

*John Dewey, individualismo y democracia**

Juan G. MORÁN

Manuscrito original recibido: 30 de abril de 2009.
Aceptado: 18 de septiembre de 2009.

RESUMEN

La filosofía pragmatista norteamericana ha adquirido en estos últimos tiempos una gran relevancia. En ese contexto destaca particularmente la figura de John Dewey. A partir de la reciente publicación en lengua española de dos de sus obras de filosofía social y política más significativas —*Viejo y nuevo individualismo* y *La opinión pública y sus problemas*—, este trabajo repasa sus ideas sobre el individualismo, el liberalismo, la comunidad, la opinión pública y la democracia, sin perder nunca de vista su pertinencia para los problemas y desafíos de nuestros días.

PALABRAS CLAVE

John Dewey, pragmatismo, individualismo, comunidad, democracia, Estados Unidos.

ABSTRACT

In recent times North American pragmatist philosophy has acquired great relevance, and the figure of John Dewey stands out especially. Two of his major works on social and political philosophy —*Individualism, Old and New* and *The Public and Its Problems*— were recently published in Spanish. This paper reviews his ideas about individualism, liberalism, community, public opinion, and democracy, with an eye to their relevance for the problems and challenges of our time.

KEY WORDS

John Dewey, pragmatism, individualism, community, democracy, United States.

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación FFI2008-05931/FISO del Ministerio de Ciencia e Innovación.

EN LA ESTELA DEL RENACER PRAGMATISTA: LA RELEVANCIA ACTUAL DE JOHN DEWEY

Cuenta una conocida anécdota que cuando William James, el ya entonces reputado filósofo pragmatista norteamericano, llegó a Europa en 1901 para impartir un ciclo de conferencias, solía comenzar éstas pidiendo disculpas a sus oyentes por lo que consideraba un acto tan presuntuoso. Pues, según aducía, para los filósofos americanos no había nada más natural que escuchar mientras los europeos hablaban, siendo así que la costumbre inversa de hablar y que los europeos escucharan no la habían desarrollado todavía, si bien acababa expresando su deseo de que esto último pronto se convirtiera en algo habitual.

Si James levantara la cabeza un siglo más tarde, algo poco probable en persona de tan reconocido buen gusto, seguramente se sorprendería al comprobar hasta qué punto su deseo se ha visto cumplido. Y es que bien puede decirse, sin temor a exagerar, que en Europa se ha generado una especie de fascinación por la filosofía norteamericana; más concretamente, por aquella corriente que le ha dado su más original e influyente impronta: el pragmatismo. Cabe imaginar que la reacción inicial de sorpresa de James se vería de inmediato acompañada por la de su satisfacción, sobre todo si tenemos en cuenta que esta favorable acogida que los europeos dispensan hoy día a la filosofía pragmatista norteamericana no sólo dista de haber sido la habitual, sino que a tenor de lo que algunos han dado a entender, tal parece que antes ha debido superar ciertos escollos y dejar atrás sobrados recelos. Esto es al menos lo que se puede colegir de las palabras de Jürgen Habermas, uno de los actuales y más renombrados valedores europeos del pragmatismo norteamericano, cuando afirma que “hasta en Alemania, el término ‘pragmatismo’ ha dejado de ser un insulto y se ha convertido en una cualificación positiva”¹. Sea como fuere, el caso es que la antaño denostada filosofía pragmatista norteamericana ha acabado abriéndose camino —por más que no se tratara precisamente de un camino de rosas— a la otra orilla del Atlántico, como dejan entrever, a modo de mojones que señalan este favorable cambio de rumbo, las recurrentes apelaciones a los nombres de Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Georges H. Mead y otros pragmatistas clásicos ya conocidos, a

² Jürgen HABERMAS, “John Dewey, *The Quest for Certainty*”, en *Tiempo de transiciones*, trad. de Rafael de Agapito Serrano, Trotta, Madrid, 2004, p. 165. Para una especie de crónica en torno a los malentendidos, tergiversaciones e incomprensiones de que ha estado salpicada la turbulenta historia de la recepción del pragmatismo norteamericano en Alemania, véase: Hans JOAS, “El pragmatismo americano y el pensamiento alemán”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, trad. de Ignacio Sánchez de la Yncera y Carlos Rodríguez Lluésma, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, Madrid, 1998, pp. 109-139.

quienes han ido sumándose los nombres cada vez más familiares de neopragmatistas contemporáneos como Richard Rorty, Richard Bernstein, Hilary Putnam, Arthur Danto, Nancy Fraser o Cornel West entre otros.

Por más que pueda cifrarse en las décadas ochenta y noventa de la pasada centuria este “resurgimiento del pragmatismo”, tal como ya fuera observado en su día por Richard Bernstein², lo cierto es que desde entonces acá dicho resurgir no ha hecho sino dar muestras de una mayor presencia y consolidación³. ¿A qué puede deberse esta renacida y creciente vitalidad del legado pragmatista? ¿Cuál podría ser la clave explicativa de su actual atractivo y relevancia? Sin perjuicio de que puedan ser alegadas otra serie de razones, me siguen pareciendo atinadas las aducidas en su día por Cornel West en su valiosa contribución a la reevaluación de la tradición pragmatista:

The distinctive appeal of American pragmatism in our postmodern moment is its unashamedly moral emphasis and its unequivocally ameliorative impulse. In this world-weary period of pervasive cynicisms, nihilisms, terrorisms, and possible extermination, there is a longing for norms and values that can make a difference, a yearning for principled resistance and struggle that can change our desperate plight⁴.

Diríase, en resumidas cuentas, que hubieran caído en saco roto las cautelas adoptadas en su día por Charles Peirce, comúnmente considerado el fundador del pragmatismo norteamericano además de acuñador del término, cuando afirmaba

² Richard BERNSTEIN, “The Resurgence of Pragmatism”: *Social Research*, vol. 59, n.º 4 (1992), pp. 813-840.

³ Para una descripción más actualizada acerca de los fructíferos desarrollos propiciados por este renovado interés en el pragmatismo, véase James T. KLOPPENBERG, “Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?”, en Morris DICKSTEIN (ed.), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Duke University Press, Durham, 1998, pp. 83-127. Para una buena muestra dentro del propio panorama filosófico español acerca de la presencia y consecuencias del llamado “giro pragmatista”, véase Luis ARENAS, Jacobo MUÑOZ y Ángeles J. PERONA (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid, 2001.

⁴ [El atractivo tan particular del pragmatismo americano en nuestro momento postmoderno reside en su descarado énfasis moral y su inequívoco impulso constructivo. En estos tiempos en los que predominan los cinismos, los nihilismos, los terrorismos y el posible exterminio, surge un anhelo por normas y valores que puedan tener alguna significación, un afán por una resistencia basada en principios y una lucha por poder cambiar nuestra desesperada situación]. Cornel WEST, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989, p. 4. (Hay trad. cast. de Daniel y Andrea Blanch en Editorial Universidad Complutense, Madrid, 2008). Véase para una pormenorizada, contextualizada y sugerente presentación de esta obra con motivo de su aparición en castellano, Gonzalo MONGE, “La evasión americana de la filosofía, de Cornel West”: *Foro Interno*, n.º 8 (2008), pp. 133-149.

que un vocablo “tan horroroso” —tales eran sus palabras, aunque a decir verdad referidas más bien al término “pragmaticismo”— serviría, al menos, para ponerle a salvo de posibles raptos ante la escasa inclinación que mostrarían los filósofos a llamarse a sí mismos por dicho nombre, habida cuenta del creciente número de adeptos que lejos de hacerle ascos a la etiqueta “pragmatista” manifiestan, sin recato alguno, sentirse a gusto bajo la misma. Si como se suele decir para muestra vale un botón, no deja de resultar particularmente ilustrativa la figura de Hilary Putnam, conocido filósofo analítico otrora preocupado por cuestiones de lógica matemática, de filosofía del lenguaje y de filosofía de la mente, cuyo ulterior viraje hacia el pragmatismo puede justamente apreciarse ora en una mayor atención prestada a los aspectos sociales y políticos —atención reconocida de ordinario como una de las “marcas de la casa” pragmatista—, ora en los cambios introducidos en su santoral filosófico, al haber bajado de la peana a autores como Gottlob Frege, Rudolf Carnap o W. V. O. Quine para colocar en su lugar a Peirce, Dewey y, principalmente, al propio James.

Mas por lo que respecta al lugar central que en este resurgimiento viene ocupando la figura de John Dewey, dado que será este autor quien acapare mi atención en las páginas siguientes, pocas dudas caben de que debe en gran medida su actual reconocimiento al aval de un renombrado miembro del *establishment* filosófico, considerado por muchos como el más destacado representante del pragmatismo en nuestros días: el recientemente fallecido Richard Rorty. Si ya en su temprano e influyente libro *La Filosofía y el espejo de la naturaleza* señalaba a Dewey, junto con Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger, como uno de los tres filósofos más importantes del siglo veinte, en posteriores escritos habría ido otorgándole, si cabe, una mayor relevancia: bien refiriéndose tan pronto al mismo como “not only waiting at the end of the dialectical road which analytic philosophy traveled, but are waiting at the end of the road which, for example, Foucault and Deleuze are currently traveling”⁵, bien reconociendo a la postre que su “liberalismo burgués postmoderno” se halla en clara línea de continuidad con el liberalismo de Dewey⁶.

⁵ [No sólo aguardando al final del camino dialéctico recorrido por la filosofía analítica, sino aguardando al final del camino que, por ejemplo, Foucault y Deleuze están realmente recorriendo]. RICHARD RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Harvester Press, Brighton-Sussex, 1982, p. xviii. (Hay trad. cast. de José Miguel Esteban Cloquell en Tecnos, Madrid, 1996).

⁶ Véase al respecto su introducción al conjunto de ensayos recogidos bajo el título *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. (Hay trad. cast. de Jorge Vigil Rubio en Paidós, Barcelona, 1996).

Pero más allá de que pueda presentar en su haber estas credenciales rortianas, sería a su vez oportuno preguntarse: ¿a qué obedece este resurgir por lo que atañe concretamente a la figura de John Dewey?, ¿a qué se debe que aumente sin cesar el número de quienes reclaman su ineludible compañía en la genuina tarea filosófica de “pensar nuestra propia época”?, ¿dónde, en definitiva, puede radicar la clave de su actual recepción? Varias —y de muy diversa índole— son las razones que sería acertado poner también en su haber a la hora de explicar la continua atracción y la fecunda vitalidad de que vienen dando muestra sus textos e ideas. Así, y por poner tan sólo algunos ejemplos, el importante papel desempeñado en su obra por los conceptos de comunicación, intersubjetividad e interacción práctica, cuya centralidad en estos últimos tiempos en cuanto alternativa al paradigma de la filosofía de la conciencia centrada en el sujeto está fuera de discusión. O su visión de las cosas como sometidas a una genuina contingencia y a un continuo proceso de cambio, cuando no su defensa del conocimiento humano entendido como algo provisional, incompleto, falible y probabilístico, cuestiones todas ellas que al implicar un claro rechazo de la epistemología y la metafísica tradicionales han acabado encontrando una buena acogida en desarrollos teóricos más recientes, ya sea el caso del postestructuralismo ya del postmodernismo. Otras veces es la propia primacía otorgada a la categoría de “acción”, así como también la radicalidad con la que aborda la interacción e influencia recíproca entre los conceptos por un lado de comunidad, comunicación e intersubjetividad y los de democracia, opinión pública y educación cívica por otro, las que han acabado ejerciendo un poderoso atractivo entre los partidarios de una democracia radical y participativa⁷. Más recientemente, la inspiración que su ideal de comunidad siempre ha hallado en el viejo modelo republicano ha contribuido, de manera asaz significativa, a realzar su figura de la mano del actual *revival* del republicanismo. Al mismo tiempo, y no en menor medida, otras de las razones que avalan el creciente interés despertado últimamente por nuestro autor tendrían que ver, más bien, con su papel de intelectual público preocupado por los pro-

⁷ La excelente biografía intelectual de Robert B. WESTBROOK, *John Dewey and the American Democracy* (Cornell University Press, Ithaca y New York, 1991), sin duda ha contribuido a extender o popularizar esta imagen de Dewey como un liberal progresista, un demócrata “radical” y un firme defensor de una esfera pública abierta y participativa. No obstante, de la *ductilidad* —por decirlo de algún modo— que subyace generalmente a la obra de Dewey, ha ofrecido buena muestra el propio Westbrook cuando, en un trabajo posterior, “matiza” sensiblemente su posición inicial al sugerir ahora que lo que Dewey promovió no fue tanto una “democracia participativa” cuanto una “democracia deliberativa”. Véase al respecto su “Pragmatism and Democracy: Reconstructing the Logic of John Dewey’s Faith”, en DICKSTEIN (ed.), *The Revival of Pragmatism*, pp. 128-140, 138 y nota 31.

blemas de la sociedad de su tiempo —que en buena parte continúan siendo los nuestros—, tal como ha observado uno de sus actuales comentaristas:

Another explanation of Dewey's resurgence may derive from some important historical parallels. Dewey's early twentieth-century America was searching for guidance on many problems which concern people today: problems of unemployment, homelessness, and the lack of medical services for the poor; the indifference of the wealthy toward the poor and working poor; the balkanization of pluralistic societies into economically and culturally stratified suburbs; the isolation brought about by consumerism and hyper-individualism⁸.

Todas ellas son sin duda algunas de las razones que, lejos de agotar el rico y variado acervo deweyano, más pueden ayudar a explicar la viva presencia de nuestro autor en la “conversación” que la comunidad filosófica tiene planteada en nuestros días. Atrás quedan los tiempos —las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial— en que el pensamiento de John Dewey pareció condenado al ostracismo, ante el irresistible ascendiente en el mundo intelectual norteamericano de postguerra de las dos corrientes filosóficas llamadas a ejercer una mayor influencia durante ese período: el positivismo lógico y la filosofía analítica. Ambas contribuyeron, qué duda cabe, a socavar la pujanza y la proyección teórica de nuestro autor⁹. El positivismo lógico porque con su persistente empeño en que el genuino conocimiento ha de hacer referencia a relaciones o argumentos lógicos sujetos a verificaciones empíricas, así como con su consabida insistencia en que las afirmaciones normativas corresponden a emociones y sentimientos subjetivos a los que no cabe concederles el estatus de conocimiento propiamente dicho, supuso un ataque frontal a una de las principales pretensio-

⁸ [Otra explicación del resurgimiento de Dewey podría derivar de algunos significativos paralelismos históricos. La América de principios del siglo veinte que conoció Dewey se hallaba buscando orientación sobre muchos problemas que preocupan a la gente hoy día: problemas de desempleo, de gente sin hogar y de falta de servicios médicos para los pobres; la indiferencia de los ricos para con los pobres y los trabajadores empobrecidos; la balcanización de sociedades pluralistas en barrios estratificados económica y culturalmente; el aislamiento producido por el consumismo y el hiperindividualismo]. David L. HILDEBRAND, *Dewey. A Beginner's Guide*, Oneworld, Oxford, 2008, p. 3. El propio Hildebrand registra cómo esta pujante vitalidad del pensamiento de Dewey se ha hecho extensible incluso a campos como el de la medicina, la ética medioambiental o el feminismo (pp. 207-212).

⁹ Sobre la escasa consideración e influencia que tuvo el pensamiento de John Dewey en la ciencia política norteamericana hasta ya entrados los años sesenta —esto es, una década después de su muerte—, véase el ilustrativo artículo de James FARR, “John Dewey and American Political Science”: *American Journal of Political Science*, vol. 43, n.º 2 (1999), pp. 520-541.

nes del pragmatismo de Dewey, a saber: que los problemas normativos concernientes a los asuntos sociales o políticos podían tratar de resolverse por medio de la metodología y la investigación científicas. Esta misma pretensión fue igualmente atacada más tarde por la filosofía analítica, ora con su tajante exhortación a reducir la tradicional preocupación de la ética y la filosofía política por las normas, los valores e ideales a meros juegos de lenguaje, ora al constreñir el análisis de términos como *bien*, *derecho* y *justicia* a cómo son usados de hecho y no a cómo deberían ser usados. Como al respecto ha observado con buen tino el ya citado Robert Westbrook:

By the early fifties, most American philosophers had abandoned Dewey's larger ethical, social and political concerns for narrower, more rigorous and professional puzzles of symbolic logic and language analysis. If philosophers took an interest in the "problems of men" it was not in the problems themselves but in the ways people talked about them¹⁰.

Ya que no puede decirse, ciertamente, que sean pocos ni desdeñables los problemas sociales, económicos, políticos y de muy variada índole que en estos momentos acucian a la gente, y si además suscribimos la extendida opinión que insiste en atribuir buena parte del actual resurgimiento de Dewey —amén del elenco de razones anteriormente aducidas— a lo que de relevante y estimulante encierra su habitual modo de abordar los problemas (o por mejor decir: a su actitud intelectual ante los mismos), podemos convenir en que existen sobrados motivos para congratularse por la reciente aparición en lengua castellana de dos de las obras más representativas de su filosofía social y política: *Viejo y nuevo individualismo* y *La opinión pública y sus problemas*¹¹.

Precedidas ambas por sendas esmeradas y competentes introducciones de Ramón del Castillo —a quien tanto debe, dicho sea de paso, la recepción del pragmatismo en nuestros lares—, una y otra publicación ofrecen —al igual que otras del mismo período como *Liberalismo y acción social* o *Libertad y cultu-*

¹⁰ [Durante los primeros años cincuenta, la mayor parte de los filósofos americanos habían abandonado las grandes preocupaciones éticas, sociales y políticas de Dewey por los *puzzles* más estrechos, rigurosos y profesionales de la lógica simbólica y los análisis del lenguaje. Si los filósofos llegaban a interesarse por los problemas de la gente, no era tanto por los problemas en sí mismos como por la forma en que la gente hablaba de ellos]. WESTBROOK, *John Dewey and the American Democracy*, p. 537.

¹¹ John DEWEY, *Viejo y nuevo individualismo*, trad. de Isabel García Adánez e introd. de Ramón del Castillo, Barcelona, Paidós, 2003; y *La opinión pública y sus problemas*, trad. de Roc Filella con revisión y estudio preliminar de Ramón del Castillo, Madrid, Morata, 2004.

ra— un puntual, oportuno y revelador diagnóstico de la crisis por la que atravesaba la sociedad capitalista norteamericana entre las décadas veinte y treinta del pasado siglo. Crisis que, como es bien sabido, se saldó con la catástrofe financiera de 1929 y la Gran Depresión posterior. Estos acontecimientos, al poner al descubierto la cara más amarga de ese proceso tanto de desintegración social e individual como de pérdida de los vínculos comunitarios tradicionales que, desde hacía tiempo, venía caracterizando al país norteamericano, acabarían marcando todo un simbólico punto de inflexión en la sociedad estadounidense: mientras el individualismo extremo y la búsqueda egoísta del propio interés caían en el descrédito, renacía en su lugar una abierta simpatía por la comunidad, la ayuda mutua, la participación y la compasión. La literatura, el cine, el arte y otras muchas expresiones culturales ambientadas en esa época no tardarían en dar cumplida cuenta de ese cambio de valores, contribuyendo al mismo tiempo, con innegable eficacia, a darle un mayor impulso. Novelas como *Las uvas de la ira* de John Steinbeck (ganadora del premio Pulitzer y más tarde llevada magistralmente al cine por John Ford), películas como *Mr Smith goes to Washington* de Frank Capra o *La diligencia* del propio Ford, pinturas como las de Norman Rockwell, fotografías como las de Dorothea Lange o canciones como las de Woody Guthrie, por mencionar a vuelapluma tan sólo algunas de esas manifestaciones culturales más significativas, pronto se convertirían en verdaderos iconos que simbolizarían ese deseo de una forma de vida más colectiva y cooperativa o, lo que vendría a ser lo mismo, menos individualista y competitiva. Sin lugar a dudas contribuyeron a despertar una mayor sensibilidad social, sensibilidad que se traduciría en que una amplia capa de la sociedad norteamericana pasara a ver con buenos ojos —o al menos no se mostrara tan renuente a aceptar— una mayor intervención del gobierno en los asuntos económicos o en sus vidas.

Mas si traigo aquí todo esto a colación es con el fin de que podamos entrever mejor, y no perdamos de vista en lo que sigue, el contexto específico en el que deben enmarcarse las antedichas obras de John Dewey. Pues así sea en un registro distinto —el concerniente en este caso al ámbito filosófico— también ellas pueden ser contempladas como expresiones o productos culturales cuyo telón de fondo, en clara sintonía con cuanto acabo de nombrar, vendría igualmente dado por ese desdichado avatar de la historia norteamericana que supuso la referida crisis de los años veinte. Pero veámoslas con un poco más de detenimiento. (Y ojalá que puedan depararnos alguna lección de utilidad, en estos días en que las comparaciones y analogías entre la actual crisis financiera y aquella otra que condujo a la Gran Depresión son cada vez más explícitas e inquietantes).

LA INDIVIDUALIDAD COMO UN VALOR ESENCIAL DE LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

Empecemos por *Viejo y nuevo individualismo*, obra que recoge una serie de artículos publicados por Dewey en los meses previos e inmediatamente posteriores al crac del 29, fruto de su periódica contribución en el órgano de prensa liberal *New Republic*. Acaso no esté de más recordar que en su condición de intelectual público comprometido nuestro autor otorgaba una gran importancia al papel informativo y divulgativo propio de la labor periodística, por cuanto le permitía transmitir su mensaje a una audiencia mucho más vasta. De ahí que se valga de tales artículos para dar a conocer su opinión sobre los más variados —y sin duda más candentes— asuntos políticos y sociales del momento: la guerra y la paz, la pobreza, la religión, la reforma educativa y social, el *New Deal* y un largo etcétera.

Para Dewey —y éste será el punto de arranque de *Viejo y nuevo individualismo*—, el conflicto que en ese momento asolaba a la sociedad norteamericana se debía a que ésta vivía presa de la contradicción entre sus creencias y teorías, por un lado, y su puesta en práctica e instituciones por otro. Contradicción que venía a hundir sus raíces en una especie de antagonismo que, se podría decir, siempre había estado presente en la tradición norteamericana: pues si por un lado ésta se afanaba en postular el ideal de la libertad individual y de la igualdad de oportunidades para todos, con independencia de su origen, clase y condición, por el otro, y al mismo tiempo, no vacilaba en exaltar una concepción de la industria y la economía orientada básicamente al interés por el beneficio privado. Observaba Dewey que esta contradicción se iba decantando de forma cada vez más ostensible hacia un solo lado, a medida que el culto al dinero y la exaltación del éxito crematístico imperaban por doquier, de suerte que los viejos ideales de libertad, igualdad y desarrollo de una auténtica individualidad que siempre habían formado parte de la tradición y el legado norteamericanos, aparecían ahora hasta tal punto deformados que se hacían irreconocibles en el marco de esa “cultura pecuniaria” que se iba abriendo ante sus ojos:

En lugar del desarrollo de aquellas individualidades que profetizaba, lo que se da es una perversión del ideal entero de individualismo para ajustarse a las costumbres de una cultura del dinero. Se ha convertido en la causa y la justificación de las desigualdades y opresiones. De ahí nuestros compromisos, así como los conflictos en los que los fines y criterios se han distorsionado hasta lo irreconocible¹².

¹² DEWEY, *Viejo y nuevo individualismo*, p. 60.

En contraste con esos ideales que la versión norteamericana del individualismo pretendía seguir alzando como bandera, el verdadero prototipo de individuo *americano* que se estaba imponiendo por aquel entonces en los Estados Unidos y había empezado a expandirse por otros países se caracterizaría, más bien, por su carencia de una verdadera personalidad; esto es, por su despersonalización, estandarización y uniformidad (o por su unidimensionalidad, dicho sea con el conocido término de Herbert Marcuse). Éstos vendrían a ser los rasgos más representativos de ese individuo engendrado en el seno del “capitalismo corporativo” que entonces se estaba desarrollando; rasgos que venían a poner al descubierto, una vez más, el consabido mentís que la cruda realidad impone por regla general a los pregonados ideales. La persistencia de este individualismo “económico egoísta”, como lo denomina el propio Dewey, guiado exclusivamente por el beneficio económico privado y cuyos criterios de valor predominantes provendrían del éxito monetario, se erigiría así en el principal obstáculo para la creación de un nuevo tipo de individuo cuyos esquemas de pensamiento y acción vinieran permanentemente marcados por el consenso, la sociabilidad y la cooperación con los demás. De suerte que la autocomplaciente y narcisista proclamación del “americanismo” como arquetipo ejemplar de individualismo no dejaba de ser, a fin de cuentas, más que un símbolo de la creciente cuantificación, estandarización e indiferenciación que se iba adueñando progresivamente de la vida de la sociedad norteamericana.

Creo que se podría afirmar al hilo de los argumentos de Dewey, sin temor a equivocarse, que durante el tan proclamado y celebrado “reino del individualismo” de que hacían gala los Estados Unidos, lo que realmente estaba teniendo lugar era el ocaso y declive de la auténtica individualidad. Que el coste de este declive entrañara además un marcado componente moral, era algo que dejaba entrever la velada crítica al *American Dream* contenida en el sombrío diagnóstico efectuado por nuestro autor acerca de esa declinante deriva que estaba siguiendo el individualismo norteamericano. En efecto, el viejo “sueño americano” de una vida mejor y llena de oportunidades para todos, que tan gran impulso había cobrado tras la prosperidad económica sin precedentes experimentada por la joven democracia norteamericana en décadas anteriores, parecía estar tocando a su fin. El ya mencionado crac del 29 y la Gran Depresión de los años treinta supusieron la quiebra de aquel clima de optimismo y confianza en el futuro que había surgido al amparo de dicha prosperidad, al tiempo que hirieron de muerte a ese otro componente del sueño americano — fundado por cierto en una filosofía individualista *par excellence*— tan emblemáticamente encarnado en la exitosa imagen del “hombre hecho a sí mismo”

(*self-made man*). Tal vez no resulte ocioso recordar aquí, en ese sentido, los cáusticos y corrosivos ataques dirigidos desde entonces contra el *American Dream*, como los que de forma tan expresiva como canónica podemos hallar, pongamos por caso, en *El Gran Gatsby* de Scott Fitzgerald o en *Muerte de un viajante* de Arthur Miller. Pues lo cierto es que tanto en Jay Gatsby como en Willy Loman, sus respectivos y arquetípicos *dramatis personae*, caracterizados por vivir atrapados en una sociedad desenfrenadamente capitalista y materialista donde para alcanzar la riqueza, el éxito o la fama no se repara en norma alguna de actuación incluida la traición a los propios principios e ideales, pueden reconocerse no pocos de los rasgos que acerca de esa declinante deriva del individualismo norteamericano John Dewey vislumbró tan temprana como certeramente.

Así pues, ante esa situación tan acremente descrita en su diagnóstico no debiera sorprendernos que la necesidad de reconstruir, reformular e impulsar una cultura individualista de nuevo cuño, capaz de hacer genuinamente suyos aquellos valores que en otro tiempo fueron encarnados por la mejor versión del viejo individualismo y que ahora, de forma tan estrepitosa, se estaban viniendo abajo, emergiera para Dewey como uno de los problemas cruciales que la democracia norteamericana tenía planteados en aquellos días: “el problema esencial sería la creación de un nuevo individualismo que resultara tan significativo para las condiciones modernas como, en su época y su contexto, lo fuera el viejo individualismo en su mejor momento”.¹³ Lejos, por consiguiente, de lamentarse por los buenos tiempos ya pasados o de incurrir en vanos ejercicios de nostalgia, nuestro autor aboga decididamente por el cultivo de un nuevo tipo de individualismo que sea capaz de reconducir esas fuerzas fragmentarias y desintegradoras a formas más plenas e integradoras de relación social. Dicho con otras palabras, lo que está en juego para Dewey es la conformación de una nueva clase de individuo: un individuo más receptivo y abierto a los cambios; más preparado, en suma, para desplegar sus múltiples capacidades. La plasmación de este tipo de individuo se ha vuelto para él, además, una tarea perentoria. Pues si la confianza, la seguridad y la estabilidad personal acostumbran por regla general a depender de un conjunto de sólidos valores a los que poder mostrar una firme adhesión, en las circunstancias vigentes donde las fuerzas económicas, industriales y tecnológicas están destruyendo los vínculos sociales tradicionales, las lealtades que en su día profesaron los individuos a ciertos valores que les servían de apoyo u otorgaban a su vida una dirección y una perspectiva

¹³ Ibid., p. 71.

unitaria prácticamente han desaparecido. La consecuencia que esto trae consigo no se hace esperar: ese sentimiento de pérdida, de desamparo, de confusión y desconcierto que, en mayor o menor grado, suele presidir la vida de los individuos. El propio Dewey es sobradamente consciente de los riesgos que esta situación entraña cuando advierte, con palabras sin duda muy adecuadas para los tiempos que corren, cómo:

El mero intento de remediar la desintegración del individuo —y por medio de él de la sociedad entera— recurriendo a un cultivo deliberado y consciente de la religión demuestra de por sí hasta qué punto el individuo está perdido por haberse desvinculado de los valores sociales reconocidos. No es nada raro que, cuando esta exhortación no adopta la forma de un fundamentalismo dogmático, tienda a desembocar en algún tipo de ocultismo esotérico o esteticismo privado¹⁴.

Pero entonces, ¿cómo contrarrestar los efectos de dicha desintegración, cuyas consecuencias más palmarias vendrían a ser la fragmentación social y la consiguiente pérdida de los vínculos comunitarios tradicionales?, ¿cómo rehacer la sociedad con el fin de favorecer la promoción de un nuevo tipo de individuo, de una individualidad más plena y vital? En la medida en que la tarea prioritaria para Dewey consistiría en salvaguardar el desarrollo de un “nuevo individualismo” y eliminar las trabas que se oponen a dicho desarrollo, su propuesta de reconstrucción de una nueva cultura individualista se dirigirá principalmente, como tendremos ocasión de examinar más adelante, a tratar de restablecer el amenazado individualismo por medio de una revitalización de la vida comunitaria.

Volveremos con mayor detalle sobre este punto, pues no en vano ocupa un lugar central en el pensamiento de John Dewey. Pero antes quisiera llamar la atención sobre una cuestión no menos relevante. Me refiero a la enorme importancia que nuestro autor va a conceder, en ese sentido, a las *condiciones sociales* en que se desarrolla el ejercicio mismo de la individualidad, esto es, a las *bases materiales* de la vida social necesarias para que dicha propuesta de un nuevo tipo de individualismo pueda llegar a florecer. Pues como explícitamente reconoce: “Los ideales, incluido el de una individualidad nueva y efectiva, se tienen que fraguar poco a poco a partir de las posibilidades que ofrecen una serie de condiciones existentes”¹⁵. Dicho de otro modo, para nuestro filósofo pragmatista no bastaría con invocar los ideales; habría que preocuparse, más bien, por encontrar

¹⁴ Ibid., p. 94.

¹⁵ Ibid., p. 174.

la vía de su realización. De ahí que dé certeramente en la diana Sidney Hook cuando señala, en la amable semblanza intelectual de su maestro, que su interés por los individuos “no se centra en el de *el* individuo particular, sino en las condiciones y problemas que afectan a un gran número de individuos”¹⁶. Tanto más cuanto que el predominio de ese individualismo competitivo o “económico egoísta” traía consigo una creciente y opresiva desigualdad que imposibilitaba, en la práctica, el desarrollo de una verdadera individualidad. Por eso a la hora de ponerse manos a la obra para tratar de restablecer el ideal de una auténtica y efectiva individualidad Dewey acabará incluyendo, en un lugar bien visible de su agenda, la necesidad de combatir la desigualdad socioeconómica, sabedor de que difícilmente dicho ideal puede llegar a tener visos de viabilidad para quienes son víctimas de la exclusión y la discriminación social o, lo que es más, se ven privados de cierto bienestar económico.

Así las cosas, ¿qué puede tener de extraño que en el momento mismo de tomar nota del estrecho nexo existente entre su propuesta de reconstrucción de un nuevo individualismo y la llamada *cuestión social*, acabara asomando “el lado socialista” de John Dewey, a la sazón uno de los críticos más radicales e implacables de la ideología del *laissez-faire* y de las políticas reformistas del *New Deal*? En efecto, si la teoría económica del *laissez-faire* —con su creencia en unas leyes naturales que guiadas por la “mano invisible” de una especie de providencia benefactora acaban produciendo una armonía entre el beneficio personal y el beneficio social— defendía, como es bien sabido, un mínimo de “interferencia” estatal respecto a cualquier forma de poder económico o industrial, Dewey, en abierto contraste con dicha teoría, sostiene que para hacer efectivas la libertad, la igualdad de oportunidades y la plena realización de las capacidades individuales es preciso establecer una cierta planificación o control público de la industria y la economía, además de acometer cambios más profundos y radicales en la propia estructura económica del capitalismo norteamericano que los impulsados por las propuestas reformistas del *New Deal*. A su juicio, el “viejo liberalismo” del *laissez-faire* —cimentado en los derechos de propiedad individual de John Locke y en el *ethos* competitivo de Adam Smith— sólo servía para encubrir la brutal competencia social y los obstáculos a menudo insalvables para muchos individuos. De ahí que acabe propugnando un “nuevo liberalismo” —al que denominará *renascent liberalism* y del que ofrecerá una versión más acabada en *Liberalismo y acción social* (1935)—, capaz de combinar la defensa de la liber-

¹⁶ Sidney HOOK, *John Dewey. Semblanza intelectual*, trad. de Luis Arenas, Paidós, Barcelona, 2000, p. 27.

tad personal característica del liberalismo clásico con una mayor igualdad social y un mayor control estatal de la economía¹⁷. No en vano se hallaba convencido —convencimiento que se vio reforzado, vuelvo a repetir, por esa gran conmoción causada por el colapso del capitalismo norteamericano en 1929— de la necesaria intervención y planificación del Estado con el fin de evitar el despilfarro, la injusticia y el malestar social supuestamente introducidos por el “desorden natural” del mercado. Es así como podemos llegar a leer en *Viejo y nuevo individualismo*:

Estamos en camino hacia alguna forma de socialismo, llámese con el nombre que se quiera, y no importa cómo diablos se llame si se hace realidad. El determinismo económico es un hecho, no una teoría. Pero hay una diferencia y una opción entre elegir un determinismo ciego, caótico y carente de planificación, fruto de una economía que sólo persigue el beneficio pecuniario, o la determinación de un desarrollo socialmente planificado y ordenado. La diferencia y la elección entre un socialismo capitalista y un socialismo público¹⁸.

¿Ingenuidad o falta de realismo político? Pudiera ser. Mas no me detendré ahora sobre este asunto, por otra parte ya ocasionalmente señalado por algunos de sus críticos y comentaristas. En su lugar quisiera más bien destacar, para lo que aquí nos interesa, cómo tras la crítica deweyana al liberalismo del *laissez-faire* subyace también la acusación de que dicho liberalismo parte de una concepción apriorística y atomística de la individualidad que se juzga equivocada. De acuerdo con tal concepción los individuos son seres ya preconstituidos, auto-suficientes y autoconscientes, seres esencialmente egoístas predisuestos ante todo a guiarse por sus propios intereses. Dewey va a denunciar este apriorismo y atomismo abstractos, este individualismo exacerbado que contempla a los individuos como independientes de las relaciones sociales que establecen, a la par que pone de manifiesto su acendrada concepción del individuo como un ser básica y consustancialmente social:

¹⁷ Por lo demás, y como ha observado James T. KLOPPENBERG en su pormenorizado estudio *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920* (Oxford University Press, New York, 1986), esta redefinición del liberalismo como vía intermedia entre liberalismo y socialismo no es ajena —antes bien, corre pareja— a la planteada en Europa en aquellos mismos años tanto por parte de nacionalistas liberales (así Leonard T. Hobhouse o Max Weber) como por parte de socialdemócratas revisionistas (así Beatrice y Sydney Web, Jean Jaurès o Eduard Bernstein). Lo que daría pie a poder hablar de una cierta “convergencia intelectual”, a ambos lados del Atlántico, respecto a la conveniencia de extender el principio democrático de igualdad desde las esferas civil y política hasta la esfera económica, abarcando de ese modo a toda la sociedad.

¹⁸ DEWEY, *Viejo y nuevo individualismo*, p. 137.

Esta línea de pensamiento trata al individuo como si fuera algo previamente definido y con un contenido fijo. Ignora el hecho de que la estructura mental y moral de los individuos, así como los modelos de sus deseos e intenciones, cambian junto con los grandes cambios en la estructura social¹⁹.

Como buen pragmatista nuestro autor termina rechazando, por consiguiente, ese mundo de esencias fijas, absolutas y necesarias propio de la metafísica tradicional, insistiendo en su lugar en la plasticidad, la transformación y la contingencia de nuestra individualidad. Concibe a los individuos como seres inacabados y sometidos a un continuo proceso de formación y de cambio, haciendo especial hincapié en cómo se hallan moldeados e influidos por las condiciones históricas que les preceden, por los contextos socio-culturales que habitan, por los lenguajes que hablan y, en tanta o mayor medida, por las relaciones sociales y personales que establecen. No en vano la denominada “construcción social del yo” —tan cara al *interaccionismo simbólico* de su colega y amigo George H. Mead— está llamada a desempeñar un papel primordial en la concepción que Dewey tiene de la individualidad, hasta el punto de poder afirmar que sus premisas ontológicas permanecen muy alejadas de la ontología del individualismo monádico. Pues de acuerdo con lo que ya había sugerido en la que cabría calificar como su obra más propiamente de psicología social, *Naturaleza humana y conducta* (1922), el “yo” lejos de ser la expresión necesaria de una esencia humana ontológicamente predeterminada y universalmente compartida sería, más bien, una creación individual, contingente y cambiante. Y aun cuando desde esta perspectiva podamos convenir en que nuestro autor acaba concediendo, por así decir, un cierto privilegio “teleológico” al individuo, ello no quita para que la sociedad preceda y moldee su constitución. Una sociedad constituida no por individuos aislados e incommunicados entre sí sino por individuos en constante y mutua interacción, cuya participación en la colectividad supondría un verdadero realce del propio individualismo. Y ello por mor de que la individualidad no es un dato acabado desde el principio que deba ser protegido *contra* la “sociedad” sino, antes bien, una cualidad que ha de ser potenciada y desarrollada a través de las relaciones sociales para que la individualidad de cada uno pueda realmente contribuir a la individualidad de los demás. De donde se desprende que el marcado sesgo individualista de nuestro autor en absoluto está reñido, como indicábamos más arriba, con la enorme importancia que atribuye igualmente

¹⁹ Ibid., p. 108.

a la comunidad. Antes al contrario, se podría afirmar que promover una verdadera individualidad y una verdadera comunidad sería para él, en última instancia, un mismo y único proceso. Como a este respecto ha llegado a expresar uno de sus autorizados intérpretes:

Esta concepción celular de la sociedad lleva a Dewey a establecer una distinción entre individualismo, el ideal de autonomía en un mundo lockeano, y la individualidad entendida como la identificación de la forma propia en que cada persona puede contribuir a la comunidad. Es ésta última la que ha de ser cultivada²⁰.

En definitiva, frente a un individualismo receloso de la vida pública que mira con desconfianza y severidad a la política (o más estrictamente: al Estado y sus instituciones), Dewey acabará defendiendo la participación como un bien para la realización del individuo. La autorrealización personal requeriría la participación activa en la *res publica* y en los asuntos de gobierno, la preocupación responsable por el bien común de la comunidad²¹. Diríamos, haciendo uso aquí de la célebre distinción de Isaiah Berlin entre libertad positiva y libertad negativa, que para Dewey esta última no es libertad suficiente para garantizar la verdadera democracia. Lo que él denomina libertad “efectiva” tendría que ver, más

²⁰ Raymond D. BOISVERT, *John Dewey. Rethinking our Time*, State University of New York, Albany, 1997, p. 106.

²¹ En este sentido, y frente a la más clásica e influyente tesis sostenida por Louis HARTZ en *The Liberal Tradition in America* (Harcourt Brace, New York, 1955), según la cual la tradición política norteamericana debido a determinadas circunstancias históricas —como la ausencia de un feudalismo europeo— ya desde sus inicios se asentó sobre un consenso lockeano respecto a los derechos de propiedad, Bruce Ackerman ha defendido más recientemente una tesis distinta. Según este autor, Hartz habría hecho caso omiso de una versión del liberalismo norteamericano caracterizada por hundir sus raíces en la *polis* griega clásica y alejarse de las premisas lockeanas: una versión del liberalismo que no considera a las personas como individuos abstractos separados de su contexto social y para la que la base de la libertad personal supone una cierta clase de vida política que requiere, a su vez, el cultivo y la promoción de una ciudadanía liberal. John Dewey sería, en opinión de Ackerman, uno de esos claros exponentes de esta *versión republicana* del liberalismo norteamericano (entre los que se contaría también John Rawls). Véase Bruce ACKERMAN, *We the People: Foundations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991, p. 30. En esa misma dirección de señalar la importancia que para el concepto de autonomía individual de Dewey tiene su inscripción dentro de un determinado contexto de significados compartidos (como pueda serlo el contexto de una comunidad moral), ha apuntado Daniel M. SAVAGE en: *John Dewey's Liberalism: Individual, Community, and Self-Development*, Southern Illinois University Press, Carbondale y Edwardsville, 2002.

bien, con la libertad positiva²². A su juicio los asuntos públicos democráticos deben ser incorporados al ideal de la autorrealización individual, ya que difícilmente este ideal puede ser alcanzado de forma plena y exitosa si el individuo se centra exclusivamente en el estrecho margen de la vida privada y renuncia a participar en la vida pública. Con lo cual Dewey acaba subrayando, de forma mucho más drástica que otros liberales pragmatistas de última (o de penúltima) hornada, estoy pensando en Richard Rorty, la necesidad e importancia de la vida comunitaria para la autorrealización personal, ya que en su opinión el desarrollo individual en su más pleno sentido sólo puede ser alcanzado en el contexto de la actividad social²³. Como afirmó en otro lugar: “Only by participating in the common intelligence and sharing in the common purpose as it works for the common good can individual human beings realize their true individualities and become truly free”²⁴.

Todo lo dicho no es óbice, sin embargo, para dejar de reconocer que los obstáculos que se alzaban ante los individuos a la hora de hacer efectiva dicha participación ya venían siendo, desde hacía tiempo, motivo constante de preocupación para Dewey. Así quedó expresamente constatado con la aparición, un par de

²² Se podría decir que para nuestro filósofo pragmatista la libertad, en congruencia con su ontología social, no consistiría tanto en una posesión individual cuanto en una adquisición socialmente condicionada. Sobre el significado e implicaciones de esta acepción de la libertad en relación con las nociones de “individualidad” y “democracia” en Dewey, véase: Matthew FESTENSTEIN, “The Ties of Communication: Dewey on Ideal and Political Democracy”: *History of Political Thought*, vol. 18, n.º 1 (1997), pp. 104-124, especialmente pp. 108-113.

²³ Digamos de paso que no son pocos los que, en ese sentido, han criticado la interpretación que Rorty ha hecho habitualmente de la obra de Dewey. Así, por ejemplo, Richard J. BERNSTEIN le ha acusado de “distorsionar y traicionar el legado de Dewey” (véase su “One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy”: *Political Theory*, vol. 15, n.º 4, 1987, pp. 538-563, p. 541). Entre la extensa bibliografía que ha producido este asunto, habría también que destacar los trabajos de Gary BRODSKY, “Rorty’s Interpretation of Pragmatism”: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 18, n.º 4 (1982), pp. 311-337; James CAMPBELL, “Rorty’s Use of Dewey”: *Southern Journal of Philosophy*, vol. 22, 1984, pp. 175-187; y Richard SHUSTERMAN, “Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty”: *Political Theory*, vol. 22, n.º 3 (1994), pp. 391-413. Para una muy atinada visión acerca de las coincidencias y (sobre todo) diferencias entre ambos autores, véase igualmente: Juan Carlos MOUGÁN RIVERO, “Rorty y la interpretación de la obra de Dewey”, en ARENAS, MUÑOZ y PERONA (eds.), *El retorno del pragmatismo*, pp. 187-216.

²⁴ [Sólo formando parte de una inteligencia común y participando en un mismo proyecto orientado al bien común, pueden los seres humanos realizar sus verdaderas individualidades y llegar a ser verdaderamente libres]. John DEWEY, “Liberalism and Social Action”, en *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, ed. por Jo Ann Boydston, vol. 11 (1935-37), Southern Illinois University Press, Carbondale y Edwardsville, 1991, p. 20. (Hay edic. cast. con un valioso estudio introductorio de J. Miguel Esteban Cloquell en Alfons el Magnànim, Valencia, 1996).

años antes, de *La opinión pública y sus problemas* (1927). Pues aquí, como tendremos ocasión de observar seguidamente, además de subrayar el importante papel desempeñado por los lazos comunitarios en la conformación social del individuo, va a hacer también especial hincapié en el significado y trascendencia de una sociedad democrática de cara a promover el desarrollo de una auténtica “individualidad” como un valor opuesto al “individualismo”. O, más exactamente, como un valor opuesto al de ese “viejo individualismo” del *laissez-faire* que, como vimos, aparecía subyugado por la “cultura pecuniaria”.

POR UNA REVITALIZACIÓN DE LA OPINIÓN PÚBLICA Y DE LA CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

Como se ha podido apreciar en el transcurso del apartado anterior, detrás de su preocupación por el fenómeno de la desintegración social e individual —preocupación que aparece como una constante y confiere cierta unidad a la serie de artículos recogidos en *Viejo y nuevo individualismo*—, lo que Dewey está percibiendo es una especie de conflicto entre capitalismo y democracia. Pues si el bien común en una sociedad democrática englobaría por un lado, de acuerdo con nuestro autor, la participación activa de los individuos en la vida comunitaria, por otro lado, y como consecuencia de las profundas transformaciones económicas, tecnológicas, sociales y culturales que traía consigo esa era de las grandes corporaciones multinacionales, las sociedades capitalistas desarrolladas se veían abocadas a un inexorable proceso de disociación y disgregación que, a la postre, convertía el ideal de la participación de los ciudadanos en la esfera democrática en una mera ilusión. Será precisamente esta observación la que se erija en el eje central sobre el cual van a girar los análisis desarrollados por Dewey en *La opinión pública y sus problemas*. Análisis que se presentan siempre aquí acompañados, como tendremos ocasión de comprobar, de una enérgica y apasionada defensa de la democracia participativa.

Ahora bien, para una mejor o más adecuada comprensión de dicha obra conviene tener presente que ésta surge y debe leerse como una respuesta directamente dirigida a los influyentes libros *Public Opinion* (1922) y *The Phantom Public* (1925), publicados pocos años antes por otra de las más descollantes figuras de la vida intelectual norteamericana en la primera mitad del siglo veinte: Walter Lippmann. Brillante, erudito, elitista y antibelicista pertinaz, este distinguido y afamado periodista que llegó a ser considerado el columnista más influyente de los Estados Unidos, reconocía la importancia y trascendencia de la opinión pública para la vida democrática, pero le inquietaba enormemente el poder

de manipulación y conformación de las conciencias que conseguía ejercer la propaganda política a través de la distorsión y tergiversación de la información. Él mismo se refería a este proceso de manipulación y control de las conciencias con la expresión “la fabricación del consentimiento” (*the manufacture of consent*, término que ha sido retomado y popularizado más recientemente por Noam Chomsky). Un proceso que como la evidencia empírica se encargaba de demostrar, resultaba extraordinariamente eficaz a la hora de nublar la capacidad de comprensión de las masas, de trocar sus ideas en estereotipos o de provocar sus respuestas emocionales e irracionales, socavando de ese modo el poder de la opinión pública y, por ende, de la democracia misma. A su juicio, una cosa es que idealmente la opinión pública constituya la base sobre la que se asienta la fuerza de un gobierno democrático y, otra muy distinta, que la opinión pública pueda realmente conformar la base del bien público y de la acción política cuando las masas están escasa o malamente educadas acerca de los asuntos de interés común.

¿Cómo resolver este intrincado dilema entre el reconocimiento, por un lado, de la importancia que para la vida política tiene la participación democrática del público y la constatación, por otro lado, de la existencia de un público despolitizado, desinformado y poco capacitado para ejercer dicha participación? Lippmann, convencido como estaba de la propensión de las masas a actuar irracionalmente y al que no le dolían prendas para tildar de “mito” la idea misma de un público democrático, terminará apelando al conocimiento y la autoridad del experto (valdría decir también: del especialista científico o de una elite intelectual) como la mejor vía para tratar de paliar o contrarrestar las consecuencias negativas derivadas de dicha manipulación de los individuos por la propaganda. Hablando en plata: Lippmann se decantará por la intervención del experto en los asuntos públicos en detrimento de la acción política democrática.

Frente a esta solución tan pesimista, tecnocrática y, en último término, tan elitista, Dewey va a ofrecer una respuesta de signo diametralmente opuesto²⁵. Admitía la deuda que había contraído con las obras de Lippmann, reconocía la evidencia de muchos de sus análisis, subscribía buena parte de sus argumentos y,

²⁵ Para una reconstrucción del ya clásico debate Lippmann/Dewey, véase: Mark WHIPPLE, “The Dewey-Lippmann Debate Today: Communication Distorsions, Reflective Agency, and Participatory Democracy”: *Sociological Theory*, vol. 23, n.º 2 (2005), pp. 156-178. Para una más sucinta observación acerca de este debate, especialmente por lo que atañe a la compleja relación existente entre los intelectuales y el público democrático, remito a Jeffrey C. GOLDFARB, *Los intelectuales en la sociedad democrática*, trad. de Carmen Martínez Gimeno, Cambridge University Press, Madrid, 2000, pp. 60-76.

por encima de todo, compartía ese interés y preocupación por la marcha de la opinión pública, persuadido como estaba de que “la vía más fácil para alcanzar un control de la dirección política es el control de la opinión”²⁶. Pero pensaba, en marcado contraste con aquél, que los problemas de la democracia como mejor se resolvían era favoreciendo una mayor participación del público en la vida política. Tanto más cuanto que concebía la democracia, básica y primordialmente, como un poder —o un valioso recurso— en manos del público. En efecto, el *público*, un vocable derivado del latín *populus* (el pueblo) que, a su vez, no dejaba de ser una versión ampliada del *demos* griego, lo que denotaba, en realidad, era al grupo que se había hecho acreedor del poder en las nacientes democracias modernas. Sólo que bajo las condiciones cada vez más complejas, cambiantes e inestables de las sociedades industrializadas, dicho público —que antaño abarcaba una existencia social compartida, una supuesta homogeneidad y, hasta cierto punto, unos valores y objetivos comunes— se estaba convirtiendo en un conglomerado heterogéneo de grupos o colectividades:

El problema, bien mirado, no es que no haya público...El problema es que hay demasiado público, o sea, un público demasiado difuso y diseminado, y demasiado intrincado en su composición...Y queda poco que pueda cohesionar a estos diferentes públicos en un todo integrado²⁷.

La presencia de este público indeterminado, fragmentado y desorganizado al que le resulta cada vez más complicado llegar a identificarse y distinguirse como tal, lo que genera es tanta confusión y desconcierto que acaba oscureciendo, por así decir, la visión acerca de las vías o mecanismos de que se puede valer la participación política: “El público está tan confundido y eclipsado que ni siquiera puede ver los órganos a través de los cuales se supone que interviene en la acción política y el sistema de gobierno”²⁸. El resultado no se hace esperar: una mayor apatía por parte de una ciudadanía ya de por sí crecientemente escéptica respecto a la eficacia o conveniencia de la acción política. Ello puede fácilmente constatarse cuando observamos que (leemos con palabras una vez más plenas de actualidad):

Sólo la costumbre y la tradición, más que la convicción razonada, junto con una vaga fe en el cumplimiento de las propias obligaciones cívicas, llevan a las

²⁶ DEWEY, *La opinión pública y sus problemas*, p. 155.

²⁷ *Ibid.*, p. 131.

²⁸ *Ibid.*, p. 122.

urnas a un elevado porcentaje del 50% que aún vota. Y de ellos, como se suele observar, un gran número realmente vota en contra de algo o de alguien, y no a favor de algo o alguien²⁹.

Por si no bastara con lo dicho, este “eclipse del público” se vería también agravado por esas múltiples distracciones y evasiones que han pasado a formar parte inexorable de la vida contemporánea, contribuyendo así a la existencia de un público distraído, disipado y cada día más alejado de la energía intelectual o de la atención expresa que requieren la participación política y el compromiso público. En palabras textuales de nuestro autor:

El hombre, además de un animal político, también es un animal que consume y que disfruta. Lo decisivo es que el acceso a los medios de diversión se ha convertido en algo fácil y barato como nunca antes lo había sido. Es posible que la actual era de ‘prosperidad’ no sea duradera. Pero el cine, la radio, las publicaciones baratas y el automóvil, con todo lo que representan, han nacido para perdurar. El hecho de que no surgieran con el propósito deliberado de apartar la atención de los asuntos políticos no les resta efectividad en ese sentido. Los elementos políticos de la constitución del ser humano, aquellos que tienen que ver con la ciudadanía, quedan arrinconados a un lado. En la mayoría de los círculos es difícil mantener una conversación sobre un tema político; y si llega a iniciarse, rápidamente se abandonará entre bostezos de aburrimiento. En cambio, cuando se saca a relucir el tema de la técnica y las prestaciones de diversas marcas de automóvil, o de los méritos respectivos de ciertas actrices, el diálogo fluye y se mantiene vivo³⁰.

En medio de este escenario tan poco propicio al que se ve abocado el público, el propósito de Dewey es contribuir a su revitalización, entendiendo que la mejor vía es tratar de organizar a ese público difuso en torno a temas, intereses y objetivos comunes. Ahora bien, ante ese cúmulo de problemas que acabamos de señalar —esto es, la existencia de un público eclipsado, fácilmente manipulado por los *media*, “balcanizado” en múltiples grupos guiados por su propio interés y preso de una creciente apatía por los asuntos políticos—, no cabría sino preguntarse: ¿de qué medios podemos valernos para revitalizar al público?, ¿bajo qué condiciones puede éste llegar a reconocerse y organizarse como tal?, ¿qué requisitos serían necesarios para que lograra definir y expresar sus intereses o, más aún, para que conviniera en adherirse en torno a un ideal compartido?

²⁹ Ibid., p. 130.

³⁰ Ibid., p. 132.

La respuesta de Dewey pasaría, en primer lugar, por la llamada *búsqueda de una Gran Comunidad*: “Mientras la Gran Sociedad no se convierta en una Gran Comunidad, el Público seguirá eclipsado. Sólo la comunicación puede crear una gran comunidad”³¹. Si con el término “Gran Sociedad” está aludiendo a esa sociedad cada vez más disgregada, abstracta e impersonal que venía siendo impulsada por las nuevas fuerzas tecnológicas y económicas ligadas al proceso de industrialización capitalista —entre cuyas consecuencias más visibles estaría el desarraigo de los individuos respecto de sus pequeñas comunidades locales caracterizadas por su homogeneidad y sus estrechos vínculos comunicativos—, con la expresión “Gran Comunidad” está refiriéndose a su consabido propósito de contrarrestar ese proceso de disgregación y atomización a través de una revitalización de la dimensión comunicativa, esto es, de esos vínculos vitales y participativos capaces de generar una experiencia común compartida³². En este sentido, y más allá de las supuestas y a menudo señaladas vaguedades, imprecisiones y dificultades que entraña la expresión Gran Comunidad, lo que me gustaría por de pronto destacar es el papel fundamental que desempeña aquí (y se podría perfectamente añadir: en el conjunto de la obra deweyana) el término “comunicación”³³. Una comunicación efectiva sería la condición *sine qua non* para poder establecer esa Gran Comuni-

³¹ Ibid., p. 134. Con términos más o menos similares volvemos a hallar esta idea expresada más adelante: “Sea lo que sea lo que el futuro nos depare, una cosa es segura. A menos que se pueda recuperar la vida comunitaria, el público no puede resolver adecuadamente su problema más acuciante: hallarse e identificarse a sí mismo”. Ibid., p. 172.

³² En palabras de uno de sus versados intérpretes, Dewey veía necesario “to recognize the difference between ‘association’ and ‘community’. Associative action is the condition of the creation of communities; but association is physical and organic, whereas community is *moral*. [Reconocer la diferencia entre ‘asociación’ y ‘comunidad’. La acción asociativa es la condición de la creación de comunidades; pero la asociación es física y orgánica, mientras la comunidad es *moral*]. Terry HOY, *The Political Philosophy of John Dewey. Towards a Constructive Renewal*, Praeger, Westport y London, 1998, p. 105.

³³ Como afirmó en otra de sus más conocidas obras, *Democracia y Educación* (título que deja traslucir, por cierto, esa relación de recíproca implicación entre ambos conceptos en la que suele cifrarse el núcleo substancial de su teoría política): “There is more than a verbal tie between the words common, community, and communication. Men live in a community in virtue of the things which they have in common; and communication is the way in which they come to possess things in common”. [Hay más que un vínculo verbal entre las palabras común, comunidad y comunicación. Los hombres viven en una comunidad por virtud de las cosas que tienen en común; y la comunicación es el modo en que llegan a poseer cosas en común]. John DEWEY, *Democracy and Education*, en *The Middle Works of John Dewey 1899-1924*, ed. por Jo Ann Boydston, vol. 9 (1916), Southern Illinois University Press, Carbondale y Edwardsville, 1980, p. 7. (Hay trad. cast. de Lorenzo Luzuriaga en Morata, Madrid, 1995).

dad, pues es a través de ella como el público puede llegar a reconocerse, articularse y pronunciarse como tal. Tanto más cuanto que la comunicación es también la vía por medio de la cual el individuo logra conectarse con la sociedad, transformarse en un tipo específico de ser social y abrirse a la posibilidad de una experiencia compartida. Y será mediante esa experiencia compartida como los individuos puedan llegar finalmente a identificar y expresar sus problemas, intereses y aspiraciones comunes. De ahí la conveniencia, cuando no la necesidad, de deliberar y reflexionar públicamente, de debatir y tomar conjuntamente decisiones sobre aquellos asuntos que ineludiblemente conciernen a todos y terminan afectando, por tanto, al bienestar común. Pues como asegura Dewey: “No puede haber público sin una plena publicidad respecto a todas las consecuencias que le atañen”³⁴. Huelga decir que en este punto su distanciamiento con los planteamientos de Lippmann no puede ser mayor, como viene a corroborar la siguiente invectiva dirigida claramente contra éste:

La clase de expertos se encuentra tan inevitablemente alejada de los intereses comunes que se convierte en una clase con unos intereses privados y un conocimiento privado que en cuestiones sociales no es conocimiento en modo alguno... Todo gobierno de expertos en el que las masas no tengan oportunidad de informar a éstos de cuáles son sus necesidades no puede ser otra cosa que una oligarquía gestionada en interés de unos pocos³⁵.

Toda una declaración de principios, ciertamente, que hace que la contraposición entre Lippmann y Dewey pueda también verse, en realidad, como un trasunto de la contraposición entre “fe tecnocrática” (en la competencia de los expertos) y “fe democrática” (en la participación de los ciudadanos). Conviene no obstante advertir, en clara línea de continuidad con lo que hemos venido apuntando, que esta participación ciudadana sólo cobra verdaderamente sentido para

Por lo demás, y dicho sea de paso, algunos han visto en esta estrecha conexión entre comunicación y democracia un claro precedente de la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, quien ha sido incluso considerado como “el más deweyano” de los teóricos sociales contemporáneos (así por Alan RYAN en su voluminoso estudio: *John Dewey. And the High Tide of American Liberalism*, Norton, New York y London, 1995, p. 357). Véase asimismo sobre este asunto: Robert J. ANTONIO y Douglas KELLNER, “Communication, Modernity and Democracy in Habermas and Dewey”: *Symbolic Interaction*, vol. 15, n.º 3 (1992), pp. 277-297. Para una perspectiva más general acerca de la influencia pragmatista en la teoría social del filósofo alemán, véase: Mitchell ABOULAFIA, Myra BOOKMAN y Catherine KEMP (eds.), *Habermas and Pragmatism*, Routledge, London y New York, 2002.

³⁴ DEWEY, *La opinión pública y sus problemas*, p. 147.

³⁵ *Ibid.*, p. 168.

nuestro autor cuando los individuos se constituyen a través de un proceso de comunicación, interacción y cooperación con los demás por el cual son capaces, al mismo tiempo, de reconocerse como miembros de una comunidad. Es archiconocida su afirmación según la cual “a democracy is more than a form of government; it is primarily a mode of associated living, of conjoint communicated experience”³⁶, afirmación a la que da otra vuelta de tuerca en *La opinión pública y sus problemas* cuando escribe: “La democracia, contemplada como una idea, no es una alternativa a otros principios de la vida asociada. Es la idea misma de vida comunitaria”³⁷. Al acentuar de este modo la dimensión social de la democracia —a la que llega a identificar en distintos momentos de su quehacer intelectual con un “ideal ético”, con una “forma personal de vida” y hasta con “un modo de afrontar nuestra existencia”—, ésta lejos de quedar reducida a una forma de gobierno o a la institucionalización de ciertas prácticas o mecanismos políticos tales como elecciones, sufragio universal, regla de mayorías, etc., se presenta más bien como un ideal. Pero un ideal del cual no duda en decir nuestro autor que: “Para que se realice, debe afectar a todos los modos de asociación humana, a la familia, a la escuela, a la industria, a la religión. Incluso en lo que se refiere a los medios políticos, las instituciones gubernamentales no son sino un mecanismo para proporcionar a una idea canales de actuación efectiva”³⁸. De donde podemos colegir que el camino para la búsqueda de esa Gran Comunidad habría de pasar ineludiblemente por una mayor extensión y profundización de la democracia, hasta conseguir abarcar el más amplio rango posible de esferas o relaciones sociales, dando así lugar, en afortunada expresión de Richard Bernstein, a una “community of democratic communities”³⁹. Lo que no quita, sin embargo, para dejar de reconocer que ese camino de búsqueda de una Gran Comunidad, identificada ya con el pleno desarrollo de la democracia, habría de consistir, a su vez, en un proceso permanente de indagación, exploración y experimentación. Pues además de ser un ideal social e inherentemente participativo (o tal vez precisamente por eso), la democracia aparece también a los ojos de nuestro autor como un ideal *regulativo* —esto es, como un horizonte que nunca se acaba de alcanzar—, tal como él mismo reconoció expresamente al afirmar que en cuanto “ideal” la democracia “no es un hecho ni nunca lo será”⁴⁰.

³⁶ [La democracia es más que una forma de gobierno; es principalmente un modo de vida asociada, de experiencia compartida]. DEWEY, *Democracy and Education*, p. 93.

³⁷ DEWEY, *La opinión pública y sus problemas*, p. 138.

³⁸ *Ibid.*, p. 135.

³⁹ [Una comunidad de comunidades democráticas]. RICHARD BERNSTEIN, “Community in the Pragmatic Tradition”, en DICKSTEIN (ed.), *The Revival of Pragmatism*, pp. 141-156, p. 148.

⁴⁰ DEWEY, *La opinión pública y sus problemas*, p. 138.

En realidad, al concebir la democracia también en estos términos —es decir, como un proceso permanente de búsqueda o, si se prefiere, como un experimento en marcha siempre susceptible de mejora—, Dewey no hace sino aplicar la tesis epistemológica pragmática —según la cual en el proceso de investigación científica la resolución de los problemas se produce mediante la cooperación de los investigadores que intervienen en dicho proceso— a la vida social y política, cifrando en los propios procedimientos democráticos el mejor modo de resolver racionalmente los problemas y conflictos sociales⁴¹. Precisamente en esta aplicación del método experimental de la ciencia a las cuestiones sociopolíticas ha visto Hilary Putnam una “*epistemological justification of democracy*”, con arreglo a la cual “democracy is not just one form of social life among other workable forms of social life; it is the precondition for the full application of intelligence to the solution of social problems”⁴². Pero mientras unos subrayan el valor racional que Dewey confiere a los procedimientos democráticos para la resolución de las situaciones problemáticas o conflictivas, otros han ido incluso más allá al insistir en la fecundidad de su concepción de la democracia para los tiempos actuales. Es el caso de Axel Honneth, quien ha introducido en la discusión filosófico-política contemporánea sobre la teoría de la democracia —dominada en estos últimos años por los modelos republicano y procedimental en cuanto alternativas al liberalismo político— una tercera perspectiva: el *modelo reflexivo de cooperación social* inspirado mayormente en John Dewey. Al hacer especial hincapié en la conexión interna entre cooperación y democracia, este modelo sería

⁴¹ El potencial que en ese sentido encierra la teoría democrática de Dewey —y especialmente su noción de “inteligencia social”— como modelo para la resolución de los conflictos colectivos, ha sido subrayado por William R. CASPARY en su libro *Dewey on Democracy*, Cornell University Press, Ithaca y New York, 2000. Resulta interesante observar la aplicación que, desde esa perspectiva, efectúa Caspary a cuestiones contemporáneas tan conflictivas como la reforma educativa, el derecho al aborto, el informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica, etc.

⁴² [*Justificación epistemológica de la democracia*]. [La democracia no es sólo una forma de vida social entre otras posibles; es la condición previa para la plena aplicación de la inteligencia a la solución de los problemas sociales]. Hilary PUTNAM, “A reconsideration of Deweyan Democracy”, en *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, pp. 180-200, p. 180. (Hay trad. cast. de Carlos Laguna con prólogo de Luis M. Valdés Villanueva en Cátedra, Madrid, 1994). Otros autores, sin embargo, rechazan desde un punto de vista pragmatista que la democracia pueda justificarse epistémicamente o que pueda fundarse en un ideal moral sustantivo. Sería, por ejemplo, el caso de Richard RORTY en su conocido artículo “The Priority of Democracy to Philosophy”, recogido en: *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers I*, pp. 175-196; de John P. DIGGINS, “Pragmatism and Its Limits”, en DICKSTEIN (ed.), *The Revival of Pragmatism*, pp. 207-231; o de Robert B. TALISSE, “Can Democracy be a Way of Life? Deweyan Democracy and the Problem of Pluralism”: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 39, n.º 1 (2003), pp. 1-21.

para Honneth el que mejor permite que una sociedad interpretada cooperativamente pueda resolver sus problemas en beneficio de toda la comunidad⁴³. Huelga decir que con esta idea de una “comunidad de cooperación” se pone de relieve, una vez más, el papel fundamental que desempeña la idea de comunidad en la concepción normativa de la democracia propugnada por Dewey. Pues para éste, en efecto, la democracia entendida como un ideal de organización social exigiría, sobre todo, promover una forma de vida capaz de proporcionar las condiciones más adecuadas para vivir juntos en comunidad:

Dondequiera que exista una actividad conjunta cuyas consecuencias se juzguen buenas por todas las personas particulares que intervienen en ella, y donde la consecución de ese bien produzca un deseo firme y un esfuerzo decidido por conservarlo justamente como lo que es, como un bien compartido por todos, dondequiera que ocurra esto —digo— habrá una comunidad. La clara conciencia de una vida comunitaria, con todas sus implicaciones, constituye la idea de democracia⁴⁴.

Visto desde esta perspectiva, el mejor modo para Dewey de afrontar con éxito la fragmentación y el pluralismo a veces irreconciliable que trae consigo el mundo moderno sería desarrollar un sentido de comunidad con unos intereses y objetivos compartidos, logrando así un cierto grado de consenso o cohesión en torno a un “central core of common felt values which operate as significant values for the community”⁴⁵. Dicho esto, y frente a quienes puedan apreciar en nuestro autor una posición marcadamente “comunitarista” con el consiguiente riesgo de una posible subordinación del individuo a la comunidad —lo que vendría a emparentarle con los “comunitaristas” contemporáneos—⁴⁶, podría resul-

⁴³ Axel HONNETH, “Democracy as Reflexive Cooperation. John Dewey and the Theory of Democracy Today”: *Political Theory*, vol. 26, n.º 6 (1998), pp. 763-783. Para Honneth, la idea de Dewey según la cual la libertad individual es resultado de la comunicación no provendría tanto de la “conversación intersubjetiva” como de la “cooperación colectiva”. Una cooperación que Honneth transfiere al ámbito prepolítico “of a division of labor under conditions of justice”. [De una división del trabajo bajo condiciones de justicia]. *Ibid.*, p. 779.

⁴⁴ DEWEY, *La opinión pública y sus problemas*, p. 138.

⁴⁵ [Núcleo central de valores sentidos como comunes que actúan como valores significativos para la comunidad]. James CAMPBELL, *Understanding John Dewey. Nature and Cooperative Intelligence*, Open Court, Chicago y La Salle, 1995, p. 175.

⁴⁶ Para Avigail EISENBERG, sin embargo, lo que distinguiría a Dewey de los actuales comunitaristas es su claro compromiso con el pluralismo político, su convencimiento de que el desarrollo individual se ve en gran medida facilitado por la fragmentación del poder político: “Communitarianism fails to recognize what Dewey emphasized, namely, that precisely because groups

tar enormemente revelador reproducir aquí el siguiente pasaje escrito en 1939, teniendo por trasfondo la dramática experiencia del declive de la democracia ante el auge de los totalitarismos:

I should now wish to emphasize more than I formerly did that individuals are the finally decisive factors of the nature and movement of associated life...It has been shown in the last few years that democratic *institutions* are no guarantee for the existence of democratic individuals. The alternative is that individuals who prize their own liberties and who prize the liberties of other individuals, individuals who are democratic in thought and action, are the sole final warrant for the existence and endurance of democratic institutions⁴⁷.

En estas líneas podría quedar compendiada la que sería, a mi modo de ver, la gran aportación de Dewey al *individualismo democrático*: que si bien el pleno desarrollo de las capacidades individuales encuentra todo su potencial en el marco de una *comunidad de cooperación* entendida democráticamente, el individuo ni se disuelve en la comunidad ni se subordina a ésta; antes al contrario, constituye el fin último de la vida comunitaria.

El hecho además de acabar cifrando en los propios individuos el “factor decisivo” y el “garante final” del sostenimiento de la democracia vendría a explicar la centralidad que Dewey siempre otorgó, en ese sentido, a la formación

play an important role in developing individuals, their power over individuals must be limited and fragmented”. [El comunitarismo yerra al no reconocer lo que Dewey subrayaba, a saber, que precisamente porque los grupos juegan un importante papel en el desarrollo de los individuos, su poder sobre los individuos debe estar limitado y fragmentado]. Véase el capítulo II: “John Dewey and the Roots of Political Pluralism”, de su libro *Reconstructing Political Pluralism*, State University of New York, Albany, 1995, pp. 27-53, p. 28. De manera similar, también han resaltado el carácter pluralista de la noción de comunidad de Dewey, entre otros, Richard BERNSTEIN en su artículo “Community in the Pragmatic Tradition” anteriormente citado y Terry HOY en el capítulo V: “Human Community and the Public Realm”, de su mencionado libro *The Political Philosophy of John Dewey*, pp. 97-120, donde introduce esta cuestión en el contexto del debate contemporáneo entre el ideal neoaristotélico de comunidad sostenido por los comunitaristas y el ideal neokantiano sustentado por John Rawls.

⁴⁷ [Quisiera ahora enfatizar más de lo que lo hice anteriormente que los individuos constituyen el factor finalmente decisivo de la naturaleza y movimiento de la vida asociada...En los últimos años se ha demostrado que las *instituciones* democráticas no son algo que garantice la existencia de individuos democráticos. La alternativa es que los individuos que aprecien sus propias libertades y las libertades de los demás, los individuos que piensen y actúen democráticamente, constituyan el único garante final de la existencia y mantenimiento de las instituciones democráticas]. JOHN DEWEY, “I Believe”, en *The Later Works of John Dewey 1925-1953*, ed. por Jo Ann Boydston, vol. 14 (1939-1941), Southern Illinois Press, Carbondale y Edwardsville, 1991, pp. 91-92.

democrática de la ciudadanía. Como ya tuvimos ocasión puntual de señalar y también ha podido quedar claro a lo largo de las páginas precedentes, para nuestro autor la educación es consustancial a la democracia, ya que difícilmente puede haber democracia sin una *cultura democrática*⁴⁸. Y para promover o sostener una cultura democrática en la que los individuos —que obviamente no nacen demócratas sino que, en el mejor de los casos, *llegan a serlo*— se involucren *qua* ciudadanos en los asuntos públicos y sean capaces de interactuar democráticamente entre sí, se necesita de algo tan característico de las actividades comunicativas como es el aprendizaje (en este caso el aprendizaje de las virtudes cívicas). Máxime cuando la solidez y el buen funcionamiento de un sistema democrático dependen no sólo de sus instituciones y procedimientos sino también, y en gran medida, de la propia textura de la personalidad moral de sus ciudadanos; esto es, de sus valores, actitudes, compromisos, comportamientos, etc., tal como expresó nuestro autor en otro de sus breves pero esclarecedores textos acerca de su concepción de la democracia:

Democracy is a *personal* way of individual life; that it signifies the possession and continual use of certain attitudes, forming personal character and determining desire and purpose in all the relations of life. Instead of thinking of our own dispositions and habits as accommodated to certain institutions we have to learn to think of the latter as expressions, projections and extensions of habitually dominant personal attitudes⁴⁹.

Es por esta razón que una sociedad democrática no podría abdicar de una de sus principales funciones: educar a la ciudadanía, crear ciudadanos responsables y comprometidos con el bien público. Pues sólo una ciudadanía activa y consciente de sus responsabilidades y obligaciones para con las instituciones y principios democráticos tendría en sus manos la capacidad de paliar o poner freno a los males generados por ese individualismo “económico egoísta” sometido a la

⁴⁸ Como sostiene Virginia GUICHOT REINA en su muy recomendable monografía sobre este asunto: “En el caso de Dewey, la educación tiene una misión clara: *formar al hombre democrático*”. Véase su *Democracia, ciudadanía y educación. Una mirada crítica sobre la obra pedagógica de John Dewey*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 271.

⁴⁹ [La democracia es una forma *personal* de vida individual que significa la posesión y el continuo uso de ciertas actitudes, formando el carácter personal y determinando los deseos y propósitos en todas las relaciones de la vida. En lugar de pensar en nuestras propias disposiciones y hábitos como acomodados a ciertas instituciones, tenemos que aprender a pensar en estas últimas como expresiones, proyecciones y extensiones de actitudes personales habitualmente dominantes]. JOHN DEWEY, “Creative Democracy - The Task Before Us”, en *The Later Works of John Dewey 1925-1953*, vol. 14 (1939-1941), p. 226.

“cultura pecuniaria” que tanto llegó a preocupar a Dewey en su momento, así como también la capacidad de llevar a cabo esa “tarea democrática” cuyo fin último “is forever that of creation of a freer and more humane experience in which all share and to which all contribute”⁵⁰.

OBSERVACIONES FINALES

Huelga decir que el rumbo seguido por el país norteamericano bajo el impulso de la economía capitalista (y otro tanto cabría decir del rumbo seguido por el conjunto de los países occidentales), fue bastante más lejos de lo que Dewey imaginó en su momento y, desde luego, tiene poco que ver con lo que fueron sus anhelos de un “nuevo individualismo”, de una nueva Gran Comunidad y de una democracia más radical y participativa. Por lo que se refiere en primer lugar a la cuestión del individualismo no deja de resultar paradójico, como ha recordado Raymond Boisvert, que la figura de quien ha sido etiquetado como “el filósofo de la democracia americana” se adhiera en realidad tan poco a lo que, de una forma si se quiere un tanto estereotipada, ha acabado asociándose con las características más definitorias del individualismo norteamericano. Figuras tan poco sociables, desarraigadas y desvinculadas de la comunidad como las de los detectives Philip Marlowe y Sam Spade o el solitario héroe del Oeste, Shane, encarnarían mejor que ninguna otra, a juicio de Boisvert, dicho estereotipo⁵¹. Poco importa que se trate de figuras reales o ficticias, el caso es que figuras de ese jaez —a las que no me resisto a añadir por mi parte a algunos de los corroídos protagonistas de las sagas de William Faulkner, a los desesperados solitarios de Carson McCullers o a no pocos de los personajes creados e interpretados por Clint Eastwood— han acabado erigiéndose en las personificaciones simbólicas que mejor representan el “ideal de vida” que se ha hecho dominante a lo largo de todo el siglo veinte; es decir, justamente el mismo tipo de “ideal” que el pragmatismo de Dewey pretendía reformar. Y aun cuando podamos lamentar o echar en falta que nuestro autor nunca se hubiera explayado sobre qué medidas concretas debían implementar esas reformas ni sobre qué formas debería adoptar ese “nuevo individualismo” que propugnaba, no por ello ha quedado menos claro que ha acabado imponiéndose y consolidándose un tipo de individualismo muy alejado de su ideal de individualidad. Más allá de que la dinámica de modernización

⁵⁰ [Es la continua creación de una experiencia más libre y más humana en la que todos comparten y a la que todos contribuyen]. *Ibid.*, p. 230.

⁵¹ BOISVERT, *John Dewey. Rethinking Our Time*, pp. 51-52.

capitalista llevase aparejada una nueva realidad tan innegable como irreversible —cuyas consecuencias no podían dejar de afectar a las condiciones bajo las cuales discurría la vida de los individuos—, cabe también pensar que su visión excesivamente normativa de la individualidad le impidió tomar suficientemente en cuenta el papel del egoísmo, de la discordia, del conflicto de intereses y de las relaciones de poder en las interacciones que establecen entre sí los individuos.

Otro tanto cabría decir respecto a la idea de comunidad esgrimida por Dewey. Como se ha dicho repetidas veces, y no sin razón, su idea de comunidad evoca en exceso una época y un lugar determinados: esas *neighborly communities* norteamericanas como las de su Vermont natal, caracterizadas por una contigüidad inmediata, por unas relaciones personales cara a cara y por un entramado de valores compartidos y fuertes vínculos duraderos. Pero ello no fue obstáculo, como hemos podido observar, para que erigiera en tema principal de su preocupación las transformaciones, perturbaciones y divisiones que traían consigo los grandes y complejos cambios tecnológicos, industriales y económicos de su tiempo, por cuanto erosionaban y volvían obsoletas las antiguas formas de comunidad, socavando de ese modo la base asociativa de la democracia estadounidense. Ni que decir tiene que en nuestros tiempos postmodernos y en nuestras sociedades postindustriales y multiculturales esas fuerzas socialmente fragmentadoras, desintegradoras y desestabilizadoras no han hecho más que intensificarse, aumentando así su carácter destructivo respecto a esa supuesta homogeneidad, integración y estabilidad de la comunidad. De suerte que el destino de esas pequeñas comunidades locales fue seguir esa vía de declive y desintegración avistada por Dewey, sin que en su lugar se produjera una Gran Comunidad. Lo que sí se produjo, por el contrario, fue un continuo proceso de disminución del asociacionismo cívico, de desmovilización política de la ciudadanía, de quiebra de la sociabilidad y de pérdida del sentido comunitario como el que con tanta perspicacia supo reflejar Robert Putnam en su popular obra *Bowling Alone*⁵². En definitiva, habiendo pretendido reformular o reconstruir los valores de la vida comunitaria lo que nuestro autor acabó revelando —diríamos que a pesar suyo— fue su imposible supervivencia.

Por lo que respecta en último término a la democracia, ésta dista también de parecerse a aquella que Dewey concibió. Partidario, como vimos, de que el Estado democrático se dotase de fuertes mecanismos de control y regulación para

⁵² Véase al respecto Robert D. PUTNAM, *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York, 2000 (hay trad. cast. de José Luis Gil Aristu y edic. al cuidado de Noemí Sobregués en Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 2002).

garantizar el interés público frente a los intereses sectoriales o privados de los poderes corporativos, su pretensión se ha visto contrariada por la facilidad con que estos poderes logran evadirse —como hemos podido comprobar recientemente a propósito del poder financiero— de dicho control o regulación. Tampoco parece haber corrido mejor suerte su propuesta de revitalización de la opinión pública, ya que ésta se ha hecho más volátil y también más vulnerable a la propaganda, el adiestramiento y la manipulación de lo que nuestro autor previera en su momento, contribuyendo así al deterioro del debate público y a la degradación de la vida pública (degradación que alcanza su apogeo, difícilmente imaginable para Dewey, cuando las grandes corporaciones mediáticas acaban convirtiéndose en poderosos instrumentos al servicio de los más descarnados intereses privados, por así decir *à la Berlusconi*)⁵³. Pero quizás (y hasta sin quizás) donde mejor se pueda apreciar el distanciamiento que la democracia norteamericana guarda con respecto a la que Dewey concebía, sea en aquella contradicción que según él siempre había estado presente en el país estadounidense —y con la que arrancaba sus reflexiones en *Viejo y nuevo individualismo*—, relativa a su manifiesta incapacidad para estar a la altura de sus proclamados principios e ideales. Pues esa incapacidad —o ese hiato entre decir una cosa y hacer justamente la contraria, en el que al fin y al cabo siempre ha consistido lo que no hace tantas primaveras (o tal vez sí) llamábamos “filisteísmo burgués”— no parece sino haberse agravado con el paso del tiempo, hasta alcanzar su punto culminante durante la *era Bush* con esa especie de *gulag yanqui* que han significado Guantánamo y Abu Ghraib. Luego si lo que de verdad está en juego es salvaguardar y fortalecer las propias formas democráticas de gobierno así como tratar de promoverlas y extenderlas al resto del mundo —tarea para la cual considero que pocos países se hallan tan capacitados y autorizados, más allá de sus consabidos defectos, como los Estados Unidos (de ahí que quepa ser tan exigentes con el mismo)—, nada sería más conveniente que erigir en norma de actuación política la conocida máxima deweyana según la cual “los fines democráticos sólo pueden ser alcanzados por medios democráticos”. Por el contrario, la actitud belicista desplegada en estos últimos tiempos por el país norteamericano, tratando de imponer mediante la “diplomacia de los cañones” una visión particular y mesiánica de la civilización occidental (más atenta por lo que hemos visto al espíritu bíblico que al espíritu científico, en flagrante oposición al precepto pragmatista), no sólo vulnera el imperio de la ley y atenta contra los

⁵³ Sobre el proceso de despolitización que ha experimentado la esfera pública norteamericana en las últimas décadas del pasado siglo y su consiguiente efecto en el declive de la ciudadanía, véase el muy sugerente artículo de Carl BOGGS, “The Great Retreat: Decline of the Public Sphere in Late Twentieth-Century America”: *Theory and Society*, vol. 26, n.º 6 (1997), pp. 741-780.

valores democráticos fundamentales sino que también, y por lo que atañe más concretamente a nuestro asunto, se manifiesta incompatible con el impulso normativo y el potencial democrático característicos del movimiento pragmatista. Especialmente si estamos dispuestos a dar crédito a Louis Menand cuando sugiere, en su ameno y erudito ensayo sobre la genealogía del movimiento pragmatista, que “el pragmatismo fue creado para que a la gente le resultara más difícil llegar a la violencia por sus creencias”⁵⁴.

Así pues, ante esa erosión del Estado de derecho y de los principios mismos de la democracia que ha supuesto la justificación de guerras preventivas y la legalización de la tortura, nada me parece más oportuno que concluir esta exposición señalando la conveniencia de recordar, reivindicar y buscar inspiración en la figura del filósofo pragmatista que más subrayó el contenido ético de la democracia y más se esforzó por impulsar la democratización de la sociedad estadounidense: John Dewey. Aunque a tenor de estas últimas y sucintas observaciones —y a despecho, a su vez, del actual *revival* del movimiento pragmatista que referíamos al comienzo—, mucho me temo que deba poner punto final dándole la razón a uno de sus críticos y coetáneos: “It is because America is *not* instinctively pragmatic that pragmatism has had, and still has, much fighting work to do”⁵⁵.

⁵⁴ Louis MENAND, *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, cast. de Antonio Bonnano, Destino, Barcelona, 2002, p. 444.

⁵⁵ [Es porque América *no* es instintivamente pragmática que el pragmatismo ha tenido, y todavía tiene, un arduo trabajo por delante]. William E. HOCKING, “Action and Certainty”, Apéndice 2, en *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, ed. de J. A. Boydston, Vol. 5 (1929-1930), Southern Illinois University Press, Carbondale y Edwardsville, 1984, p. 463.