

The Public and its Problems

Opinión pública y comunicación en la
obra de John Dewey

Ignacio Redondo

JOHN DEWEY

The Public and its Problems

1. Introducción	3
2. El pragmatismo de Dewey	5
3. Opinión pública y sociedad de masas: el debate Lippmann-Dewey	10
4. <i>The Public and its Problems</i> (1927): definición de los problemas	
4.1.1. Individuo y sociedad: la emergencia del público.....	15
4.1.2. Estado y Democracia popular	20
5. Sociedad vs Comunidad	25
5.1.1. Hacia una Gran Comunidad de Comunicación	25
6. Conclusiones: la búsqueda de un método	29
 Bibliografía	33

1. INTRODUCCIÓN

El primer tercio del siglo pasado constituye, sin lugar a dudas, un momento clave en los estudios de la comunicación de masas. La espeluznante experiencia de la primera Guerra Mundial conmovió, no sólo al viejo continente, que quedaría profundamente marcado por las heridas de una contienda de proporciones y consecuencias sin precedentes, sino también a los Estados Unidos, que vieron tambalearse por primera vez los cimientos de su *American Way of Life* bajo la irrupción violenta de las nuevas tecnologías de la información y su poder para configurar a la opinión pública.

Convencidos del inmenso poder que habían tenido en sus manos y tras haber acumulado una gran experiencia en el campo de la propaganda, los profesionales de la comunicación se vieron en la necesidad de hacer un alto en el camino y reflexionar sobre su capacidad de manipulación, y su repercusión en las concepciones de la teoría democrática clásica. En efecto, los apasionados de la democracia que seguían viendo en la fórmula *jeffersoniana* poco menos que una especie de destino histórico dirigido por la nación americana, parecían quedarse sin argumentos con la explosión de la nueva sociedad de masas, en la que ya no había lugar para la discusión razonada de los libres e iguales. Tal y como demostraban los recién nacidos estudios de la *Mass Communication Research*, los medios de comunicación de masas tenían una capacidad prodigiosa de configurar estados y climas de opinión, inoculando —como si de una aguja hipodérmica se tratase—, los temas, principios, valores y demandas de una pequeña minoría dominante.

Evidentemente, conforme pasaron los años y los estudios de la comunicación de masas fueron ganando en madurez, todas estas percepciones

acabarían matizándose. Como recoge Mauro Wolf¹, la investigación y los estudios empíricos fueron rebajando el grado de importancia atribuido a los medios y su capacidad de influencia, de tal modo que la comunicación pública pasó de ser comprendida en función de sus efectos poderosos sobre una audiencia pasiva, a verse como la interacción y canalización de funciones, necesidades y actitudes latentes. No obstante, en los años 20 proliferaron estas teorías de corte apocalíptico, y no fueron pocos los científicos sociales, periodistas e intelectuales que alzaron la voz para denunciar los defectos de lo que hasta entonces había sido intocable: el propio sistema democrático.

En Estados Unidos, dos libros marcarían profundamente esta reflexión sobre la opinión pública y el papel que debían —y podían— jugar los ciudadanos en las democracias modernas, ofreciendo dos de los diagnósticos más tenebrosos de la crisis de legitimación de la primera gran sociedad capitalista. Uno de ellos es el libro de Walter Lippmann, *Public Opinion* (1922), un lúcido y profético análisis de la sociedad de masas extraordinariamente sugestivo que aún hoy sigue siendo considerado un libro de referencia en la materia. El otro sería este *The Public and its Problems* (1927), de John Dewey, casi con toda seguridad el filósofo norteamericano más influyente de su tiempo, y, —merced a la recuperación contemporánea a que está siendo sometida su obra—, probablemente uno de los más grandes del siglo XX.

Como afirma Ramón del Castillo en el prólogo de su traducción castellana², la obra de Dewey es, en gran medida, una réplica a las tesis de Lippmann, —que más adelante desarrollaría en una obra posterior, *The Phantom Public* (1925)—, de modo que la disputa entre ambos supuso el comienzo de un intenso debate que se mantiene en nuestros días bajo la rúbrica del *Public Journalism*. Es verdad que dicho debate ha sido objeto de una idealización maniquea, queriendo enfrentar dos posturas que, ni en el plano personal ni en

¹ M. Wolf, *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas*, Paidós. Barcelona, 1987.

² R. del Castillo, “Érase una vez en América”, en J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Ed. Morata, Madrid, 2004.

el teórico resultaban tan distantes. Ambos compartían una fe común en una forma de vida pública mejor y más perfecta que la que en aquellos tiempos de raquíta democracia había echado por tierra los ideales republicanos. Ambos sabían que algo andaba mal en aquella sociedad que se había autoproclamado baluarte indiscutible de la democracia popular sobre la base de la una opinión pública sólida, competente y firmemente edificada sobre la igualdad de derechos y la libertad de expresión. Y ambos sospechaban que tras el fanatismo que animaba a los más intransigentes defensores del sistema no había más que mitos caducos y engañosas ficciones. Sin embargo, la contraposición clásica Lippmann/Dewey es más que necesaria en nuestros días, y muy útil para edificar una crítica firme y responsable del papel de los medios y la capacidad de la opinión pública para resolver sus problemas.

2. EL PRAGMATISMO DE DEWEY

a) LA SÍNTESIS PRAGMATISTA

El pragmatismo americano está siendo objeto en nuestros días de una recuperación muy importante por parte de filósofos y pensadores de muy diversa índole, y cuyas repercusiones van desde la renovación de la filosofía del lenguaje a la política, pasando por la teoría de la ciencia, la ética o la estética³. Este *revival* tiene, en buena parte, una inmensa deuda con la labor realizada en los últimos decenios por una serie de pensadores extraordinariamente influyentes, que han visto en el pragmatismo un soplo de aire fresco en el panorama filosófico actual, estancado en un rancio debate entre analíticos y continentales. Así, entre la ya postmoderna filosofía europea heredera del idealismo alemán, y la filosofía analítica que ha derivado en estéril

³ J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica: una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje*, Eunsa, Barañáin, 1996.

escolasticismo, emerge una rica tradición de pensamiento que, setenta años atrás ya había propuesto una reconstrucción del sentido y la racionalidad práctica basada en la intersubjetividad del conocimiento y la recuperación del sentido común crítico⁴.

Bien es verdad que se ha identificado en demasiadas ocasiones al pragmatismo con la llamada “filosofía del pionero”, que habría consolidado esa peculiar idiosincrasia americana sustentada en el individuo y su capacidad para valerse por sí mismo. Como afirma Jaime Nubiola, el pragmatismo americano “ha sido tratado a menudo como una peculiar tradición local, muy alejada de las corrientes de pensamiento que constituyen el centro de la reflexión filosófica occidental”⁵. Según una versión vulgar y devaluada, pero ampliamente difundida del pragmatismo, esta forma de enfocar los problemas reduce el valor de verdad de los enunciados a su utilidad para el individuo, a su conveniencia o interés⁶. La verdad, en ese caso, queda reducida a criterios de utilidad y confinada en la estrechez de miras del interés privado y egoísta de unos individuos aislados. Así, garantizando al individuo su omncompetencia en los asuntos que le son privados se ponen las bases de un capitalismo egoísta tantas veces definitorio del sistema económico americano. Afortunadamente, esta versión no es más que eso, una versión. Y como veremos más adelante, no hace justicia en absoluto a la formulación original del movimiento pragmatista, que postula, por el contrario, una reconstrucción comunitaria del sentido basada en el pluralismo epistemológico, la falibilidad del conocimiento, la instalación local e histórica de la razón, y la intersubjetividad y comunicación como garantes de la verdad en el seno de comunidades de investigación.

⁴ Cfr. D. Carnicer, *Comunidad y cooperación en C. S. Peirce*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2003.

⁵ J. Nubiola, “Pragmatismo y relativismo: una defensa del pluralismo”, en P. Martínez-Freire et al (eds.). *Universalismos, relativismos, pluralismos. Themata. Revista de Filosofía*, 27, 2001, 49-57.

⁶ D. Carnicer, *¿Es racional la cooperación empresarial? Una aplicación del pragmatismo a la ética empresarial* [en línea]. Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos (Universidad de Navarra), 17 de febrero de 2005. Disponible en web: <<http://www.unav.es/gep/SeminarioCarnicer.html>>.

No es el propósito de este trabajo recorrer la historia de la tradición pragmatista, pero creo necesario repasar brevemente algunas de las preocupaciones fundamentales de la filosofía del pragmatismo para situar adecuadamente el pensamiento de Dewey en *The Public and its Problems*. En primer lugar, es preciso decir que no es fácil, —cuando no imposible—, ofrecer un criterio de demarcación de las tesis pragmatistas, fundamentalmente porque no hay tal forma de establecer límites claros entre qué es pragmatismo y qué no. Siguiendo a Ángel Manuel Faerna⁷, podemos decir que no existe tal cosa como una teoría o escuela, ni siquiera un movimiento unitario que responda al nombre de pragmatismo, sino más bien una serie de pensadores con un espíritu y un modo nuevos de enfrentarse a los problemas filosóficos. No obstante, y aunque propiamente no se pueda hablar de una filosofía unitaria con un canon teórico definido, sí que existe una base común que nos permite comprender “el aire de familia” que comparten estos pensadores.

Scheckler⁸ distingue una serie de características más o menos similares que están, de algún modo, presentes en las obras de todos los pragmatistas clásicos: Charles S. Peirce, William James, John Dewey y G.H. Mead, no sin antes dejar claro que dicha tradición carece de cualquier tipo de elemento constitutivo común. Estas características, o “parecidos de familia”, por continuar con el símil *wittgensteiniano*, serían el anti-fundacionalismo, el falibilismo, el carácter social del “sí mismo” y la conciencia, el carácter contingente, local e histórico de la razón, el pluralismo epistemológico, el meliorismo, la recuperación de la comunidad, la centralidad de la experiencia, el anti-dualismo y la demolición de las dicotomías que lastran la cultura moderna. Quizá resulte un poco arriesgado adscribir todos estos elementos en la obra de los autores anteriormente citados, pero puede servir para identificar, si quiera

⁷ A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1996.

⁸ R. K. Scheckler, *Weaving Feminism, Pragmatism, and Distance Education* [en línea], Digital Library and Archives. Disponible en web: <http://scholar.lib.vt.edu/theses/available/etd-04052000-23410030/>

superficialmente, los temas e intereses propios del pragmatismo clásico. En cualquier caso, y pese a la actitud reacia entre algunos de los estudiosos por establecer un carácter común, creo que es justo marcar cierto substrato teórico compartido.

En lo que sigue, consideraré el pragmatismo como un movimiento filosófico surgido en Estados Unidos a finales del siglo XIX con un claro interés por clarificar los conceptos filosóficos, y regenerar el pensamiento barriendo por completo los funestos dualismos que, bajo ficciones metafísicas empañan el crecimiento moral y social de la humanidad. Esta posición frontal con el rancio pensamiento decimonónico se amarra en un enérgico rechazo de la epistemología moderna, que hunde sus raíces en Descartes, y en los dualismos simplistas que distorsionan nuestra manera de comprender los problemas humanos. Así, frente a dicotomías tales como sujeto/objeto, razón/sensibilidad, teoría/práctica, hechos/valores, razón/sentimiento, individuo/comunidad, mente/materia, etc., el pragmatismo propone una síntesis regeneradora basada en las categorías generales de acción y experiencia⁹. Esta posición implica reconocer el carácter falible, comunitario y plural del conocimiento humano. Para Dewey, al igual que para Peirce, la búsqueda de certezas indudables, fundamentos últimos, etc., es un desvarío de la razón¹⁰ que debe ser superado y sustituido por una visión más modesta, quizá, pero también más científica y verdadera a la larga.

b) EXPERIENCIA Y ACCIÓN: EL INSTRUMENTALISMO DE DEWEY

Hasta ahora he hablado de forma tentativa de algunas características propias del pragmatismo como movimiento filosófico por las diferencias y discontinuidades entre los autores que lo integran. Sin embargo, es plausible presentar cierto *background* teórico que cohesionan, —precariamente, eso sí— las

⁹ Cfr. A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, 1996.

¹⁰ J. Nubiola, 2001, *Op. cit.*

diferentes posturas. Si esto es cierto, no sería descabellado decir que John Dewey representa mejor que ningún otro el ideal pragmatista y quien más lejos lleva el programa implícito de este movimiento filosófico. Dewey sustenta su sistema teórico sobre la base de la Experiencia, una categoría integradora que permite superar en clave naturalista la dicotomía naturaleza/cultura. De ese modo propone una lógica de la investigación científica que concibe el conocimiento como una actividad práctica encaminada a la resolución de problemas prácticos. Si a algo contribuyó, precisamente, es a la superación de la epistemología moderna, que concebía el conocimiento como una copia o representación de la realidad. Dewey naturaliza el conocimiento, destronándolo del ámbito etéreo de las ideas para reinsertarlo en el mundo, que es donde tiene lugar la acción humana. La actividad científica consiste, más que en buscar un fundamento último de la realidad, en ir desarrollando progresivamente hábitos que respondan mejor y más eficazmente a los problemas que se nos plantean como especie. La ciencia es, por tanto, una actividad que se va desplegando solidaria y comunitariamente en el decurso del paso del hombre sobre la Tierra.

Como dice Dewey en varias de sus obras, el nivel de asociación biológico es un factor imprescindible, pero no suficiente. Las asociaciones humanas son algo orgánico, puramente biológico, igual que los átomos se organizan en moléculas o las cebras en manadas. Pero en el caso humano, de la interacción emergen lazos y conexiones, hábitos de comportamiento compartidos que permiten organizar la conducta, no instintivamente, sino a través del aprendizaje y la comunicación. La integración que propone Dewey consiste en una síntesis de lo biológico, lo físico y lo mental en la categoría de Experiencia. En la interacción social de los seres humanos surgen hábitos y formas de conducta comunitaria que permiten la adaptación progresiva al entorno. Surge así una red compleja de relaciones en la que el mundo físico queda atrapado. La realidad humana en cuanto humana, queda forzosamente mediada por el sentido. Es por eso que la aprehensión del mundo y el conocimiento pasan por el tamiz de la cultura y la sociedad. No existe el conocimiento en abstracto, siempre se da en una comunidad.

De ese modo, toda acción humana es interacción simbólicamente mediada, de tal modo que a través del aprendizaje se van compartiendo hábitos organizados en creencias, hipótesis explicativas acerca del mundo con carácter provisional. Para Dewey lo mental no está en la cabeza, sino en el proceso comunicativo. Hay, como dice José Miguel Esteban, un paso “de la conciencia a la comunicación”¹¹. El pensamiento tiene carácter social: en cuanto pensamiento, aspira a tener validez objetiva, a dar cuenta de la realidad que conoce el hombre. Pero para tener validez, el conocimiento sólo se puede derivar de su justificación, lo que implica un acuerdo intersubjetivo, social y público¹². Lo social se configura, entonces, como la categoría integradora en la que tienen lugar el conocimiento, el aprendizaje y la comunicación. El pensamiento mismo se concibe y se desarrolla de manera que sea posible comunicarlo a los demás. Que puedan entenderlo, adoptarlo y utilizarlo en una acción cooperativa. Por tanto, la comunicación no forma parte sólo de la fase final del proceso, sino de todas y cada una de sus etapas.

3. OPINIÓN PÚBLICA Y SOCIEDAD DE MASAS:

EL DEBATE LIPPMANN-DEWEY

Como ya he dicho, *The Public and its Problems* constituye una de las grandes críticas de la primera gran sociedad capitalista estadounidense. Lo cierto que no se suele incidir en este punto, y se tiende a subrayar la enconada defensa de la democracia de Dewey, obviamente para desprestigiar su postura y

¹¹ J. M. Esteban Cloquell, *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*, UNA, Heredia, 2001.

¹² Ahora bien, no es que la verdad surja del consenso, sino que todo conocimiento verdadero aspira a ser contrastado públicamente, demostrando la resistencia de la verdad a ser subsumida bajo las preferencias personales.

tacharla de burdo idealismo populista. Su reverso lógico y epistemológico, *Public Opinion*, de Lippmann, ha corrido mejor suerte entre los críticos de la sociedad de masas: la actitud del intelectual ha estado siempre más cercana a ese pesimismo de Lippmann, receloso de la masa estúpida, que de la actitud presuntamente cándida y benévola de Dewey hacia el ciudadano común.

La postura de Dewey no es, en modo alguno, cándida o inocente. Porque si bien es cierto que, como ha sabido ver Ramón del Castillo¹³, “la democracia americana no se parece ni de lejos a la que Dewey concibió”, su obra dista mucho de ser un diagnóstico ingenuo y benevolente acerca del estado de salud de la sociedad. Puede que las ideas de Dewey estén cada día más lejos de poder llevarse a la práctica, pero su diagnóstico no es prescindible, ni sus soluciones tan descabelladas como para no poder inspirar un regeneracionismo político más que necesario. Dewey es un populista, y como tal no puede deducir sin más del agravante estado de salud de la democracia de su tiempo que algo mejor es imposible. Tampoco parece convincente decir que como la opinión pública se ha transformado en un “espectro” debe quedar en manos de una elite que, contrariamente al ciudadano común, sí es competente para llevar los asuntos públicos. Dewey hace una vigorosa defensa de la democracia popular, pero ello no le exime de realizar una de las críticas más virulentas al sistema y los mitos que lo sustentan, y que según él han eclipsado la capacidad del público para resolver sus problemas.

Como ya se ha dicho, Lippmann y Dewey no estaban tan alejados. Les unía la firme convicción de poder reconstruir una vida pública sólida, capaz de afrontar los problemas de una sociedad más compleja y multiforme. Sin embargo, las conclusiones a las que llegaron no podían ser más contrapuestas. Lo más curioso es que ambos vieron en la incipiente sociedad de masas un peligro. Como señala Ramón del Castillo, el diagnóstico es el mismo: “el

¹³ R. del Castillo, “Érase una vez en América”, estudio introductorio en J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Ed. Morata, Madrid, 2004.

capitalismo descubre en los bienes de consumo y en los *mass media* una nueva y poderosa forma de control de las masas”¹⁴. Dewey compartía con los socialistas cierto optimismo hacia las nuevas condiciones materiales inherentes a la sociedad de masas. Para él contribuyeron notablemente a crear una coyuntura propicia para facilitar la emergencia del espacio público de la democracia. Por su parte, con Lippmann Dewey compartía la visión negativa, según la cual dichas condiciones materiales habrían amplificado hasta tal punto las conexiones y vínculos naturales que la realidad política y administrativa había quedado fuera del alcance del público. Para Dewey “las condiciones materiales son indispensables e insustituibles, hacen materialmente posibles las transacciones e interacciones que generan relaciones de interdependencia entre los sujetos”, pero no pueden explicar qué lleva a esos sujetos poder y querer involucrarse en los asuntos públicos. Su respuesta es tajante: “They demand communication”.

La visión que Lippmann tenía sobre la democracia estadounidense era profundamente sombría. Negaba cualquier posibilidad de sostener, como se había hecho hasta entonces, la teoría democrática clásica sobre el mito de un público omnicompetente. Según él, la irrupción de los medios de comunicación de masas contradecía la confianza del movimiento progresista en EE.UU. de la capacidad de autogobierno de los ciudadanos. Creía que el modelo democrático clásico tenía una fe excesiva en la capacidad de los ciudadanos; les otorgaba un poder y una responsabilidad para la que no estaban preparados. La conclusión de Lippmann fue tan profética como devastadora: la democracia participativa es inviable; y el público omnicompetente, un mito que debe ser superado. ¿Cómo reconstruir, entonces, la vida pública? Para Lippmann la solución pasaba por delegar la función gubernativa exclusivamente en una elite competente y experimentada: los representantes políticos y sus consejeros, expertos y profesionales dedicados a la investigación social. Como se verá más adelante, Dewey no podía estar más en desacuerdo

¹⁴ R. del Castillo, “Érase una vez en América”, 2004.

con esta conclusión. Para él, el diagnóstico de Lippmann era brillante, pero sus conclusiones resultaban totalmente inadecuadas.

La mirada de Lippmann sobre el papel de la prensa tampoco arrojaba mucha más luz en el panorama estadounidense de la época. Como el ciudadano ordinario no está capacitado para obtener una visión objetiva de la realidad, la principal fuente de “información” del público son los propios medios de comunicación. Estos ofrecen una versión simplificada y reducida de la realidad, un sucedáneo esquemático de verdad que genera una serie de imágenes en las cabezas de la gente, denominadas estereotipos. El ciudadano ordinario es incapaz de conocer la realidad tal cual es, no tiene el tiempo ni el interés necesario para hacer tal cosa. Por esa razón, toda la información de que dispone es una maraña de ideas difusas, aproximaciones, generalizaciones y abstracciones simplificadoras que actúan como filtros perceptivos para conocer lo real. La voluntad popular no tiene sustancia, no es sólida. Es, más bien, “un espectro o fantasma que sólo existe en las mentes de los progresistas que la idealizan”. Así, el papel de los medios es vital, en la medida en que estos configuran los mapas cognitivos que la gente utiliza en su vida cotidiana. Por eso, para Lippmann el papel del periodista debía ser suplantado por el del científico social, un experto competente que indaga e investiga la realidad social, y cuyos resultados científicos sí son fiables para formar la opinión del público. En ese sentido información se opone a argumentación. El debate implica fractura, es un síntoma evidente de la inestabilidad del público. El público se mueve por decisiones irracionales, motivadas por ideas simplificadas y alejadas de la realidad que chocan entre sí. Por el contrario, la verdad implica unanimidad. Por eso los científicos sociales deben determinar qué es la verdad, y una vez hecho esto, sobre la base de ese conocimiento fiable y objetivo, el público podrá formarse una opinión razonablemente verdadera. Para Lippmann, por tanto, la información —entendida como conocimiento fiable, objetivo, con arreglo a la verdad de las cosas— debía ser un requisito imprescindible para la formación de la opinión. Por su parte, Dewey sostenía que la información era un resultado, una proyección orientada al futuro que se

va configurando progresiva y solidariamente durante la deliberación racional. Opinión e información, conocimiento y argumentación debían ir necesariamente de la mano.

Según las tesis de Dewey, Lippmann mantiene una epistemología negativa que contamina su visión de lo público: la verdad, o es total, o no es verdad en absoluto. Por eso el conocimiento defectuoso y parcial de los ciudadanos debe ser dirigido por quienes tienen la capacidad de alcanzar la Verdad con mayúsculas. En cambio, Dewey, como meliorista y falibilista, reconoce que el conocimiento es parcial, tentativo y revisable, nunca absolutamente cierto, pero siempre fiable y verdadero en algún sentido. Para Dewey la visión negativa de Lippmann es consecuencia de la “miseria de la epistemología”, el error de creer que conocer consiste en tener una serie de representaciones o dibujos de la realidad en nuestras cabezas. La verdad sería, en ese caso, una adecuación de la copia con la realidad. Pero como hemos visto, para Dewey conocer implica una actividad práctica y comunitaria, de tal manera que el significado y la verdad nunca dependen de lo que ocurre en las cabezas de la gente, sino de lo que dicha gente hace en común, en su progresivo avance por el mundo¹⁵. La verdad no está dada de antemano, como si fuera una luz originaria y cegadora que sólo unos pocos están capacitados para ver, sino que es algo que acontece en el futuro, como fruto de la actividad comunicativa y solidaria de comunidades de investigación. Es curioso cómo la mediación resulta ser imprescindible tanto para Dewey como para Lippmann. Todo conocimiento pasa por una serie de filtros perceptivos: en el caso de Lippmann, estereotipos (imágenes falsas); en el de Dewey, cadenas de hipótesis, inferencias y símbolos (herramientas sociales). Pero para Dewey, al contrario que para Lippmann, la mediación no es negativa. Es simplemente el único modo que tenemos de aprehender la realidad. Como ya se ha resaltado, el conocimiento está maclado con nuestros intereses, valores y deseos, pasa por el tamiz de la cultura. El hecho de que podamos equivocarnos no debe

¹⁵ Cfr. J. Dewey, *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

impulsarnos a tirar la toalla. Más bien debe ser un incentivo para buscar nuevos y mejores modos de enfrentarnos a los problemas.

4. *THE PUBLIC AND ITS PROBLEMS* (1927):

DEFINICIÓN DE LOS PROBLEMAS

4.1. INDIVIDUO Y SOCIEDAD: LA EMERGENCIA DEL PÚBLICO

Como hemos visto, para Dewey la democracia estaba maltrecha y necesitada de regeneración, pero en modo alguno creía que estuviera herida de muerte. A favor de Dewey hay que decir que tras la Primera Guerra Mundial había abandonado horrorizado la fe ciega que antaño había tenido hacia la democracia estadounidense. Sin embargo, no perdió jamás la confianza en la democracia popular. Al igual que su amigo y compañero G. H. Mead, y los investigadores de la sociología comprometida de la Escuela de Chicago, estaba animado por un intenso espíritu regeneracionista y por la firme convicción de poder aplicar la inteligencia —que tan buenos resultados había arrojado en el campo de las ciencias naturales— a la resolución de problemas éticos, políticos y sociales.

Más allá de las implicaciones ideológicas del debate, es justo reconocer que el análisis de Dewey en *The Public and its Problems* acerca de la sociedad norteamericana es extraordinariamente certero. De hecho, es una radiografía tan minuciosa que creo, acierta a vislumbrar algunas tensiones problemáticas que subyacen al sueño del *American Way of* y que el pensamiento americano aún no ha sabido resolver. Para Dewey, —y aquí está el centro de su crítica—, la sociedad estadounidense estaba cohesionada mediante sucedáneos de sociabilidad. La sociedad, horrorizada ante la idea de la soledad se volvió profundamente conservadora. Ante la perspectiva de que elementos extraños

vinieran a perturbar el equilibrio de una comunidad cohesionada por ciertos símbolos precarios, el norteamericano medio se volcó en buscar estándares de homogeneidad en lugar de construir una verdadera comunidad espiritual. Encontró su consuelo en formas espurias de asociacionismo, como los *Boy Scouts*, el cine, los deportes, los espectáculos de masas, e incluso el *Ku Klux Klan*. Dewey es muy claro al respecto:

“La afición por *juntarse* tan frecuente en el americano medio, así como su excesiva sociabilidad, puede tener un origen similar al de su afán de uniformidad. Todo ello es muestra del horror natural ante el vacío que la decadencia del individualismo anterior ha traído consigo. No deberíamos sentir tal aversión a la soledad si, cuando estuviéramos solos, gozáramos de la compañía de un pensamiento comunal bien anclado en nuestros hábitos mentales. A falta de esa comunión en la esfera del pensamiento, surge la necesidad de refuerzo por encontrar sustitutos de esa conciencia de conexión y unión normal cuando uno se sabe miembro de un todo social que lo sostiene y, a su vez, es sostenido por él”¹⁶.

Para Dewey, la nueva situación de mercado y estos simulacros de sociedad, formas parroquianas de asociación, habían suplantado y suprimido a las verdaderas fuerzas populares. Pero en contra de la idea compartida tanto por el liberalismo pesimista y el progresismo radical, la solución no pasaba por frenar el alcance del público, ni crear espacios privados y autónomos inmunes a la tiranía de la mayoría, sino en crear nuevos modos de asociación que desplazaran los basados en gustos y aficiones¹⁷. Las nuevas condiciones materiales caracterizadas por la explosión de las herramientas físicas de la comunicación habían expandido las conexiones, anulando la capacidad de los públicos para controlar y regular dichas conexiones, por lo que la sociedad se limitó a refugiarse en estas formas triviales de organización. Como señala Ramón del Castillo, “las nuevas tecnologías favorecen la aparición de nuevas conexiones en la vida pública, pero entorpecen, de algún modo la libre circulación de opiniones e ideas por el alcance descomunal que imprimen a

¹⁶ J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003, págs. 112-113.

¹⁷ Cfr. R. del Castillo, “El amigo americano”, estudio preliminar en J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003.

dichas conexiones”¹⁸. Con todo, Dewey creía que la sociedad americana reunía algunas condiciones para adquirir conocimiento fiable gracias a las nuevas condiciones de la sociedad industrial y los medios de comunicación de masas.

La pregunta fundamental para Dewey es cómo se forman los públicos. Evidentemente Dewey responde, no buscando un supuesto origen que sirva de fundamento, sino apelando a las consecuencias prácticas que se derivan del hecho indiscutible de que hay públicos. Acometer la definición de un problema recurriendo a sus causas es, para Dewey, el error de nuestros problemas filosóficos. Así, si rastreamos el origen del público no encontraremos nada. En todo caso, las tensiones irresolubles entre individuo y sociedad, naturaleza y cultura, sociedad y comunidad, etc. La dicotomía individuo/sociedad, dice Dewey, es el correlato de la dicotomía humanidad/naturaleza, y que en el plano biológico es el mismo que se da entre organismo y entorno. En el caso del público, si en lugar de atender a las consecuencias miramos hacia atrás en busca de una supuesta causa encontraremos la idea de que el origen del público está en la naturaleza social del ser humano. Pero, dice Dewey, “eso no es explicar nada en absoluto”. Decir que el hombre se asocia porque es social por naturaleza es, entonces, como decir que el opio adormece porque “tiene una facultad dormitiva”. No se puede considerar esto una explicación satisfactoria. Los seres humanos se agrupan y forman colectividades de forma natural, eso es un hecho. Es un fenómeno que pertenece al orden biológico, igual que las células, amebas, plantas, aves y mamíferos se agrupan, simple y llanamente por una cuestión de supervivencia. La cuestión verdaderamente importante es qué ocurre después y cómo. Debemos, pues, atender a las consecuencias.

Las acciones entre los miembros de un grupo o asociación producen dos tipos de consecuencias. Por un lado, consecuencias directas, que afectan únicamente a sus miembros inmediatos. Se trata de la relación que incumbe a los miembros inmediatamente presentes en la interacción. Por otro,

¹⁸ R. del Castillo, “El amigo americano”, 2003.

consecuencias indirectas, que se extienden a miembros de otros grupos. Cuando los individuos afectados por las consecuencias indirectas que generan los miembros de una relación directa perciben un interés común, surge una misma necesidad de controlar esos efectos de la acción social. En ese momento en que individuos participantes en situaciones comunicativas distintas perciben conexiones que generan intereses comunes, se produce un fenómeno de comunicación más amplio. Es entonces cuando ese grupo se constituye como un público. La percepción de pertenecer a una comunidad más amplia en virtud de problemas compartidos demanda algún grado de organización para regular las consecuencias imprevistas de la interacción. En algunos casos la satisfacción de esos intereses se complica por la dimensión de las conexiones que se extienden entre miembros de comunidades distintas. Es entonces cuando las consecuencias de la interacción requieren medios y fuerzas más eficaces e inteligentes. Se hace patente la necesidad de una organización más formal. Así nace el Estado.

He aquí lo que hace de las sociedades humanas algo específicamente humano. La forma humana de asociación es la Comunidad, cuyo fundamento último, dice Dewey, es la conversación. La interacción cara a cara está en el origen de toda comunidad genuina. El lenguaje, entre otras formas de comunicación, hace posible el aprendizaje y la educación, que es lo que permite a la humanidad adaptarse creativamente a las situaciones problemáticas que se generan en su entorno. Dewey pone el ejemplo del llanto de un bebé, que deja de ser gemido, —y por tanto, reacción pasiva ante un estímulo externo— en el momento en que genera expectativas y entra a formar parte del tejido social formado por intenciones, motivaciones, deseos y fines compartidos. Por eso toda acción humana se convierte en trans-acción. No hay actividad, por muy individualmente que se realice, que no tenga consecuencias externas más allá de su ámbito estrictamente privado. En todas las acciones humanas se genera un espacio virtualmente más amplio en el que se evalúan las consecuencias que hipotéticamente dicha acción tendrán sobre los otros, a partir de las cuales se orienta la propia conducta. Inferimos el comportamiento de nuestros

semejantes, y en virtud de las consecuencias previstas organizamos y dirigimos nuestra conducta. Ese escenario virtual en el que *ego* incorpora a *alter* en la misma configuración de la identidad en la acción social es un tejido simbólico, que se va haciendo más extenso conforme van convergiendo intereses y consecuencias más amplias. En ese sentido, toda acción humana es interacción simbólicamente mediada. La “transacción se da en y a través de la comunicación”, dice Dewey. Interactuar, por tanto, es determinar conjuntamente la conducta. Como descubrió Mead, en las situaciones sociales, el actor mismo es una fuente de estímulos para su interlocutor, que se convierte así en condición de la continuación de sus propias acciones. “Mediante los símbolos se forman patrones de expectativas recíprocas de comportamiento que siempre están integrados en el flujo de la interacción”¹⁹. El comportamiento humano está siempre dirigido por las posibles reacciones de los demás, por lo que la conducta social es siempre auto-control conjunto y solidario que se orienta de forma razonable e inteligente.

Para Dewey, la comunicación es condición esencial del orden social. La acción colectiva encuentra problemas y lleva a consecuencias no queridas o no anticipadas que tienen que ser procesadas reflexivamente por parte de la comunidad. “Dentro del marco de los criterios comunitarios, las consecuencias de la acción son percibidas, interpretadas, valoradas y tomadas en consideración para preparar acciones futuras por instituciones, individuos y colectividades”²⁰. En este proceso de interpretación y valoración de las consecuencias de la acción colectiva que supone la constitución de un público la comunicación desempeña un papel esencial. Lo público se configura como matriz y escenario, producto, proceso y efecto de la regulación de los problemas de la acción conjunta²¹, y que es la Comunidad de Comunicación de todos los afectados por dichos problemas. La comunidad, por tanto, es siempre mancomunidad, un enorme tejido de intercomunicación libre y amplia.

¹⁹ Cfr. H. Joas, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1998.

²⁰ J. Dewey, 2004, *Op. cit.*

²¹ Cfr. K. B. Jensen, *La semiótica social de la comunicación de masas*, Bosch, Barcelona, 1997.

5. ESTADO Y DEMOCRACIA POPULAR

Ya lo hemos mencionado, Dewey pensaba que el origen de los problemas descansaba en una serie de dualismos irreconciliables cuya suposición bloquea el camino de la investigación científica. Según Dewey, el desgarrón entre cultura y naturaleza, hechos y valores, opiniones y conocimiento posibilita la aparición de “fantasmas metafísicos”, mitos ridículos que hacen inefectiva nuestra experiencia y que nada tienen que decir acerca de los verdaderos problemas de la gente corriente. En este apartado hablaré de dos de los dualismos más funestos de la teoría política que Dewey se encarga de echar por tierra para la revitalización de la democracia. Se trata de la oposición entre individuo y sociedad, por un parte; y de la oposición entre sociedad y estado, por otra.

Para Dewey fue la pérdida de valor de las categorías republicanas lo que ocasionó la ominosa devaluación de la democracia. “El abandono del modelo republicano de individualidad y comunidad genera, simultáneamente, el mito de un individuo libre e independiente de conexiones sociales y la imagen de un estado abstracto, ajeno y externo a la sociedad”²². En opinión de Dewey, la intromisión del individualismo en política asestó un golpe mortal a la democracia. En efecto, la idea del contrato, es decir, que la fuente última de legitimidad de la asociación política está en el individuo aislado, supuso la crisis del modelo republicano para la resolución de problemas colectivos. Esa idea del liberalismo ortodoxo puso en duda la idea de comunidad, y, por consiguiente, impuso como evidencia la pugna entre lo público y lo privado. Lo público sólo podía definirse, entonces, en negativo, como aquello que gestiona un aparato instrumental que llamamos Estado para evitar la colisión

²² J. Dewey, 2004, *Op. cit.*, p. 126.

de los intereses meramente privados. Con una sorprendente contemporaneidad, Dewey supo localizar los problemas de la democracia y su falta de legitimación en la ideología liberal²³, que, sustentaba la política sobre la base de mitos y ficciones, tales como la autonomía individual, la tolerancia o los derechos inalienables del individuo.

Una de las fuentes de error más comunes, y a la vez más catastróficas es, como Dewey constata una y otra vez, la búsqueda de causas, de fundamentos últimos. En el problema del público y la democracia esto tiene consecuencias todavía más graves. El Estado no ha de buscarse en sus causas sino en sus consecuencias: “La fase de la acción de la que no deberíamos partir es aquella a la que se atribuye una fuerza causal directa. No debemos ir al origen, (...) a las causas de la formación del Estado”. Como ocurría en el caso de la sociedad y el individuo, corremos el peligro de establecer un fundamento único y presuntamente indudable, del que pende toda una serie de razonamientos. Si cortamos el primer eslabón de la cadena, todo el edificio caerá como un castillo de naipes. Al buscar un agente causal para explicar la formación del Estado encontramos, o bien un individuo tomado en abstracto, o bien el Estado como encarnación de la Razón Universal. Pero eso, al igual que la “facultad dormitiva” del opio, no es explicar nada en absoluto. Por esta razón “en el momento en el que decimos *el Estado* surgen toda un serie de fantasmas intelectuales que nos nublan la visión”. La búsqueda del origen del Estado ha traído consigo la aparición de dos mitos que han acabado con la idea republicana: el individualismo y el estatismo.

²³ En Estados Unidos, contrariamente a lo que ocurre en Europa, los *liberal* o progresistas se sitúan a la izquierda del espectro político. Se consideran defensores de los derechos y la participación ciudadana. Sus antagonistas son los *conservative* o republicanos, que enlazan mejor con los liberales europeos. Obviamente Dewey se consideraba asimismo un liberal, en sentido americano. Siempre fue un populista que defendió a ultranza la democracia radical. Sin embargo, podemos considerar con toda justicia a John Dewey como un insólito precedente de los críticos contemporáneos del liberalismo, como Charles Taylor, Michael Sandel o Alasdair MacIntyre.

Por eso, dice Dewey, al buscar un agente causal hemos topado con la ficción de un individuo libre y autónomo, que hemos elevado a la categoría de fundamento, al igual que el *cogito* cartesiano se elevó por encima de la idea de comunidad. El liberalismo individualista, al poner el énfasis en el individuo libre y autónomo dio con uno de los problemas fundamentales de la teoría política moderna, la legitimación del Estado. En su vertiente *lockeana* u optimista, el individualismo hizo del Estado un Estado mínimo, un mero procedimiento burocrático y administrativo para garantizar la libertad negativa de los individuos aislados. En su vertiente *bobbesiana* o pesimista, el individualismo hizo del Estado una jaula de hierro, una máquina terrible que a golpe de espada evitaría la aniquilación masiva de los hombres en su guerra de todos contra todos. Por su parte, el mito del Estado como encarnación de la Razón Universal supuso la identificación del Estado en abstracto con una especie de Voluntad popular, mejor y más perfecta que las voluntades individuales y guiada por alguna suerte de destino histórico.

En lugar de buscar agentes causales, que sólo construyen mitos que hacen peligrar la vida en común y no explican nada, Dewey demanda la necesidad de recurrir a la experiencia. Se trata, en definitiva, de clarificar los conceptos de lo político mediante la aplicación de la máxima pragmática a lo social. Esto es, indagar cuáles son las consecuencias, —y no las causas—, de los fenómenos, y en virtud de ello, buscar una teoría explicativa con capacidad de afrontar mejor las situaciones problemáticas. Si atendemos a las consecuencias de la vida en común, vemos que en la interacción de los públicos surgen consecuencias inesperadas que es preciso regular. Para ello, el público desarrolla una serie de hábitos que permiten afrontar, provisionalmente, esas situaciones problemáticas que afectan a la vida en común. En la experiencia de la acción social se da un proceso de formación y fijación de creencias, esto es, de hábitos que nos capacitan socialmente para la acción. El hábito social adquiere el carácter de una institución, es decir, la adopción de unos medios determinados para la consecución de unos fines. Así se forman las instituciones, y, en última instancia, el Estado. Al igual que la

creencia es un efecto del pensamiento sobre nuestra naturaleza que afectará al pensamiento futuro, las instituciones son los medios de que nos hemos provisto para resolver situaciones problemáticas en el futuro. El Estado no es más que una forma comunitaria de estar deliberadamente preparados para actuar de cierta forma bajo ciertas circunstancias por un motivo dado. La falta de creencia, es decir, la aparición de nuevas situaciones problemáticas, ocasiona la duda, la cual pone en actividad a la mente social, y ésta sólo cesa cuando se obtiene una nueva creencia.

Dewey identifica muy bien algunos problemas en la democracia americana de su tiempo, que hoy siguen teniendo plena vigencia. En primer lugar observa que se ha dado una escisión entre lo político y lo social, de tal modo que por un lado van las dinámicas sociales, formas de asociacionismo basadas en gustos y afinidades; y por otro, lo político, entendido como un aparato burocrático sin ninguna implicación en la vida de las personas. En el planteamiento liberal *laissez faire* la libertad queda relegada al ámbito negativo de ese espacio en el que el Estado no puede intervenir. Por eso en el liberalismo individualista la moral —que para Dewey consiste en desarrollar hábitos y formar creencias cada vez mejores— queda reducida a una serie de decisiones triviales. La democracia americana se sustentaba en la idea de liberar al ciudadano de sus responsabilidades cívicas demarcando un ámbito de decisión estrictamente privado. Para asegurar la libertad y uniformidad, el liberalismo individualista descargaba de valor a la opinión, precisamente haciendo de ella algo irrelevante, sobre la idea de que todas las opiniones eran válidas. La democracia americana aseguraba así la uniformidad —y la protección frente a lo extraño y problemático— quitando relevancia a lo verdaderamente importante. El ciudadano se vio liberado de sus responsabilidades cívicas, libre para elegir un sucedáneo de comunidad basado en la comunión de símbolos y emblemas espurios. Para Dewey, entonces, el liberalismo *laissez faire* pretendía liberar al hombre de su dimensión política confiando la regulación de lo público a una presunta “mano invisible”. Pero, ya lo sabemos, la acción política es la acción cooperativa encaminada a la constitución de una sociedad mejor.

Dewey corrobora mejor que nadie lo que ya había advertido Tocqueville: “¡Cuidado cuando en una democracia los ciudadanos se repliegan en lo privado y entregan los asuntos públicos a una minoría especializada (...)! Es un nuevo tipo de esclavitud, la esclavitud dorada”. Si la sociedad existe y es necesaria es precisamente porque la sociedad no se autorregula por sí misma, como si estuviera dirigida por ley o dinámica abstracta que asegura el equilibrio. Está en manos de la propia sociedad convertirse en la Gran Comunidad autocontrolada y autogobernada mediante la comunicación libre e irrestricta de la comunidad de investigación. Esto supone recuperar la condición republicana de ciudadano, que participa con otros en la configuración de la *polis* que quiere y desea. Por eso la apatía política, la desvinculación con respecto a los asuntos públicos está legitimada ideológicamente por el individualismo. El liberal *laissez faire* sostiene que lo valioso es aquello que pertenece al mundo de lo privado. Pero no se da cuenta de que lo privado nunca puede ser exclusivamente privado, porque, como hemos visto, toda interacción siempre tiene repercusiones públicas.

Otro problema se encuentra en la dicotomía liberal entre moral/privado y público/coercitivo. El Estado-máquina, al desvincularse de las decisiones acerca de lo privado, se presenta como un aparato neutral. Se entiende como un mero procedimiento para garantizar el libre desarrollo de preferencias individuales. Es por eso que lo público, lo que compete al Estado, siempre se intenta descargar de cualquier carga valorativa, como si con ello estuviese siendo más fiel a una supuesta naturaleza humana universal dotada de derechos inalienables. A su vez, esta escisión provoca el privatismo moral, que deja en la conciencia privada la libertad acerca de ese ámbito de decisión garantizado en el que no puede inmiscuirse el Estado. Pero para Dewey la moral es, como su nombre indica, *mores*, costumbre. Es un hábito o disposición para la acción que siempre incluye al otro. La acción, al estar mediada simbólicamente nunca puede ser privada. Como el significado, la moral siempre es pública, porque siempre se da en un contexto, en el seno de una comunidad.

El liberalismo individualista habla en términos de derechos. Nos remite a una supuesta dotación universal de capacidades y derechos inalienables, que debe ser garantizado por la maquinaria del Estado. Pero en la práctica no es posible una solución racional a los problemas políticos planteados en términos de derechos. No hay posibilidad de discernir unos derechos sobre otros, precisamente porque pertenecen al campo de las opiniones, que son todas igualmente válidas. Asimismo, pensar que lo político es instrumental es pensar que lo político no afecta a los fines que vamos configurando y por los que nos vamos constituyendo como comunidad, sino que consiste en un conjunto de medios de los que podemos servirnos para conseguir los propios fines particulares. Sin embargo, nuestros fines no son independientes de cómo es nuestra sociedad. Lo político no es instrumental para la constitución de la propia identidad.

6. SOCIEDAD VS COMUNIDAD

a) HACIA UNA GRAN COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN

Creo que ha quedado de relieve que a lo largo de toda la obra, Dewey proporciona un severo varapalo algunos modos de pensar la sociedad y la política que hunden sus raíces en la antropología individualista. Según esta visión, todo hombre debe ser tratado exactamente igual a todo otro hombre, precisamente porque nada tienen que ver el uno con el otro. Se trata, en definitiva, de los fundamentos sobre los que fue construida la nación americana. El liberalismo ortodoxo, que nunca fue cuestionado, según Dewey, anulaba el valor de las opiniones individuales negando cualquier tipo de jerarquización entre ellas. El presupuesto de fondo era el sujeto cartesiano. Bajo los presupuestos antropológicos del individualismo, la fuente de la

opinión se encuentra, no en la capacidad de dar razón del valor de dicha opinión sino en la propia autoidentidad. El valor de mis opiniones no estriba en su capacidad de resistir el embate de la crítica pública, sino el hecho mismo de ser mías. Así, la tolerancia de la opinión individual, sea cual sea, no es más que un precario recurso para mantener la homogeneidad y el equilibrio de un tipo de asociación basada en la forma externa. Este supuesto era, para Dewey, el auténtico responsable del cuestionamiento de la legitimidad de la actividad valorativa en la vida pública. El *cogito* cartesiano y sus diversas modalidades convirtieron la capacidad de expresión y comunicación del hombre en un sujeto vaciado y reducido al “yo pienso”. Por eso, el hombre moderno, que alcanza su auto-reconocimiento en su propia reflexión, no es más que un esclavo de su propia individualidad.

En su lugar, Dewey reivindica la dimensión comunitaria del carácter y de la personalidad. Ser hombre consiste siempre en pertenecer a una comunidad, tener vínculos constitutivos y no meramente instrumentales. El yo emerge a partir de las relaciones con los demás. De ese modo, como ha visto José Miguel Esteban, “la comunidad exterior se convierte en un foro y un tribunal interno en el que se juzgan cargos, acusaciones y exculpaciones. Nuestros pensamientos acerca de nuestras propias acciones están saturados de las ideas que otros tienen de ellas y que han sido expresadas, no sólo de manera explícita, sino, más efectivamente aún, en reacción a nuestros actos”. Así, continúa Esteban, “la identidad del yo sólo puede constituirse a través de la ejercitación de roles sociales, en la complementariedad de expectativas recíprocas de comportamiento, que van conformando la estructura disposicional del entramado de creencias de las personas”²⁴. A través de lo que Dewey llama *conjoint activities* se produce la gestación evolutiva de un tejido de expectativas de reconocimiento recíproco, un entramado disposicional compartido. Así es como la sociedad trasciende las conexiones meramente

²⁴ J. M. Esteban Cloquell, *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*, UNA, Heredia, 2001, p.43.

biológicas y se convierte progresivamente en una comunidad. La comunidad es un haz de vínculos constitutivos de la personalidad, un entramado simbólico que supone, a la vez, el bagaje previo con el que venimos al mundo, y el conjunto de herramientas necesarias para comprender y actuar en el mundo. Constituye, en definitiva, el sedimento (pasado, tradición) y la proyección (futuro) de experiencia y acción compartidos por un grupo de individuos.

Habíamos dicho que toda acción es una trans-acción. En cuanto interacción, la conducta humana siempre tiene una dimensión política y comunicativa. Una transacción meramente privada entre dos individuos, —como por ejemplo, un intercambio de canicas entre dos niños en el patio del colegio—, tiene repercusiones, consecuencias imprevistas que afectan a otros estratos de la sociedad —la posibilidad de cambiar más canicas con otros niños de ese mismo colegio, con niños de su barrio, etc.—. Por eso, apelar a un instinto gregario para explicar las relaciones sociales es una falacia. Los hombres se juntan, eso es un hecho. Es algo orgánico, una cuestión meramente estructural. “Hay un impulso químico a juntarse”, dice Dewey. En efecto, los instintos de apego rigen todos los tipos de asociación humana, igual que los enjambres de abejas están movidos por un instinto biológico de conservación de la especie. Es una facultad adaptativa necesaria para responder ante un entorno hostil. Pero dicho instinto nada explica acerca de la comunidad. Tal como se ha reseñado, la articulación última del sentido humano descansa en el lenguaje. La palabra no responde al esquema estímulo-respuesta: “Al describir lo que hay de común en las uniones y fusiones humanas y de otros animales no conseguimos llegar a lo que hay distintivamente humano en las asociaciones humanas”. La comunicación en virtud de la cual la mera asociación deviene en comunidad no es una cuestión de adaptación: “La física, la química y la zoología nos pueden hablar de algunas condiciones necesarias para la asociación, pero no suficientes de la vida en comunidad y de las formas que ésta adopta”. Como observa Dewey, requiere un aprendizaje, que es lo característico de las actividades comunicativas. “No hay duda de que el llanto del bebé se puede describir en términos puramente orgánicos, pero el llorar y el

gemido se convierten en un verbo o en un sustantivo sólo por sus consecuencias en el comportamiento receptivo de los demás”. La conducta receptiva adquiere entonces la forma de la educación y el afecto. A través de, y en la misma comunicación nos vemos arrojados por la tradición, las costumbres y los patrones sociales, que a su vez, no son condicionantes rígidos, sino que van cambiando dialógica y dialécticamente en la interacción social. La sociedad se convierte en comunidad en virtud de la comunicación, así como el Estado, entendido como *Res publica*, se constituye en virtud de unos públicos organizados y unas instituciones flexibles que organizan la conducta en común hacia la resolución de problemas colectivos.

Entonces, ¿cómo es que la democracia ha perdido su vigor para responder cabalmente a estas cuestiones fundamentales? En primer lugar, para Dewey es un hecho que la nueva realidad ha convertido los vínculos asociativos en una red de relaciones de proporciones descomunales, que ha hecho que los individuos se hayan visto eclipsados por problemas muy alejados de sus intereses. Por otro lado, la estructura rígida de las instituciones y la concepción del Estado como un aparato burocrático alejado de la órbita de acción directa de los ciudadanos ha fomentado la apatía política, a la par que un desprestigio de la palabra y el debate para la resolución de problemas. Así, al hacer de la opinión una plasmación de la mera preferencia individual, en lugar de una herramienta para la comunicación, el sistema político norteamericano ha motivado la reclusión de los individuos en comunidades sin contenido. Al mismo tiempo, pervivía el mito intocable de la democracia como garante de las opiniones, impidiendo de forma tenaz la adaptación creativa a nuevas situaciones problemáticas, uno de los cuales era aquella nueva sociedad de masas.

¿Cuál es entonces, la solución? Para Dewey, al contrario que para Lippmann, la solución no pasaba por desmontar definitivamente el mito de la democracia y adoptar un nuevo sistema —en el caso de Lippmann, una aristocracia elitista dirigida por los “sabios de la información”— sino por hacer

de la sociedad atomizada una nueva Comunidad de Comunicación. La democracia no era para él una forma de gobierno entre otras; era un prerrequisito esencial de toda forma política. Dewey tenía en mente las antiguas comunidades locales —como aquella en la que se crió— firmemente tramadas por vínculos estables y duraderos, construidas sobre hábitos comunes e instituciones fuertes con capacidad para implicar a toda la comunidad. Dicho así, podría parecer que Dewey es un tradicionalista que mira con nostalgia al pasado rural de Nueva Inglaterra, y en parte es así. Muchos de quienes han tachado a Dewey de utópico trasnochado han visto una conexión evidente entre su admiración idealizada del pasado y su defensa de la democracia radical, más ideal que real. Sin embargo, su postura estaba lejos de desear un regreso a formas políticas al modo de las comunidades rurales de la época colonial. Dewey criticaba sin piedad las aquella formas cerradas de comunidad que, a pesar de contar con vínculos fuertes, se sentían incapaces de cambiar y desarrollar nuevos hábitos cooperativos por su patético miedo al cambio y la amenaza exterior. De hecho, Dewey sostuvo en más de una ocasión que la pregunta central de toda comunidad es si era posible desarrollar vínculos comunitarios estables sin ser estáticos. La respuesta a esta pregunta está clara: hay que aplicar un método, el método científico.

7. CONCLUSIONES:

LA BÚSQUEDA DE UN MÉTODO

La sociedad, para Dewey, debía estar animada por un intenso espíritu cooperativo y por la posibilidad de aplicar la inteligencia para la resolución colectiva de problemas. Esto suponía hacer de la sociedad capitalista una nueva Comunidad de Comunicación. Como hemos visto, no se trataba de volver a ciertas formas de comunidad previas a la revolución tecnológica, sino en fomentar canales físicos de comunicación e inculcar hábitos intelectuales

sólidos para la constitución de públicos competentes y comprometidos. Para Dewey la opinión pública sólo podía darse plenamente si se controlaban las conexiones indirectas entre individuos, grupos y esferas de acción. El público, por tanto, debía apropiarse creativamente de las herramientas físicas de la comunicación. El problema no es que las masas necesitaran ser controladas por mecanismos racionales especializados, sino que los nuevos medios de comunicación adquirieran pleno valor público. Se trataba de alcanzar un perfeccionamiento de los modos de comunicación. El conocimiento, ya lo hemos visto, sólo avanza en comunidad. La ciencia ha sido fecunda, no porque sea una copia fiel y exacta de la realidad, libre de impurezas humanas, sino porque ha desarrollado métodos de control y validación guiados por una intensa preocupación por los problemas reales de la gente. Las proposiciones científicas son verdaderas, no porque calquen de forma precisa la estructura lógica del mundo, sino porque son comunicables, porque se pueden justificar públicamente, y porque pueden ser rebatidas y mejoradas. La comunicación libre e ilimitada²⁵ es el garante del éxito de la comunidad de investigación. Permite resolver creativamente nuevos problemas, y, por tanto, el crecimiento moral e intelectual de la comunidad. En la vida social, las comunidades de comunicación deberían estar guiadas por ese mismo interés por aplicar el mayor grado de inteligencia y creatividad posibles a la resolución de problemas. Esto pasa por recuperar el arte perdido de la deliberación, del debate público. Como dice Dewey, deberíamos recordar que “aprender a ser humano es desarrollar mediante la reciprocidad de la comunicación el sentido real de ser un miembro individualmente distintivo de una comunidad”. Sea lo que sea lo que creemos saber, sólo lo sabremos cuando nos explicamos a los demás en condiciones.

Esto implica revitalizar el arte de la discusión, insuflar vigor al poder de la palabra, pero no para igualar las opiniones con un mismo rasero de

²⁵ Ilimitada virtualmente. Esto no significa que todo se pueda decir, nada más lejos de la realidad. Simplemente significa que no se deben poner trabas a la crítica si hay evidencias empíricas que demuestren la falibilidad de nuestra teoría.

mediocridad e irrelevancia pública. Dewey creía que la prensa había dejado de impulsar el arte de la discusión justamente porque optó por unas supuestas técnicas de objetividad. El mito de la imparcialidad fomentaba la decadencia del arte de la controversia. Para Dewey el ideal de objetividad no aseguraba en absoluto, e incluso podía entorpecer la formación de una plena opinión pública. Por eso, la vida social debería regirse por una mejor y más productiva acción comunicativa: la *publicity* libre e irrestricta. La *publicity* no era, para Dewey, la libertad para expresar visiones alternativas del bien, sino una *free social inquiry*, la capacidad de poner a prueba las opiniones en el seno mismo de la comunidad política.

Dewey decía que el egoísmo individualista no era más que falta de imaginación. Quizá sea éste el mejor consejo que pueda ofrecernos. La formación de públicos sólidos, competentes y capacitados no pasa, como muchos creen hoy, por la asepsia y la neutralidad, por la *politeness* que invade nuestra vida pública. En su lugar, quizá fuese mejor desarrollar hábitos creativos de expresión e interpretación. Lo cual supondrá en muchos casos llegar a la conclusión de que tal vez jamás podamos ponernos de acuerdo en todo.

BIBLIOGRAFÍA

- D. Carnicer, *Comunidad y cooperación en C. S. Peirce*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2003.
- D. Carnicer, *¿Es racional la cooperación empresarial? Una aplicación del pragmatismo a la ética empresarial* [en línea]. Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos (Universidad de Navarra), 17 de febrero de 2005. Disponible en web: <<http://www.unav.es/gep/SeminarioCarnicer.html>>.
- R. del Castillo, “El amigo americano”, estudio preliminar en J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona, 2003.
- R. del Castillo, “Érase una vez en América”, estudio introductorio en J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Ed. Morata, Madrid, 2004.
- J. Dewey, *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- J. Dewey, *La opinión pública y sus problemas*, Ed. Morata, Madrid, 2004.
- J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona, 2003.
- J. M. Esteban Cloquell, *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*, UNA, Heredia, 2001.
- A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1996.
- K. B. Jensen, *La semiótica social de la comunicación de masas*, Bosch, Barcelona, 1997.
- H. Joas, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1998.
- J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica: una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje*, Eunsa, Barañáin, 1996.
- J. Nubiola, “Pragmatismo y relativismo: una defensa del pluralismo”, en P. Martínez-Freire et al (eds.). *Universalismos, relativismos, pluralismos*. Themata. Revista de Filosofía, 27, 2001.

R. K. Scheckler, *Weaving Feminism, Pragmatism, and Distance Education* [en línea], Digital Library and Archives. Disponible en web:

<http://scholar.lib.vt.edu/theses/available/etd-04052000-23410030/>

M. Wolf, *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas*, Paidós. Barcelona, 1987.