representación política, ha de lograr, al menos, un control suficiente de ésta<sup>67</sup>. Mannheim, en este sentido, apela con frecuencia a la «democratización fundamental» o «democracia militante» como máxima manifestación de la participación ciudadana. Por el contrario, en otras ocasiones, alaba las excelencias del gobierno representativo, aun siendo consciente de que «el sistema representativo conduce, en realidad, no al gobierno de las mayorías, sino a la participación de cierto número de valores sociales en la guía del Estado»<sup>68</sup>. Por tanto, trata de conciliar la «democracia militante», hoy diríamos «avanzada»<sup>69</sup> o *Strong Democracy* (Barber), con el modelo representativo, único que pone freno a un debate interminable y permite tomar decisiones con la urgencia que requiere la acción cotidiana.

Hay que velar porque las reglas del juego democrático sean respetadas de la forma más escrupulosa posible, desde la consideración de éste ante todo como poder bajo control, bajo control de los ciudadanos a través de la opinión

<sup>66</sup> C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza, 1982, pp. 95 ss.

<sup>67</sup> S. Giner, «La estructura lógica de la democracia», *Sistema*, LXX (1986), pp. 3-25, reeditado en S. Giner, *Ensayos cíviles*. Barcelona: Península, 1987, pp. 219-255. Véase p. 236.

<sup>68</sup> K. Mannheim, *Freedom, Power...*, p. 158.

<sup>69</sup> Cfr. B. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press, 1984; C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza, 1982; C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970; J. Rubio-Carracedo, *¿Democracia o representación?* Madrid: CEC, 1990.

pública y de las reglas que impiden que se convierta en un instrumento de presión y arbitrariedad al servicio de una oligocracia. En este sentido, parece estar pensando Mannheim en un modelo similar al propuesto por Macpherson de un mecanismo directo/indirecto piramidal ascendente de consejos de base, seguido de un sistema de partidos que resuelva las dificultades de la participación en las sociedades complejas<sup>70</sup>.

Por último, señalar como uno de los valores más significativos de la propuesta de planificación para la libertad de Mannheim que hemos de tener presente, su pretensión de ser una combinación de urgencia práctica, —recuérdese los años en que la escribe, aunque, sin embargo, conserva su vigencia gracias a la amplitud de un enfoque que sabe trascender el terrible momento en que fue escrita—, a la vez que una aproximación flexible a la planificación democrática de la sociedad. Sin embargo, si la democracia es deficitaria, quizás ya desde su mismo concepto, como señala S. Giner, por contener en su propio seno varias contradicciones básicas difícilmente conciliables<sup>71</sup>, ¿por qué habríamos de exigir que la planificación mannheimiana democrática para la libertad esté exenta de todo conflicto? Éste, más bien, está omnipresente en el intento de armonizar: unidad y pluralismo; libertad y planificación; consenso y disenso; participación y gobernabilidad; centralización y descentralización; planificación global y cambio flexible; cultura genuina y masificación; cohesión social y autonomía personal.

Juan Ramón Tirado Rozúa es profesor agregado de Enseñanza Secundaria. En la actualidad prepara su tesis doctoral sobre el pensamiento político de Karl Mannheim.

*Dirección Postal:* C/ Siles, 18; E-29300 Archidona (Málaga).

<sup>70</sup> C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, pp. 135-6.

<sup>71</sup> S. Giner, *Ensayos civiles*, pp. 227 ss.