

DEMOCRACIA, COOPERACIÓN Y CONFLICTO. JOHN DEWEY EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE AXEL HONNETH

DEMOCRACY, COOPERATION AND CONFLICT. JOHN DEWEY IN AXEL HONNETH'S POLITICAL PHILOSOPHY

Germán David Arroyo^a , Juan Manuel Saharrea^b , Claudio Marcelo Viale^c 

^a Universidad Católica de Córdoba, Argentina

^b Universidad Católica de Córdoba, Argentina

^c Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Recibido: 01/03/2024; Aceptado: 21/01/2025

Resumen

Este trabajo analiza la recuperación de la filosofía política de John Dewey por parte de Axel Honneth con el objetivo de: 1) mostrar que dicha recuperación está directamente vinculada a dos afinidades cruciales que Honneth encuentra entre las filosofías de Dewey y de Hegel; 2) argumentar que la interpretación de Honneth tiende a desestimar la dimensión del conflicto social en la obra de Dewey, lo cual representa un obstáculo para una posible recuperación de su teoría de la democracia en la actualidad. La hipótesis que se sustenta es que la lectura armonicista que Honneth hace de Dewey responde más a sus propios intereses teóricos que a una interpretación genuina de la filosofía de Dewey.

Palabras clave: democracia; cooperación no-coercitiva; conflicto; eticidad.

Abstract

This paper analyzes the recovery of John Dewey's political philosophy by Axel Honneth. The aim of the paper is twofold. In the first place, it seeks to show that said recovery is directly associated with two crucial affinities that Honneth finds between the philosophies of Dewey and Hegel. Secondly, it argues that Honneth's interpretation tends to underestimate the dimension of social conflict in Dewey's work, which represents an obstacle to a possible recovery of his theory of democracy today. The hypothesis supported is that Honneth's harmonicist reading of Dewey has to do more with his own theoretical interests than with a genuine interpretation of Dewey's philosophy.

Keywords: democracy; free cooperation; conflict; ethical life.



1. INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se analiza la revalorización de la filosofía política de Dewey por parte de Honneth tomando dos de sus obras recientes: *El derecho de la libertad* (2014), donde desarrolla el método de la reconstrucción normativa, y *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización* (2017), donde ofrece una idea renovada del socialismo como propuesta filosófico-política a futuro. En este marco, dos son los propósitos que articulan este trabajo. En primer lugar, mostrar que las razones que sustentan la recuperación del legado deweyano por parte de Honneth están directamente vinculadas a dos afinidades cruciales que este encuentra entre las filosofías de Dewey y de Hegel: la idea de libertad como cooperación no coercitiva, por un lado, y el modelo organicista de la sociedad, por el otro. En segundo lugar, argumentar que la interpretación de Honneth tiende a desestimar la dimensión del conflicto social en la obra de Dewey, lo cual representa un obstáculo para una posible recuperación de su teoría de la democracia en la actualidad.

La hipótesis de este trabajo es que la lectura *armonicista* que Honneth hace de Dewey responde más a sus propios intereses teóricos que a una interpretación genuina de la filosofía de Dewey. Para demostrar esto, se recuperan extractos y argumentos centrales de trabajos de distintos períodos de la extensa obra de Dewey: textos de su juventud (como la recensión de *Social Evolution*, by Benjamin Kidd, 1894; “Evolution and Ethics”, 1898), madurez (*Naturaleza humana y conducta*, 2014 [1922]) y tardíos (“Three Independent Factors in Morals”, 1930; *Ethics*, 1932; *Liberalism and Social Action*, 1935)¹.

Algunos intérpretes han destacado la pérdida de protagonismo del conflicto en las obras recientes de Honneth (Schaub, 2015; Jörke & Wagenhals, 2020; Repa, 2021). Se ha sugerido también (Del Castillo 2011) que Honneth no piensa en Dewey como un filósofo para quien el conflicto fuera relevante en una democracia. Por otra parte, Richard Bernstein (2010) ha ubicado a Dewey en una vía media entre dos extremos en filosofía política: las posiciones agonistas, que enfatizan “la manera en la que la democracia requiere y florece por medio de conflictos”, y las deliberativas, “que enfatizan los rasgos deliberativos de la democracia” (p. 178). Sin embargo, no se ha identificado de manera precisa el papel del conflicto en los diversos núcleos temáticos que componen la teoría de la democracia de Dewey, lo que es indispensable para justificar la tesis de la incoherencia interpretativa de Honneth que se sostiene.

El artículo se organiza de la siguiente manera. En la segunda sección, se exponen los elementos centrales de la reconstrucción normativa de Honneth, con el fin de destacar la importancia de la idea de libertad social como principio ético-democrático y como punto de concordancia entre las filosofías de Hegel y Dewey. Asimismo, se vincula lo anterior con el intento honnethiano de renovación del socialismo, donde se identifica otro punto de contacto que Honneth halla entre Hegel y Dewey, esto es, el modelo organicista de la sociedad. En la tercera sección, el trabajo muestra que la visión del conflicto de Dewey es uno de los rasgos distintivos de su teoría de la democracia, la cual implica, en gran medida, la articulación de

¹ Las referencias a los textos de Dewey se hacen a partir de la edición crítica de sus obras, publicada por Southern Illinois University en 37 tomos, divididos así: 5 volúmenes de sus *Early Works* (EW), 15 de sus *Middle Works* (MW) y 17 de sus *Later Works* (LW). Las citas se harán, de acuerdo con la convención ya establecida entre la literatura secundaria sobre la obra de John Dewey, de la siguiente manera: se indicará primero a qué grupo de obras, de los tres señalados, corresponde el texto citado; a continuación, se señalará el volumen citado del grupo de obras en mención y la página o páginas citada. En casos de obras con traducciones establecidas al español, y cuando sea el caso, se referenciará la obra traducida de acuerdo al sistema APA y, luego de punto y coma, su referencia de acuerdo a las obras completas.

su teoría de la investigación y la idea de eticidad (*Sittlichkeit*), ambas influidas también por Hegel. En las conclusiones, el trabajo considera que: 1) la recuperación que Honneth hace de la teoría de la democracia de Dewey deja de lado el conflicto como elemento central, y 2) que esto se debe a su propia metodología de la reconstrucción normativa y a las intenciones armonicistas de su socialismo renovado.

2. LIBERTAD SOCIAL Y DEMOCRACIA COMO FORMA DE VIDA

Para identificar correctamente el papel que la filosofía de Dewey cumple en el planteamiento de Honneth, es necesario hacer una breve reconstrucción del proyecto filosófico-político de este último, tal como se desarrolla en *El derecho de la libertad* (2014) y de *La idea del socialismo* (2017). Ambos textos están íntimamente relacionados formando una matriz que es necesario retratar de manera precisa.

Antes de reconstruir en detalle el planteamiento de Honneth acerca de *El derecho de la libertad*, es necesario destacar que uno de los conceptos que elabora y defiende en este libro tiene en la actualidad una relevancia que no puede pasar desapercibida, esto es: la libertad entendida como autonomía individual. Para Honneth es el único valor que termina prevaleciendo en la modernidad, a partir del cual debe evaluarse la justicia de cualquier orden social. Uno de los pensadores más relevantes que ha puesto en cuestión este “hechizo de la libertad” en la modernidad ha sido su colega y amigo Hans Joas en el libro *Im Bannkreis der Freiheit* (2020). Joas interpela, tanto desde un punto de vista empírico como desde uno normativo, la tesis de Honneth de la libertad como único valor orientador de la reproducción social, sobre todo respecto de esferas de acción que Honneth no considera, particularmente, el ámbito religioso.

Este artículo, por tanto, pretende ser un aporte a la discusión filosófico-política contemporánea, donde tanto la democracia como la libertad y la justicia se hallan sujetas a disputas teóricas y de raigambre histórica imprescindibles de esclarecer. De ahí el énfasis en la exégesis de Dewey, ya que su teoría de la democracia puede funcionar para pensar soluciones alternativas a la compleja situación socio-política de las democracias liberales actuales.

Volviendo al planteamiento de Honneth (2014), en *El derecho de la libertad* se propone elaborar una teoría de la justicia que, a diferencia de los programas puramente normativos, que establecen principios universales para luego ser aplicados secundariamente a la realidad social, tiene como parte integral el análisis de la sociedad. A tal fin, Honneth recupera la filosofía política de Hegel en la *Filosofía del derecho*, donde se esboza “una teoría de la justicia a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales” (p. 16), pero adecuada y modificada a los efectos de dar cuenta de las exigencias filosófico-argumentativas y sociales del presente.

Una de las premisas metodológicas fundamentales de la investigación de Honneth es que las sociedades modernas se reproducen a partir de una orientación común hacia ideales o valores que

establecen no sólo desde arriba, como “*ultimate values*” (Parsons), las medidas o los desarrollos sociales que pueden considerarse concebibles sino también desde abajo, como objetivos de educación más o menos institucionalizados, que deben servir de guía a la vida del individuo dentro de la sociedad. (*idem*)

Como se desprende de la cita, Honneth sigue en parte el modelo de análisis social de Parsons. En este, cada una de las esferas de acción y todas en conjunto se reproducen material y culturalmente ligadas a normas éticas definidas, algo que le permite a Honneth

mostrar el valor explicativo de la idea de “espíritu objetivo” en su análisis. Esto implica que las instituciones, prácticas y rutinas se hallan imbuidas de convicciones normativas que comparten los miembros de la sociedad. Como consecuencia de esto, lo que se entiende por *justicia* no puede establecerse de manera independiente de los valores que permiten efectivamente la reproducción social. Esto implica, a su vez, la necesidad de identificar, entre el conjunto de prácticas e instituciones que conforman el todo social, únicamente aquellas que encarnan los valores éticos por los que ese todo se guía. Se trata, pues, de articular la teoría de la justicia con la teoría social, una operación que Honneth (2014) atribuye a Hegel y que da lugar al método llamado *reconstrucción normativa*, el cual consiste, en palabras del autor, en tomar

directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y clasificación del material empírico: las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y la realización social de los valores legitimados por la sociedad. (p. 19)

Una vez delineado este marco teórico, Honneth señala que, en las sociedades modernas, el único valor que ha prevalecido sobre todos los demás para apuntalar la idea de justicia, ha sido “la libertad entendida como la autonomía del individuo” (p. 29)². Como valor hacia el que se orientan las sociedades, implica no sólo la dimensión individual sino también el orden social que debe acompañar la realización de ese valor, es decir: “sus ideas de lo que es el bien para el individuo contienen al mismo tiempo instrucciones para el establecimiento de un orden social legítimo”. En eso radica para Honneth la “monstruosa fuerza de atracción del pensamiento de la autonomía” (p. 30).

Ahora bien, el discurso filosófico-moral moderno ha dado lugar a tres modelos de libertad. Esta distinción es crucial para Honneth, puesto que le permite identificar los tipos de sociedad que se corresponden con cada uno. Estos son el modelo de la libertad negativa, de la libertad reflexiva³ y de la libertad social. Queda fuera de los objetivos de este artículo reconstruir cada modelo, pero sí cabe señalar los puntos clave que caracterizan a los dos primeros para luego reproducir su propia idea de la libertad social.

La libertad negativa, según Honneth, tiene su origen en el pensamiento de Hobbes y se extiende hasta Jean-Paul Sartre y Robert Nozick. Se basa en el principio de la ausencia de obstáculos externos para la acción del individuo, sin tener en cuenta los objetivos internos que pueden guiar esa acción. La única restricción tiene que ver, según este modelo, con no limitar la libertad de los demás. El modelo de sociedad al que da lugar este modo de concebir la libertad es el de un Estado, ya sea autoritario o mínimo, que garantiza únicamente los intereses individuales.

La libertad reflexiva, por su parte, no se limita a la ausencia de obstáculos para la acción individual, sino que tiene como núcleo la reflexividad moral que proporciona, o bien la autonomía, en el caso de Kant, o bien la autorrealización del expresivismo herderiano. Para la elaboración de su modelo de libertad, Honneth apela a la primera variante. Afirma que Kant desarrolla la idea de libertad como autonomía a partir de Rousseau, concluyendo que la heteronomía debe ser contrastada con la capacidad que toda persona tiene de darse a

² Para una discusión acerca de los problemas que implica la reducción de todos los valores de la modernidad a la idea de libertad individual, ver Halbig (2018).

³ Honneth recupera indirectamente la distinción de Isaiah Berlin (1988) entre “libertad negativa” y “libertad positiva”, reformulando esta última en términos reflexivos.

sí mismo la ley moral a partir del imperativo categórico. Este principio de autolegalización individual, cuyo sustento es trascendental, se ve transformado en términos empíricos y reformulado ya no como algo puramente individual sino *intersubjetivo* por parte de "Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas cuando, siguiendo a Peirce y G. H. Mead, empezaron a colocar al sujeto moral en el mundo de toda una comunidad de comunicación" (p. 55).

Sin embargo, para Honneth el discurso tal como lo entienden Apel y Habermas no garantiza las condiciones objetivas de una institución social histórica, sino que más bien permanece en un nivel metainstitucional. Así como lo hizo para el desarrollo del propio método de la reconstrucción normativa, a la hora de desarrollar el planteamiento de la libertad social, Honneth vuelve a Hegel. Para este, el reconocimiento mutuo en el plano de las prácticas normadas institucionalmente es el único modo de dar objetividad a la libertad, puesto que las condiciones para su ejercicio no se limitan al plano subjetivo, y tampoco a la intersubjetividad:

para Hegel el concepto "intersubjetivo" de libertad se amplía (...) a uno "social": "libre" es en último término el sujeto sólo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de la realización de sus propias metas. (p. 68)

La reconstrucción normativa, pues, permite identificar qué instituciones y prácticas contribuyen a esta tarea de promover el reconocimiento mutuo entre los individuos con el fin de que éstos alcancen un ejercicio *objetivo* de su libertad, es decir, alcancen a realizar sus metas y deseos en el marco de las esferas de acción que conforman la *eticidad*⁴. Para Honneth este modo de entender la libertad coincide, como ningún otro modelo alternativo, con las intuiciones preteóricas del desarrollo de la vida cotidiana de los sujetos modernos. Dependiendo de cuán receptivo sea el entorno de los sujetos a sus propios objetivos y deseos, mayor será la experiencia de su libertad:

La experiencia de un juego no coercitivo entre la persona y su entorno intersubjetivo representa para los seres que dependen de interacciones con sus pares el patrón de toda libertad individual: el hecho de que los otros no se opongan a las aspiraciones propias, sino que las hagan posibles y las promuevan constituye el esquema de la acción libre en contextos sociales incluso antes de todas las tendencias individuales a la retracción. (p. 87)

Es en este punto donde Honneth identifica una de las coincidencias más significativas con el planteamiento de John Dewey. En una nota al pie a la cita anterior, Honneth sostiene que la "cooperación no coercitiva" es precisamente lo que para Dewey caracteriza la libertad, refiriéndose a una cita de *The Public and its Problems*⁵ (1927). Con cooperación no coercitiva Honneth se refiere al modo en que Dewey entiende las asociaciones múltiples entre los

⁴ Esta caracterización de la eticidad hegeliana como modo de articulación entre individuo y sociedad es destacada por Wood (1990): "Hegel usa el término *Sittlichkeit* para significar dos cosas en apariencia bastante diferentes: primero, se refiere a un cierto tipo de orden social, uno que está diferenciado y estructurado racionalmente. Así, 'vida ética' es el nombre que da Hegel para un conjunto de instituciones -aquél anatomizado bajo el epígrafe de la *Filosofía del Derecho*: la familia, la sociedad civil y el Estado político moderno. Segundo, sin embargo, el término se refiere a una cierta actitud o 'disposición subjetiva' de parte de los individuos hacia su vida social, una actitud de identificación armoniosa con sus instituciones". "Esto no quiere decir que la *Sittlichkeit* sea un término ambiguo. Es un término que se refiere a una única realidad que tiene dos aspectos o costados complementarios". (p. 196)

⁵ "La libertad es esa emancipación y ese cumplimiento estables de las potencialidades personales, que sólo tienen lugar en la asociación rica y múltiple con los demás: la capacidad de ser un sujeto individualizado que, en esa asociación, realiza una contribución propia y tiene un modo propio de aprovechar sus frutos" (LW 2: 329).

miembros de una comunidad que ven reflejados sus propios objetivos en los de los otros, y que en ese trabajo conjunto favorecen el mantenimiento de la comunidad a la que pertenecen.

En *La idea del socialismo* (2017), Honneth especifica el papel que podría tener este modo de entender la libertad para una renovación del socialismo, sobre todo frente al desafío no enfrentado por este de la diferenciación funcional de las esferas de acción que reconstruyó en *El derecho de la libertad*, es decir: las relaciones personales, la economía de mercado y la esfera pública democrática. *La idea del socialismo* es una respuesta a las críticas que se dirigieron a la reconstrucción normativa acerca de la falta de potencial transformador de dicha metodología; es decir, se propone elaborar teóricamente la posibilidad "... de una transformación del orden social dado" (p. 12) y abrir a futuro "la perspectiva adoptada en *El derecho de la libertad* (...), a un orden social constituido de manera totalmente distinta en lo institucional" (p. 13).

Según Honneth (2017), uno de los errores fundamentales del socialismo temprano (Owen, Saint-Simon, Fourier) y del joven Marx fue la concentración de los efectos de la libertad social (como articulación entre libertad y solidaridad) únicamente en la esfera económica, sin advertir el potencial emancipador de esta idea en las otras dos esferas que comenzaron a diferenciarse ya en el siglo XVIII. Una de las formas de sortear esta "ceguera jurídica" es para Honneth la recuperación de la idea de libertad social tal como la entienden Dewey y Hegel, es decir, como cooperación no coercitiva, pero reformulándola ahora en términos de ausencia de barreras para la comunicación entre los miembros de la sociedad. Sólo mediante la libre comunicación entre individuos es posible comprender qué tipos de demandas pueden realizarse y qué soluciones deben aplicarse a un determinado problema social⁶. La cooperación, entonces, excede la esfera económica de la producción y se extiende a la formación de la voluntad democrática y de las relaciones personales en las que la libertad de cada uno de los miembros depende de la realización de la libertad del otro:

De acuerdo con esta perspectiva ampliada, no solo el sistema de acción económica, sino también los otros dos ámbitos de acción, el de las relaciones personales y el de la construcción democrática de la voluntad, pueden concebirse como subsistemas sociales en los que las prestaciones deseadas son realizables sólo si los participantes interpretan que sus respectivos aportes se complementan y se ensamblan sin imposiciones. (p. 177)

Reconocido así el valor emancipatorio que puede tener la libertad social en tanto cooperación comunicativa en las esferas de la vida pública democrática y de las relaciones personales, Honneth entiende que una renovación fructífera del socialismo exige que este sea capaz de lograr una articulación armónica entre las tres esferas de libertad social para alcanzar el objetivo general de la reproducción de la sociedad. Para lograr esta armonización Honneth apela al recurso hegeliano, en cierta medida compartido por Marx, de la imagen del organismo vivo. Y es aquí donde se encuentra el segundo punto de concordancia entre Hegel y Dewey que sirve de fundamento al propio proyecto de Honneth. De acuerdo con la analogía del organismo:

⁶ En el capítulo 3 de *La idea del socialismo* (2017) Honneth utiliza el principio normativo de la ausencia de barreras a la comunicación para fundamentar un experimentalismo histórico que se contraponga a la teleología determinista del socialismo clásico, según el cual la sociedad deviene necesariamente "social" a lo largo de diversas fases históricas: "Con la idea defendida por Dewey y Hegel de que solo puede funcionar el punto de vista superior de la liberación de las barreras a la comunicación y de las dependencias inhibidoras de la interacción como patrón de las mejoras sociales, se nos brinda un instrumento teórico que permite comprender la idea de libertad social al mismo tiempo como un fundamento histórico y como pauta de un socialismo que se entiende a sí mismo como experimental" (p. 127-128).

Las tres esferas de la libertad deberían relacionarse en el futuro de tal modo que cada una siga (...) sus propias normas, pero que juntas, en una cooperación sin imposiciones, logren la reproducción constante de la unidad superadora: la sociedad entera. La imagen de una colaboración conveniente de esferas de libertad independientes puede describirse como el prototipo de la idea de una forma de vida democrática. (p. 184)

Honneth, en este punto, otorga relevancia a la idea deweyana de democracia como forma de vida especificando como textos centrales de su desarrollo *Democracy and Education* (1916) y el ya referido *The Public and its Problems*. La democracia, según esta idea, no es sólo una forma de gobierno (el conjunto de procedimientos que le otorgan a cada individuo la participación numérica en la legitimación periódica de un conjunto de representantes) sino una articulación más compleja. Es precisamente aquí donde Honneth emparenta la armonización de esferas hegeliana con esta concepción de la democracia que, entendida como forma de vida, significa

poder tener la experiencia de una participación igualitaria en cada estación central de la intermediación entre individuo y sociedad, en la que se refleja la estructura general de la participación democrática, respectivamente, en la especialización funcional de una sola esfera. (ídem)

De esta manera Honneth describe la posible armonización entre esferas funcionalmente diferenciadas. Bajo la imagen de un organismo vivo, en la que cada una de las partes constitutivas refleja la estructura del todo, se esboza un orden social que permite, a través de la cooperación y libre comunicación entre sus miembros, la articulación mutua de objetivos particulares, al mismo tiempo que se sostiene y se mejora el conjunto de la sociedad gracias a que esos objetivos y los de cada esfera de acción no entran en conflicto con la totalidad sino que la favorecen y se reproducen bajo la idea rectora de la libertad social.

3. CONFLICTO, INVESTIGACIÓN Y VIDA ÉTICA

La visión del conflicto de Dewey es uno de los rasgos distintivos de su teoría de la democracia. Diversos textos, en diferentes períodos de su obra, son muestra de ello. Sin embargo, se le ha atribuido, incluso por sus contemporáneos, una desestimación ingenua del conflicto. En vida, Dewey expresó su malestar al respecto y ofreció aclaraciones importantes en la línea contraria. En una carta de 1946 dirigida a Joseph Ratner, expresaba así:

Demos, en una reseña reciente, Yale Review, habla de mis 'ingenuas armonías' y mi 'negación de disarmonías y conflictos esenciales'. Por Dios, *como si la existencia de conflictos y disarmonías no fuera el postulado básico de toda mi teoría*. Probablemente, el esfuerzo de traducir la dialéctica de Hegel en términos experimentalmente verificables y observables fuera de un proceso 'racional' cerrado sobre sí mismo es la clave de mi deuda hacia Hegel y de mi divergencia con él. (1946.10.11 (07161) énfasis propio)

Esta explícita caracterización de su propia teoría en términos del papel esencial que en ella juega el conflicto es esclarecedora, pero al mismo tiempo desconcertante. En este sentido, guarda una gran semejanza con su reconocimiento del "depósito" permanente que Hegel había dejado en su pensamiento (LW 5: 154). En ambos casos se trata de respuestas directas a puntos controvertidos de su filosofía, pero formuladas en términos lo suficientemente generales como para impedir identificar de inmediato qué partes de su vasta obra pueden leerse a través de ellas. Sin embargo, el punto a resaltar es que la teoría de la democracia de Dewey, uno de los núcleos temáticos centrales de su filosofía, no puede comprenderse cabalmente sin destacar el elemento de conflicto que la informa de diversas maneras.

Especificar en la teoría de la democracia de Dewey el papel del conflicto será entonces el objetivo de esta sección, y se lleva a cabo de la siguiente manera. En primer lugar, se analiza la función que cumple el conflicto en la teoría de la investigación de Dewey, la cual forma parte de su justificación epistémica de la democracia. En segundo lugar, se verá cómo su ética o filosofía moral, que también conforma su teoría de la democracia, encuentra en el conflicto un punto ineliminable, tanto en términos individuales como sociales.

3.1. El conflicto en la teoría de la investigación

En un texto temprano, titulado “Evolution and Ethics” (1898), Dewey expresamente se opone a la distinción entre el orden natural como conflictivo y el orden moral humano como armónico, dado que existe una continuidad entre ambos a través de los impulsos naturales que son la materia de la conducta moral. En *Naturaleza humana y conducta*, Dewey (2014), fiel a su naturalismo, nos dice que

Tras descubrir el lugar y las consecuencias del conflicto en la naturaleza, nos queda aún por averiguar su lugar y funcionamiento en la necesidad y el pensamiento humanos. ¿Cuál es su papel, su función, su posibilidad o uso? Por lo general, la contestación es simple: el conflicto es el tábano del pensamiento. (p. 211-212; MW 14: 207)

Esto implica la asunción básica de que el pensamiento no puede surgir si no es a partir del conflicto entre el individuo y su entorno. Este es un punto que Dewey ya había reconocido en una reseña de juventud a un texto llamado *Social Evolution*, de Benjamin Kidd (1894):

Me parece un principio tanto psicológico como biológico que los hombres siguen pensando sólo debido a la fricción práctica o las tensiones, que el pensamiento es la solución de la tensión. (...) La eliminación del conflicto es, creo yo, un ideal imposible y autocontradicitorio. (EW 4: 210)

Es decir, debe haber algún obstáculo en el desarrollo de la conducta para que la inteligencia se ponga en marcha y lleve adelante el proceso de investigación para la solución de problemas. Ahora bien, cabe aclarar que los conceptos de “problema” y “conflicto” no significan lo mismo en la obra de Dewey. “Conflicto” es un concepto más bien general, que opera tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la vida humana. Quiere decir fricción o tensión entre el individuo y su entorno social o natural, algo que viene a romper el desarrollo de la conducta habitual. El “problema” surge, por su parte, una vez que una situación indeterminada ha sido interpretada o reconocida como tal por el individuo. El conflicto es para Dewey inherente a la vida natural y social del ser humano, pues nunca dejará de haber fricciones y tensiones, mientras que los problemas particulares sí pueden encontrar solución siguiendo el procedimiento adecuado. Este procedimiento es formulado por Dewey en el marco de estudios lógicos como *Studies on Logical Theory* (1903) y expuesta de forma exhaustiva en *Logic: The Theory of Inquiry* (1938). Todo comienza con una situación indeterminada marcada por la “confusión, la oscuridad y el conflicto” y que demanda “clarificación (...) porque tal como está presente no ofrece una guía o pista sobre la forma en que debe resolverse” (LW 12: 185); es decir, que la primera etapa para la búsqueda de la solución a una situación de este tipo es, precisamente, el *reconocimiento del problema*. En una segunda instancia, las condiciones del contexto son analizadas para descubrir qué características de la situación son relevantes para el problema. En tercer lugar, se elaboran hipótesis como diversos cursos de acción que podrían resolverlo, y posteriormente se selecciona una de ellas para ser puesta a prueba experimentalmente. Por último, se evalúa

si la hipótesis fue exitosa para dar con la solución del problema o si se requiere volver a la etapa dos⁷.

Una vez resuelto el problema, sin embargo, ello no impide que para la vida del individuo se hayan cancelado los conflictos y las tensiones. Como señala Murray G. Murphey (1983) en la introducción a la edición crítica de *Naturaleza humana y cultura*:

Si tenemos éxito y la hipótesis se verifica, la energía fluye suavemente una vez más hacia su consumación, y el problema es resuelto (...). Pero, por supuesto, el establecimiento de un nuevo hábito implicará a su vez más conflictos, más indagaciones, más cambios, y de esta manera el proceso de investigación continuará de hecho, aunque respecto de diferentes cuestiones. (LW 14: xiii, itálicas añadidas)

Ahora bien, la teoría de la investigación de Dewey no se limita a la vida individual de los seres humanos, sino que se extiende también a los problemas sociales. De hecho, es justamente el surgimiento de nuevos conflictos a partir de cada solución previa lo que demanda la existencia del método de la inteligencia en las cuestiones sociales. Varios intérpretes (Kellogg, 2023; Point, 2018; Shook, 2013) destacan el uso que la teoría de la investigación de Dewey tiene en el ámbito más amplio de la sociedad. Para Kellogg (2023), “el conflicto social no se distingue de la confusión y la falta de claridad de la ‘situación indeterminada’” (p. 15) que Dewey señala como el punto de partida de cualquier investigación en sus trabajos sobre lógica. Point (2018) señala en el mismo sentido que:

La inteligencia, entendida aquí como el grado de adaptación creativa del individuo a su entorno, puede ser entendida en una dimensión social y colectiva. El conflicto no residirá ya entre un sujeto y su entorno, sino entre varios individuos y públicos (p. 78).

En uno de sus textos políticos tardíos clave, *Liberalism and Social Action* (1935), Dewey afirma que la *inteligencia* es el mejor antídoto contra la violencia en los casos en que los conflictos entre intereses parecen volverse irresolubles, y lo hace en contra de quienes suponen que el método experimental solamente puede aplicarse a hechos físicos ya que en éstos no existen intereses incompatibles:

Por supuesto, *hay* intereses en conflicto; de otra manera no habría problemas sociales. La cuestión bajo discusión es, precisamente, *cómo* los reclamos en conflicto han de ser resueltos en interés de la contribución más amplia posible a los intereses de todos -o al menos de la gran mayoría. *El método de la democracia* -en la medida en que es el de la inteligencia organizada- es sacar a esos conflictos al público donde los reclamos especiales puedan ser vistos y evaluados, donde puedan ser discutidos y juzgados a la luz de intereses más inclusivos de los que son representados por cada uno separadamente. (LW 11: 56, énfasis propio)

Esto es algo fundamental para su justificación de la democracia entendida como el único modo en que un conjunto de individuos y de públicos pueden resolver problemas sociales de forma inteligente y cooperativa, y no como un sistema de “formas” o “maquinaria”

⁷ Mead y Thayer destacaron en su momento las implicancias del pensamiento de Hegel acerca del vínculo entre el origen del pensamiento y la lógica de la investigación para la solución del conflicto en Dewey. Thayer (1988) lo explica de la siguiente manera: “Para Dewey el proceso de investigación no surge de un estado de conciencia y de verdad universal. Un problema específico genera y determina el curso del pensamiento y circunscribe sus conclusiones (...) sin embargo (...) cada investigación individual es como un pequeño universo hegeliano; una lucha evolutiva de la conciencia contra la ‘otredad’ procediendo a través de momentos y ‘formas’ (*Gestalten*) hacia un todo concreto unificado, autorrealización y verdad; el pensamiento mediando la existencia” (p. 527, citado en Point (2018)). Sobre este punto, ver también el exhaustivo trabajo de Garrison (2006): The “Permanent Deposit” of Hegelian Thought in Dewey’s Theory of Inquiry.

democráticas, como señala Dewey en *The Public and its Problems*. La investigación social propiciada por los conflictos sociales, que se desprende de este último texto, coincide, como señala Shook (2013), etapa por etapa con su teoría de la investigación desarrollada en los trabajos sobre lógica⁸. Esto no es una coincidencia “sino una confirmación de que Dewey tenía propuestas concretas para la forma en que la democracia podía funcionar en Estados Unidos” (p. 12).

Pero todo esto es sólo una parte de la teoría de la democracia de Dewey. Como se señaló oportunamente, es lo que corresponde a su justificación epistémica, al hecho de la confianza en que la mayor participación posible del hombre común y no la promulgación de una élite de sabios que dictan cómo deben resolverse los problemas sociales, garantizará un espacio público democrático. Existe además otra parte crucial, distingible analíticamente de la que ya se expuso (pues se hallan fuertemente imbricadas), y que corresponde a la fundamentación ética de la democracia, que a su vez coloca al conflicto como elemento ineliminable.

3.2. El conflicto en la ética de la democracia

A la hora de resolver conflictos que se presentan tanto en la vida de los individuos como en la de las sociedades, apelar al método de la inteligencia no involucra, simplemente, atenerse a una serie de pasos técnicos o a una guía, sino además fomentar valores morales que intervienen en la elección del mejor curso de acción. La moral no es para Dewey un conjunto de principios universales que deben ser descubiertos *a priori* y que determinan de una vez y para siempre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo virtuoso y lo vicioso, sino que surge de la propia comunidad histórica que oficia de contexto en las situaciones problemáticas⁹.

Por otra parte, así como en el caso de la teoría de la investigación, en la ética Dewey analiza dos “costados” de los problemas morales, el individual y el social, es decir, lo que corresponde a la ética psicológica y a la ética social. Ambos niveles no están en oposición sino estrechamente ligados, puesto que la naturaleza social del yo, que Dewey destaca desde *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (1891), impide considerar la reflexión y la investigación moral de forma aislada al contexto o entorno social en el que la conducta se desenvuelve. Por ello, la ética psicológica y la ética social no son dos ramas diferenciadas, sino que componen la ética como ciencia unificada¹⁰. El caso es que tanto en un plano como en el otro el conflicto juega un rol fundamental que no puede desestimarse en el momento de establecer el vínculo entre la ética y la teoría de la democracia.

⁸ En sus trabajos educacionales también puede verse que el fomento del método experimental es el eje pedagógico que garantiza el control social que es, para Dewey, una de las funciones centrales de la educación. Ver Saharrea, J. M., Campeotto, F., & Viale, C. M. (2022).

⁹ Para un análisis exhaustivo de la teoría moral de Dewey ver Pappas (2008).

¹⁰ A este respecto afirma Dewey: “La conducta o la vida moral tiene dos aspectos obvios. Por un lado, es una vida de propósito; implica el pensamiento y el sentimiento, ideas y motivos, valoración y elección. Estos son procesos a ser estudiados con métodos psicológicos. Por otro lado, la conducta tiene su costado externo. Tiene relaciones con la naturaleza y, especialmente, con la sociedad humana. (...) Estas relaciones con la naturaleza y la sociedad son estudiadas por las ciencias biológicas y sociales. (...) Pero la ética no es meramente la suma de estas diversas ciencias. Tiene un problema propio que es creado justamente por este doble aspecto de la vida y la conducta. Tiene que relacionar estos dos costados. Debe estudiar los procesos internos como determinados por las condiciones externas o como modificando tales condiciones, y el comportamiento externo o la institución como determinados por el propósito interno, o como afectando la vida interna” (LW 7: 10).

Desde el punto de vista individual, el foco está puesto en la *acción moral* en el marco de *situaciones morales* en las que un individuo debe resolver problemas asociados a la elección de un curso de acción, en virtud de evaluaciones que involucran tres factores independientes: el bien, lo correcto, y la aprobación o desaprobación. Esta descripción de la acción moral surge en "Three Independent Factors in Morals" (1930) a partir de la crítica de Dewey a las teorías que reconocen un único principio para la explicación de la vida moral. El problema con estas teorías es que desconocen "una parte integral de la acción moral que no ha recibido la atención que merece (...), esto es: el elemento de incertidumbre y conflicto en cualquier situación que puede llamarse propiamente moral" (LW 5: 279). Si se acepta un único principio para juzgar las acciones de los individuos,

moralmente hablando, el conflicto es solamente engañoso (*specious*) y aparente. El conflicto es, en efecto, entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, el deber y el capricho, la virtud y el vicio, y no es una parte inherente del bien, de lo obligatorio, de lo virtuoso. (...) Obviamente, en este caso la única fuerza que puede oponerse a la moral es lo inmoral. (LW 5: 280, énfasis en el original)

Por el contrario, si se entiende que existen tres factores independientes en la acción moral -cuyo origen y modo de funcionamiento es diferente- con propósitos que pueden entrecruzarse y ejercer una fuerza propia en la formación del juicio, entonces

la incertidumbre y el conflicto son inherentes en la moral; es característica de cualquier situación llamada propiamente moral que uno ignore el fin y el bien como consecuencia; el enfoque correcto y justo; la dirección de la conducta virtuosa, y que uno debe buscarlos. *La esencia de la situación moral es un conflicto interno e intrínseco*; la necesidad del juicio y de la elección viene del hecho de que uno tiene que gestionar fuerzas sin denominador común. (LW 5: 280, énfasis propio)

Se trata, en este caso, del conflicto entre distintas fuerzas que intervienen en la reflexión moral del individuo, lo cual afecta a la conducta y al vínculo del individuo consigo mismo, con otros y con la sociedad. Esto último se debe a que los factores mencionados del Bien como fin (propio), el Derecho como exigencia del otro, y la Virtud como aprobación social intervienen en la resolución de todas las situaciones moralmente problemáticas, generando tensiones que no se resuelven apelando a reglas o principios universales.

Los factores del Bien, el Derecho y la Virtud son desarrollados por Dewey en la *Ética* de 1932 como parte de la *moral reflexiva*. Por cuestiones de espacio no es posible desarrollar cada uno de ellos, pero es necesario destacar que la conflictividad interna desde el punto de vista psicológico a la hora de pensar la acción moral nunca está aislada del contexto social en el que se desenvuelve la conducta; es esto, justamente, lo que permite articular para Dewey la moral reflexiva con la dimensión social de la ética. Primero en el plano intersubjetivo de las relaciones entre individuos, y luego en el marco más amplio de la sociedad.

Si se tratara meramente de elegir el mejor curso de acción de acuerdo con principios morales de carácter universal adoptados por el individuo, se trataría de escoger lo que individualmente es bueno, correcto o virtuoso. Lo que articula a los tres factores independientes que se mencionaron es, por el contrario, que "las concepciones morales y los procesos crecen naturalmente a partir de las propias condiciones de la vida humana" (LW 7: 308). Esas condiciones no surgen de otro lugar que del contexto social que, por un lado, interviene en la propia reflexión moral y, por el otro, tiene sus propios problemas en cuanto a la justa organización de las prácticas y las instituciones, desde que "el entorno social tiene un significado moral intrínseco" (LW 7: 340).

Cabe aclarar también que el punto de vista social de la ética no prescinde del individual, sino que siempre se refiere a la posibilidad del mejor contexto en el que los individuos puedan

desarrollar sus capacidades y que al mismo tiempo puedan contribuir a la conservación y a la reproducción de una *comunidad*. Ahora bien, el hecho de que el entorno social tenga un significado moral propio implica que la cuestión moral no se circumscribe al modo en que cada individuo actúa respecto de la comunidad y a las instituciones dentro de las cuales se halla inserto. Las instituciones y las prácticas sociales no son moralmente indiferentes, sino que se sostienen a partir de valores compartidos. Como dirá más tarde Dewey (1965 [1939]) en *Libertad y cultura*:

[E]l factor moral es parte intrínseca del complejo de fuerzas sociales llamado cultura; pues (...) lo cierto es que los seres humanos tienen unas cosas en mayor estima que otras y que luchan por las cosas que estiman, invirtiendo tiempo y energía en lograrlas (...). No sólo es así, sino, además, para que un número de personas formen algo que pueda llamarse una comunidad en su pleno sentido, tiene que haber valores apreciados en común. Sin ellos, todo grupo social, llámese clase, pueblo o nación, tiende a desintegrarse en moléculas que no tienen entre sí sino conexiones mecánicamente impuestas. (p. 10; LW 13: 71)

Debido al hecho de que existen diversos grupos con valores diferentes, la consecuencia previsible es que existan conflictos, sobre todo cuando las sociedades atraviesan modificaciones que ponen en movimiento a las prácticas y las instituciones otrora consideradas inalterables y casi naturales a las cuales los individuos debían adaptar su conducta. Dewey enfatiza en repetidas oportunidades en su *Ética* que no se trata del conflicto entre el *individuo* y la *sociedad* sino “entre *algunos* individuos y *algunos* órdenes sociales; entre grupos y clases de individuos; entre viejas tradiciones encarnadas en instituciones y nuevas formas de actuar y pensar.” (LW 7: 324).

Esto es un punto central, puesto que marca el reconocimiento, al igual que en el caso de su teoría de la investigación, del conflicto como un punto clave del análisis de la sociedad, y al igual que ocurría con aquélla, en la ética Dewey apela también a su experimentalismo en el reconocimiento de los problemas, la comunicación para el esclarecimiento de los puntos en conflicto y la puesta a prueba de diversos cursos de acción. Esta es una clara muestra de la introducción del método experimental en la ética y la filosofía social, lo cual señala la continuidad entre su teoría de la investigación y estas disciplinas en el momento de fundamentar su teoría de la democracia.

En otras palabras, Dewey recurre aquí al *método de la democracia*, pero esta vez añadiendo un elemento que complejiza su planteamiento, esto es: la democracia entendida como un ideal ético. No se trata solamente de la solución conjunta de problemas. La democracia en cuanto ideal plantea el gran problema ético, que consiste en:

[c]ómo armonizar el desarrollo de cada individuo con el mantenimiento de un estado social en el que las actividades de uno contribuyen al bien de los otros. Expresa un postulado en el sentido de una demanda a ser realizada: que cada individuo pueda tener la oportunidad de liberación, expresión, realización de sus capacidades distintivas, y que el resultado promueva el establecimiento de un fondo de valores compartidos. (LW 7:350)

Con otras palabras, este es el mismo postulado ético que Dewey había planteado cuarenta y un años antes en el ya citado *Outlines of a Critical Theory of Ethics*. En este texto, Dewey reconoce explícitamente su deuda con Hegel a la hora de plantear la articulación posible entre la realización individual y la de la comunidad en el marco del “mundo ético” (EW 3: 357), es decir, de la eticidad (*Sittlichkeit*). Así como en su texto de 1932, donde dice que “el entorno social (...) entra íntimamente en la formación y la sustancia de los deseos, motivos y elecciones que forman el carácter” (EW 7: 340)¹¹ -entendiendo por entorno social la acción conjunta encarnada en instituciones y leyes-, en su *Outlines* Dewey llega a afirmar que tanto

la conciencia como la libertad del individuo no son posesiones privadas, sino que alcanzan concreción y objetividad gracias a las instituciones a las que pertenece.

La preocupación que se halla detrás del postulado ético-democrático deweyano y de la eticidad hegeliana es, a fin de cuentas, la misma: articular la comunidad y sus instituciones de la forma más armónica posible sin desconocer la particularidad de sus miembros¹². Lograr esto, sin embargo, no es algo posible sin contar con el conflicto real o potencial que puede surgir entre los diversos grupos sociales y los individuos en cuanto singularidades que buscan su propio desarrollo. Aquí puede ser útil mencionar lo que Bernstein (2010) interpreta como la posición de Dewey respecto del conflicto social: ni una teoría puramente deliberativa de la democracia que exagere “el papel y el poder potencial de la argumentación racional” (p. 179), ni un puro agonismo que recela “de términos como «comunidad», «armonía», «consenso», «deliberación» y «bien común»”¹³ (p. 178).

Ahora bien, como afirma Jessop: “(t)anto Hegel como Dewey pueden ser defendidos contra el cargo de que sus respectivas filosofías deben resultar en sociedades teleológicas y totalitarias” dado que la forma en que ambos “basan esto en una epistemología que rechaza la unidad, las ideas trascendentales y la clausura, proporciona una manera de entender la ontología de una sociedad pluralista” (Jessop, 2012, p. 9).

Respecto del conflicto propio de las sociedades pluralistas en Dewey, dice Ramón del Castillo (2011):

Incluso aunque Dewey a veces proyectaba una imagen de unidad social y armonía (...) no ignoraba el conflicto (...). Quizá sea esta la razón por la que concebía a la democracia no solamente como una forma de investigación social guiada por la discusión racional sino también como un modo de reconocer la existencia de diferencias. Es sorprendente, pues (...) que Honneth no haya incluido a Dewey en un trabajo tan interesante como su ‘The Other of Justice’ [donde] critica la idea de Jürgen Habermas del bienestar del otro como una presuposición de la acción comunicativa. (...) La crítica es correcta (...) pero quizá no piensa en Dewey, podríamos sugerir, porque tiende a pensar que éste ignoraba el conflicto y el antagonismo como elementos esenciales de la democracia. (pp. 126-127)

Se reproduce esta extensa cita porque captura en parte la conclusión a la que este trabajo intenta llegar y, al mismo tiempo, funciona como eslabón necesario para ingresar en la última sección. Tanto desde el punto de vista de la teoría de la investigación como de la ética, lo que se desprende de nuestra reconstrucción es que la filosofía política de Dewey incorpora al conflicto como punto esencial a partir del cual debe pensarse tanto la dimensión individual

¹¹ En la biografía escrita por Jane Dewey (1939), Dewey sigue reconociendo incluso en su último período la herencia hegeliana respecto de la eticidad: “La idea de Hegel de que las instituciones culturales en tanto ‘espíritu objetivo’ del que los individuos dependen en la formación de su vida mental concordaba con la influencia de Comte, y de Condorcet y Bacon. La idea metafísica de que una mente absoluta se manifiesta en las instituciones sociales desapareció; la idea, basada empíricamente, del poder ejercido por el entorno cultural en la formación de las ideas, creencias y actitudes intelectuales de los individuos permaneció” (p. 17).

¹² Si bien el propio Honneth (2010) reconoce que la *Filosofía del derecho* de Hegel fue dejada de lado por antidecorática debido a que “subordina la libertad del individuo a la autoridad ética del Estado” (p. 3), hay intérpretes como Ferreiro (2021) que prueban a partir de la propia obra de Hegel que este “le otorga al individuo un rol fundamental y fundacional: su valor es ‘absoluto’ y, en esa medida, debe constituir el principio rector de la constitución de todo el edificio social y estatal” (p. 12).

¹³ Cabe agregar que el propio Bernstein (2010) apela a Hegel al explicar los peligros de un puro agonismo democrático, al decir que “[l]a lucha agónica, tal como Hegel nos recuerda, puede conducir a un conflicto a vida o muerte donde una parte persigue no sólo derrotar a su oponente, sino aniquilarlo. La cuestión, como he señalado, es siempre cómo responder ante el conflicto” (pp. 178-179).

como social de la vida en democracia. Se ha conseguido, en fin, leer su teoría de la democracia a la luz de lo que, en la carta a Joseph Ratner, Dewey calificaba como el postulado básico de toda su teoría.

4. CONCLUSIONES

Es necesario reconocer que Honneth recupera elementos que sin duda son fundamentales en la teoría de la democracia de Dewey, esto es: la experimentación, la cooperación para la solución de problemas sociales y el modelo organicista para ilustrar el ideal ético de una comunidad democrática. Sin embargo, el contraste entre la lectura armonicista que hace Honneth de Dewey y la importancia del conflicto que se desprende de la teoría de la investigación y en la ética tal como fueron reconstruidas en la segunda sección de este trabajo, indica que Honneth ha dejado de lado un aspecto de gran importancia en la teoría de la democracia de Dewey. Esto no es algo casual, sino que responde directamente a la metodología y al propósito de su propio proyecto filosófico-político, tal como se desarrolla en *El derecho de la libertad* y en *La idea del socialismo*.

En términos generales, respecto del primer libro, sobre todo de su reconstrucción normativa, se ha señalado que el conflicto, tal como aparecía en su teoría del reconocimiento, está prácticamente ausente (*Jörke & Wagenhals, 2020*). Asimismo, se ha dicho que en este marco metodológico la crítica radical de las instituciones y la dimensión conflictiva que ello implica se han vuelto prácticamente imposibles¹⁴ (*Schaub, 2015*). Es precisamente esta restricción metodológica lo que Honneth intenta salvar en *La idea del socialismo* (2017). Sin embargo, al adoptar la idea deweyana de libertad social en términos de cooperación y comunicación sin barreras para el mejoramiento institucional de la sociedad, gracias a su papel en la solución de problemas, no solo “limita su recepción del enfoque de Dewey, principalmente, a su experimentalismo, descuidando el aspecto de la identificación del problema, algo anterior a aquél” (*Jörke & Wagenhals, 2020, p. 16*), sino que deja de lado otro aspecto central de la teoría de la investigación social de Dewey, al cual se ha hecho referencia oportunamente (sección 2.1), esto es, que “No importa cuál sea el éxito presente en resolver las dificultades y armonizar los conflictos, lo cierto es que los problemas se repetirán en el futuro bajo una nueva forma o en un plano diferente” (MW 14: 197).

Asimismo, el intento de renovar el socialismo por medio de la armonización normativa de las esferas sociales a partir de la imagen del organismo ha recibido críticas que pueden explicar por qué Honneth lee a Dewey como un consensualista, dejando de lado el elemento de conflicto que habita en la idea de democracia como forma de vida. *Luiz Repa (2021)*, por ejemplo, ha puesto en duda que el socialismo pueda ser renovado de esta manera. Sin ingresar en la discusión acerca de si efectivamente Honneth logra revitalizar el socialismo mediante su apelación al modelo organicista, es necesario destacar que el propio Dewey se oponía a la idea de sociedades completamente armónicas, llegando a acusar, justamente, al socialismo por sostener esa clase de ideales¹⁵. Dewey no considera que la democracia como forma de vida implique una mediación no conflictiva entre individuo y sociedad, y entre

¹⁴ En su “Rejoinder” (2015) a las críticas dirigidas a *El derecho de la libertad*, Honneth admite este punto: “se volvió claro para mí cuán erróneo (a la luz de mis propias consideraciones) fue que no haya permitido en mi reconstrucción normativa una mayor maleabilidad institucional en la realización gradual de normas específicas de cada esfera. Si hubiera hecho esto, habría dejado abierta la posibilidad de lidiar con casos de ‘revolución institucional’” (p. 208).

¹⁵ Ver EW 4: 211.

esferas sociales (aunque su diferenciación funcional no sea un tema específico de su teoría). Si algo se desprende de su ética es que el conflicto interviene 1) en la reflexión individual en el marco de “situaciones morales”, debido a los tres factores independientes de la moral; 2) en la relación entre individuos, dado que tanto el factor del Derecho como del Valor implican siempre a un otro a quien se hacen demandas y a quien se aprueba o desaprueba; 3) en las relaciones sociales entre individuos y grupos y entre grupos en general, debido a las diversas valoraciones e intereses en pugna.

Por último, es curioso que Honneth haya vinculado a Dewey y a Hegel respecto del modelo organicista¹⁶ y no haya tenido en cuenta que para Dewey es justamente el intento de naturalizar la dialéctica de Hegel lo que proporciona las bases conflictivas de su teoría. Honneth reproduce, por así decirlo, una versión estática de la eticidad en tanto organismo y es por ello que desestima en Dewey el carácter dinámico y conflictivo de su modo de entender la democracia como forma de vida. Pues, aunque Dewey haya abandonado la dialéctica como método explicativo, “el énfasis hegeliano sobre la continuidad y el conflicto persistió sobre bases empíricas” (Dewey, 1939, p. 18). Más que “la experiencia de una participación igualitaria en cada estación central de la intermediación de individuo y sociedad” (Honneth, 2017, p. 184), la democracia como forma de vida es para Dewey una tensión dinámica, marcada por la continuidad pero también por el conflicto entre ambas dimensiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berlin, I. (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Bernstein, R. (2010). *Filosofía y democracia*. Editado por R. del Castillo. Traducido por A. G. Ruiz. Barcelona: Herder.
- Castillo, R. del (2011). “John Dewey and the Ethics of Recognition”, en L. Hickman et al. (eds.), *The Continuing Relevance of John Dewey: Reflections on Aesthetics, Morality, Science, and Society*. Amsterdam: Rodopi, pp. 121–137.
- Dewey, J. (1939). “Biography of John Dewey”, en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*. Evanston, IL: Open Court, pp. 3–45.
- Dewey, J. (1965). *Libertad y cultura*. Traducido por R. C. Dibildox. México, D. F.: Uteha.
- Dewey, J. (1972). *The Early Works (1882-1898)*, 5 Volumes. Editado por J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1976). *The Middle Works (1899-1927)*, 15 Volumes. Editado por J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1981). *The Later Works (1925-1952)*, 17 Volumes. Editado por J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (2014). *Naturaleza humana y cultura. Introducción a la psicología social*. Traducido por R. C. Dibildox. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ferreiro, H. (2021). “Valor y dignidad del individuo en el pensamiento político de Hegel”, *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 2(4), pp. 1–17. <https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.73>.

¹⁶ Igualmente llamativo es el hecho de que Honneth haya vuelto sobre sus pasos respecto de su crítica al modelo organicista del joven Dewey en su texto de 1998, “Democracy as Reflexive Cooperation”.

- Garrison, J. (2006). "The 'Permanent Deposit' of Hegelian Thought in Dewey's Theory of Inquiry", *Educational Theory*, 56(1), pp. 1-37. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.2006.00001.x>.
- Halbig, C. (2018). "Hegel, Honneth und das Pramat der Freiheit. Kritische Überlegungen", en M. Schlette (ed.), *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, pp. 53-72.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Traducido por M. Ballester. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (1998). "Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today", *Political Theory*, 26(6), pp. 763-783. <https://doi.org/10.1177/0090591798026006001>.
- Honneth, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Traducido por G. Calderon. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2015). "Rejoinder", *Critical Horizons*, 16(2), pp. 204-226. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000048>.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Translated by G. Calderón. Madrid: Katz.
- Jessop, S. (2012). "Education for Citizenship and 'Ethical Life': An Exploration of the Hegelian Concepts of Bildung and Sittlichkeit", *Journal of Philosophy of Education*, 46(2), pp. 287-302. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2012.00849.x>.
- Joas, H. (2020). *Im Bannkreis Der Freiheit. Religionstheorie Nach Hegel Und Nietzsche*. Berlin: Suhrkamp.
- Jörke, D. & Wagenhals, P. (2020). "Methodologies Matter. from Axel Honneth's Reformism to John Dewey's Radicalism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 12(2), pp. 1-20. <https://doi.org/10.4000/ejpap.2126>.
- Kellogg, F. R. (2023). "Moral Progress: Conversation or Conflict? On Kenneth Arrow, Philip Kitcher, and John Dewey", *Pragmatism Today*, 13(1), pp. 1-15. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4317296>.
- Pappas, G. (2008). *John Dewey's Ethics. Democracy as Experience*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Point, C. (2018). "What's the Use of Conflict in Dewey? Toward a Pedagogy of Compromise", *Education and Culture*, 34(2), pp. 69-88. <https://doi.org/10.5703/educationculture.34.2.0069>.
- Repa, L. (2021). "Socialism as an Organic Democratic Form of Life: On Axel Honneth's Project of a Renewal of Socialism Based on Social Freedom", *International Critical Thought*, 11(1), pp. 37-50. <https://doi.org/10.1080/21598282.2021.1886144>.
- Saharrea, J. M., Campeotto, F. & Viale, C. M. (2022). "Democracy as experimentalism and experimentalism as anti-dogmatism: John Dewey and the theory of education today", *Cognitio: Revista de Filosofía*, 23(1), p. 1-14. <http://dx.doi.org/10.23925/2316-5278.2022v23i1:e58434>.

Schaub, J. (2015). "Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory", *Critical Horizons*, 16(2), pp. 107–130. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000043>.

Shook, J. (2013). "Dewey's Ethical Justification for Public Deliberation Democracy", *Education and Culture*, 29(1), pp. 3–26. <https://doi.org/10.1353/eac.2013.0006>.

Wood, A. W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.