

Dewey y Honneth: Una idea sobre el progreso crítico de la moralidad¹

Dewey and Honneth: An idea about the critical progress of morality

[Artículos]

Sergio Luis Caro Arroyo²

Recibido: 06 de noviembre de 2023

Evaluado: 15 de marzo de 2024

Aceptado: 10 de abril de 2024

Citar como:

Caro Arroyo, S. L. (2024). Dewey y Honneth: una idea sobre el progreso crítico de la moralidad. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(130), 61-86. <https://doi.org/10.15332/25005375.9573>



Resumen

En este artículo se analiza la idea de *progreso moral de la sociedad*, con el propósito de evidenciar la conexión teórica existente entre la tradición pragmatista y la perspectiva de la teoría crítica de la sociedad desarrollada por Axel Honneth. Se defiende que tanto el pragmatismo representado por C. S. Peirce y J. Dewey, como la filosofía social de Axel Honneth, ensayan una comprensión de los fundamentos normativos que orientan el avance moral de la sociedad, que privilegia el análisis de la experiencia en el contexto de las prácticas sociales establecidas como fuente de normatividad y desarrollan una metodología que da prioridad a la praxis con respecto a la teoría.

Palabras clave: teoría social, pragmatismo, experiencia, normatividad.

Abstract

This article analyzes the idea of moral progress of society, with the purpose of evidencing the theoretical connection between the pragmatist tradition and the perspective of the critical theory of society developed by Axel Honneth. It is argued that both the pragmatism represented by C. S. Peirce and J. Dewey, as well as the social philosophy of Axel Honneth,

¹ El presente artículo es producto del seminario de investigación Pragmatismo, cursado en el semestre 2021-1, como parte del Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás.

² Docente del colegio Floridablanca (IED). Filósofo por la Universidad del Atlántico, especialista en Filosofía Jurídica y Filosofía del Derecho por la Universidad Libre, magíster en Filosofía por la Universidad del Rosario. Estudiante de Doctorado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás. Correo: sergio.caro@usantotomas.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5677-772X>

rehearse an understanding of the normative foundations that guide the moral progress of society, which privileges the analysis of experience in the context of established social practices as a source of normativity and develop a methodology that gives priority to praxis over theory.

Keywords: social theory, pragmatism, experience, normativity.

Introducción

El objetivo del presente artículo consiste en analizar la relación Dewey-Honneth con el propósito de profundizar en la comprensión de la idea de *progreso moral de la sociedad* y evidenciar algunos puntos de encuentro que, en el ámbito de la filosofía social, se dan entre la tradición pragmatista y la teoría crítica de la sociedad, representadas por John Dewey y Axel Honneth. En este artículo se considera la existencia de cierto aire de familiaridad en el entendimiento de Honneth sobre la idea *progreso moral de la sociedad* con relación a las consideraciones del pragmatismo, especialmente las elaboradas por C. S. Peirce y Dewey, en lo que respecta al análisis de la relación entre teoría y praxis, manifiestos en la tesis pragmatista, y que se desarrolla en este artículo en la forma de tres coincidencias metodológicas entre Dewey y Honneth, expuestas principalmente en el manejo que dan ambos a su ejercicio de crítica social. En este sentido, el artículo sostiene que la filosofía social de Axel Honneth es fiel a la orientación metodológica deweyana que impugna la dicotomía entre hecho y valor para la comprensión de la génesis social de lo normativo, así como el entendimiento de la dinámica social como un proceso de aprendizaje colectivo; y, por último, ambos autores defienden que el estancamiento, los avances o retrocesos del progreso moral de la sociedad se encuentran subordinados a la calidad del proceso de aprendizaje colectivo de dicho grupo social. Por lo anterior, la tesis que se defiende afirma que para Dewey y Honneth, existe una prioridad metodológica de la experiencia para la comprensión de la moralidad en el contexto de la reconstrucción normativa de la misma; dicha prioridad entiende que la fuente de normatividad se constituye en el análisis de las prácticas sociales, individuales y colectivas, de cómo se relacionan los individuos y los grupos con las instituciones vigentes, y de la incidencia recíproca de las mismas en su interacción con el ambiente social, económico, político y cultural.

Se plantea que en la obra de Honneth existe, desde *Kritik der Macht*, (*Crítica del Poder*, 1989), una intuición pragmatista, contenida principalmente en la crítica de Honneth a la concepción de *lo moral* y de *crítica social* de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, puntualmente en los casos de M. Horkheimer y T. Adorno; dicha intuición ha evolucionado a lo largo de su pensamiento, impulsada esencialmente por su lectura de John Dewey, que ha sido determinante para el desarrollo de la filosofía política de Honneth; esto último se evidencia de manera concluyente en su última obra *Die Armut unserer Freiheit* (La pobreza de nuestra libertad, 2020).

En *Die Armut unserer Freiheit*, Axel Honneth se propone la tarea de llenar algunas lagunas de su libro de 2014, *El derecho a la libertad*. El objetivo de este último consiste en “retomar la intención hegeliana de esbozar una teoría de la justicia a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales” (p. 16); es decir, desarrollar un ejercicio de filosofía política y social que acople el análisis de la sociedad a la configuración de la teoría de la justicia. Dicha tarea supone la formulación de principios normativos para la evaluación de la legitimidad moral del orden social, que no sean ajenos a la facticidad de la eticidad de las prácticas y las instituciones sociales del presente. Una de tales lagunas tiene que ver con la comprensión crítica y reestructuración de las condiciones de la realidad de las prácticas e instituciones sociales actuales, es decir, con la consideración metodológica relativa a cómo las experiencias individuales y colectivas se constituyen en la fuente para orientar la producción de razones y transformaciones que ayuden a superar los problemas sociales actuales que inciden en la convivencia, y permitan el paso de una libertad meramente individualista a una libertad social, fundada en la reciprocidad; esto último se desarrolla principalmente en el artículo de *Die Armut unserer Freiheit* titulado “Denaturierungen der Lebenswelt. Vom dreifachen Nutzen der Geisteswissenschaften” (Desnaturalización del mundo de la vida. El triple beneficio de las humanidades). En dicho artículo, Honneth retoma la comprensión de cambio social a partir de Dewey, para producir una idea acerca de la actitud crítica (individual y colectiva) que sustenta una perspectiva inmanente de la reconstrucción normativa, que ayuda a superar el déficit metodológico, sin renunciar a considerar la facticidad de la eticidad de las prácticas y las instituciones sociales del presente, como fuente de legitimidad moral.

A lo largo de su obra, Dewey elabora una epistemología crítica con respecto a la comprensión dualista del conocimiento. Un aspecto distintivo de la filosofía pragmatista en general es, precisamente, su comprensión del conocer. Por ejemplo, Peirce (2012a) escribe: “la irritación de la duda provoca una lucha por alcanzar un estado de creencia. Denominaré a esta lucha investigación, [...]” (p. 162). Por un lado, la creencia tiene el valor de un hábito que determina la acción; por el otro, la duda carece de tal efecto práctico. Por esto, la duda es un estado inquietud o de incertidumbre que estimula la lucha por la creencia. Esta lucha se articula entonces a una necesidad práctica, la duda generalmente surge de alguna indecisión (Peirce, 2012b), que no se puede comprender al margen de la relación que el individuo tiene con su entorno, y del carácter correlativo entre la duda, la creencia y la investigación. Por esto, Peirce entiende que el método de la ciencia es el apropiado para tratar tal relación, y a partir de allí indica el fundamento del lado práctico de la lógica, pues, en últimas, “la esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito” (Peirce, 2012b, p. 177).

En esta línea, Putnam y Putnam (1997) explican que, para Dewey, la idea que tengamos de la racionalidad y de la investigación no se puede comprender como desacoplada con los problemas que nos plantea nuestra interacción en el entorno social y natural, de allí que la finalidad del investigar no es el conocimiento o la creencia *per se*,

sino que es, también, la aplicabilidad del mismo a los contextos que generaron la indecisión y la producción de hábitos y conductas en relación recíproca con el entorno social; de manera que, como explica Bernstein (2013) al respecto, Putnam y Putman siguen a Dewey en afirmar la insostenibilidad de la dicotomía hecho-valor. Para Putnam y Putman existe un “entreveramiento entre hecho y valor” (p. 169), dado que “el valor y la normatividad permean toda la experiencia” (p. 172), por lo que no se puede considerar una comprensión neutral de la racionalidad. En esta línea, Dewey (2000a) elabora una lógica de la investigación científica que comprende el investigar como una forma de comportamiento, a la que subyace una consideración de la realidad como no estática, como un proceso dinámico y continuo del que se sigue que el conocimiento constituye el modo más importante y el único órgano para modificarla y guiarla (Dewey, 2000c). En este contexto, Dewey (2014) desarrolla una teoría social de la moralidad, que aporta a Honneth los elementos conceptuales necesarios para solucionar la dificultad antes mencionada.

En la primera parte del artículo se propone un breve inventario para describir un poco los enfoques del estudio de la relación Dewey-Honneth y su pertinencia. Seguidamente, se realiza una lectura de las consideraciones acerca de lo *normativo* y lo *moral*, desde la máxima del pragmatismo propuesta por C. S. Peirce. Después, se elabora la reconstrucción de algunos aspectos del pragmatismo deweyano, que agrupan una serie de consideraciones metodológicas relativas al conocimiento y la investigación, y que resultan en su crítica a la comprensión dualista sobre la relación teoría-praxis. Estos elementos nos ayudan a situarnos en su comprensión de la moralidad como proceso de observación de la conducta actual y del aprendizaje social, que deviene en su análisis sobre las condiciones fácticas de la libertad desarrolladas, principalmente, en su ideal de la democracia como forma de vida. En la parte final, se identifican algunas claves de la recepción que hace Axel Honneth de las ideas deweyanas, haciendo especial énfasis en la lectura de *La lucha por el reconocimiento*.

Breve lectura de las intersecciones entre Dewey y Honneth

El objetivo principal de Axel Honneth es elaborar una teoría social crítica, que no solo produzca un diagnóstico acerca de las patologías sociales que deforman nuestras facultades racionales (Honneth, 2009a), sino que, además, oriente una reconstrucción normativa de los principios de justicia, dando prioridad al valor de la libertad social (Honneth, 2014). Christopher Zurn (2015) señala que una forma de entender en qué consiste dicha teoría sería rastrear su linaje a través de sus principales precursores e influencias intelectuales, entre los que identifica a Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Durkheim, Freud, Mead, Dewey, Weber, Lukács y Parsons. En este trabajo se realiza un ejercicio de rastreo de la influencia intelectual de John Dewey, para identificar algunos aspectos de la recepción del pragmatismo norteamericano en la filosofía política y social de Axel Honneth.

Algunos antecedentes del estudio sobre la relación Dewey-Pragmatismo-Honneth, y en general sobre los acercamientos de la teoría crítica al pragmatismo, han producido conclusiones bastante diversas, incluso contrarias, en lo que respecta a la calidad de la interpretación y al valor de las tesis deweyanas en la filosofía de Honneth; sin embargo, dicha situación representa la pluralidad y vigencia del diálogo entre estas dos corrientes de pensamiento, y permiten, además, diferenciar la tarea del presente texto. Por ejemplo, Jörke y Wagenhals (2020) desarrollan un análisis crítico del proyecto honnethiano, no solo por considerar que la lectura que Honneth realiza de Dewey desaprovecha todo su potencial teórico y crítico, sino también porque el método de reconstrucción normativa de Honneth resulta ser, en comparación con el método de Dewey de resolución de problemas (se refieren a la aplicación del método científico a la ética y la política), reformista o gradualista; es decir, frente a Honneth, Dewey produce una filosofía política más radical y progresista, que desconfía de la racionalidad de las instituciones y las prácticas que constituyen la realidad social moderna, caracterizadas por el capitalismo. En este sentido, los autores concluyen con tres principios que, a su parecer, establecen la superioridad del método pragmático de resolución de problemas en comparación con la reconstrucción normativa:

En primer lugar, el pensamiento de Dewey no corresponde con el optimismo socio-ontológico de Honneth, expresado en su confianza sobre el carácter racional de las instituciones sociales, y más bien entiende que, por el carácter dinámico y conflictivo de la realidad social, existe una exigencia de transformación radical de dichas instituciones. En segundo lugar, el método científico aplicado al mundo social permite entender que las disfuncionalidades y problemas, que constituyen su diagnóstico, se encuentran enraizadas en la realidad social, y son parte natural de la experiencia de la misma, a diferencia de Honneth, que rechazaría que las instituciones sociales sean estructuralmente disfuncionales; de manera que, para Dewey los fines sociales que expresan reformas no están sometidos a:

[...] valores o normas últimos e inmutables, este tipo de transformación no se agota en el mero reformismo. Más bien, los fines están siempre dialécticamente enredados con sus respectivos medios y su situación problemática inicial y, por lo tanto, los fines mismos están siempre sujetos a revisión. (Jörke y Wagenhals, 2020, p. 16)

Y, en tercer lugar, se concluye que el método de Dewey, a diferencia del de Honneth, evita las suposiciones teóricas acerca de la racionalidad fundamental de las instituciones, y prioriza la integración inmediata de las experiencias prácticas, lo que da apertura a nuevas experiencias, a la identificación de nuevos problemas y, por tanto, a la posibilidad de transformaciones sociales cada vez más significativas y radicales.

Por su parte, Kevin Decker (2012) propone un análisis del papel que el concepto de reconocimiento puede desempeñar en la intersección del pragmatismo y la teoría crítica contemporánea, orientada en la premisa que afirma la posibilidad de un beneficio

recíproco para el pragmatismo en la forma en que la teoría crítica trata las cuestiones de la cultura material, la alienación y las redes de poder, y que concluye con el esbozo de un modelo de teoría social crítica *pragmática*. Uno de los argumentos que sustenta la intersección entre pragmatismo y teoría crítica radica en la identificación de varios paralelismos. Por ejemplo, se identifica la desconfianza de Dewey relativa a la dicotomía entre teoría y práctica, a la luz de la idea según la cual la investigación social se basa en el principio que entiende que el conocimiento experimental es un modo hacer, y como todo hacer, se encuentra contextualizado en un lugar y bajo las condiciones específicas de un problema definido, dejando claro el carácter social y situado del teorizar mismo; y por el otro, Honneth defiende una visión naturalizada de la intersubjetividad, la que entiende como una experiencia constitutiva de la identidad individual que se desarrolla siempre en el marco de las prácticas sociales instituidas en una comunidad concreta.

En Kitcher (2020) se analiza la idea de un proyecto metodológico en John Dewey, el cual se valora como un intento para ayudar en la empresa de la teoría crítica, ofreciendo formas de identificar los lugares en los que se pueden hacer diagnósticos específicos, y el marco teórico consecuentemente refinado, para facilitar la detección de patologías sociales. Según Kitcher (2020):

[...] el proyecto metodológico deweyano se adelanta a las reflexiones no sistemáticas sobre la historia y la sociedad en las que normalmente se han basado Hegel, Marx y sus sucesores. El flujo de consejos útiles entre Nueva York y Fráncfort procede en ambas direcciones. (p. 264)

En este sentido, un aspecto relevante del análisis de Kitcher radica en la conexión que identifica entre Honneth y Dewey, en lo relativo al enfoque de la libertad. Por un lado, para Dewey, explica Kitcher (2020):

Descubrir cómo podrían ir mejor las vidas individuales es, simultáneamente, descubrir cómo podría mejorar la vida colectiva. Las propuestas para mejorar la calidad de las vidas particulares tienen implicaciones en la forma de mejorar la vida en común. Todo lo que disminuye la vida de una persona individual perjudica a la comunidad a la que pertenece y a la inversa. [...] Cuando el entorno social es relativamente benigno, la persona en desarrollo recibe recursos para seguir creciendo. La mejora de ese entorno social tiende a aumentar las perspectivas de los individuos a los que da forma; su crecimiento saludable contribuye al progreso social. Por el contrario, cuando el entorno social se deteriora, es más probable que quienes lo habitan se alejen de él y que, por tanto, sus vidas se atrofien. (p. 261)

En la misma línea, Honneth también identifica los efectos negativos que puede tener el medio ambiente social para el desarrollo del individuo:

Dado que la búsqueda de la libertad por parte del individuo sólo puede realizarse dentro de las instituciones, o con la ayuda de ellas, el concepto "intersubjetivo" de libertad se amplía de nuevo a un concepto "social" de libertad. Un sujeto sólo es "libre" si se encuentra con otro

sujeto, en el marco de las prácticas institucionales, al que se une en una relación de reconocimiento mutuo; sólo entonces puede considerar los objetivos del otro como la condición para la realización de sus propios objetivos. (Kitcher, 2020, p. 261)

Francieli Petry (2018), en su artículo “Socialismo, liberalismo e educação para a democracia: Honneth e Dewey em discussão”, identifica un descuido fundamental en la teoría de Axel Honneth, a saber, la apropiación insuficiente del papel de la educación para la comprensión de la vida democrática. A lo largo del artículo la autora evidencia las coincidencias entre Dewey y Honneth, y señala, en especial, que ambos autores elaboran una crítica al individualismo que se puede producir en el contexto de las sociedades liberales y los obstáculos que eso representa para la cooperación social y, por tanto, para la vida en comunidad, la formación de la voluntad democrática y para el reconocimiento mutuo de las personas. Al respecto, Dewey entiende, explica Petry (2018), que una tarea de las sociedades democráticas, necesaria para garantizar su conservación a largo plazo, consiste en la formación de hábitos y disposiciones internas que llevarían a un pensamiento inteligente orientado a la cooperación social; dicha formación se produciría a través de la educación que, si está bien dirigida, proporcionaría desde la infancia oportunidades de experiencias positivas que promoverían el desarrollo individual en conexión con la vida social.

Roberto Frega (2015) propone un examen crítico acerca del uso que la teoría crítica de Axel Honneth hace del pragmatismo de John Dewey, principalmente en lo que respecta a la comprensión de la idea de normatividad. El propósito de Frega es exponer la simetría del beneficio teórico mutuo que existe entre pragmatismo y teoría crítica; no obstante, hace énfasis en una dificultad de interpretación por parte de Honneth con respecto a la idea de normatividad en el pragmatismo, a saber, Honneth parece admitir un dualismo que el pragmatismo rechaza tajantemente: la dicotomía entre vida ética y moral. Según Frega (2015), así como lo planteó Petry (2018) en el tema educativo, la dificultad de Honneth con respecto a la idea de normatividad y legitimidad moral del pragmatismo es propiamente metodológica y tiene que ver con el *cómo* de los pragmatistas. Honneth parece quedar:

[...]atrapado en el esquema explicativo que extrae del idealismo alemán y de una lectura sociológica de la modernidad, y no puede concebir la reflexividad, el procedimentalismo y la actitud crítica como rasgos generales inherentes a cualquier forma de funcionamiento social, moderna o no”. (p. 88)

Para el pragmatista la diferenciación entre esferas o contextos normativos de justificación, como la que hace Honneth (personal, jurídica y comunitaria), no se pueden comprender como desconectadas, en la medida en que se encuentran unidas en el ejercicio concreto de las prácticas sociales que se dan en las comunidades. En este sentido, la vida ética entendida como una expresión normativa de la acción convencional y limitada por el contexto, y la moral, como una forma de normatividad de la acción universal y por tanto legitimadora, plantea la siguiente divergencia.

Frega (2015) señala al respecto lo siguiente: mientras que los pragmatistas insisten en la continuidad entre tradición y modernidad, de la cual deviene la tesis que defiende la continuidad entre vida ética y moralidad, es decir, entre la conexión de las formas de justificación convencionales ancladas a una tradición particular y las formas de justificación que desarrollan un punto de vista normativo articulado al ejercicio de la autonomía y liberado de las ataduras convencionales; por su parte, los teóricos críticos invocan la tesis teórico-social de una discontinuidad radical entre lo moderno y lo premoderno, para fundamentar la tesis normativa de una marcada separación social, histórica y conceptual entre la vida ética y la moral. En este sentido, la razón por la cual los pragmatistas rechazan la dicotomía entre vida ética y moral, es porque ven en la comunidad formas de normatividad social racionales que se encuentran encarnadas en su forma de vida ética; de allí el beneficio que identifica Frega (2015) con respecto al uso que hace Honneth del pragmatismo en sus últimas obras para afinar su comprensión de la normatividad.

Con lo anterior queda esbozado que algunos de los análisis elaborados sobre la relación Dewey-Honneth se ocupan de precisar la literalidad de la recepción del segundo con respecto al primero, o de hacer un inventario de sus encuentros y desencuentros. En este artículo nos distanciamos de dicho talante.

Peirce: un punto de partida para la comprensión pragmatista de lo normativo y lo moral

Un elemento central de una idea acerca de la visión pragmatista de la moralidad se contiene en la máxima del pragmatismo propuesta por Charles Sanders Peirce (2012c):

Considérese, qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto. (p. 195)

Con *visión pragmatista de la moralidad* me refiero a la comprensión que el pragmatismo hace con respecto a la relación de las prácticas que se dan en la vida social de una comunidad y la formulación de una idea acerca del fin o fines universales para la acción, es decir, de las ideas que, bajo el rótulo de pragmatistas, ofrecen una explicación acerca de la moralidad. Podemos entender la moralidad, tal vez, como el conjunto de ideas normativas que componen un criterio generalizado para la evaluación de la acción individual y colectiva. Pensaría que un punto de partida para dicha consideración radica en la idea sobre la relación que existe entre pensamiento y acción contenida en la máxima pragmatista, de hecho, en su equivalencia; o al menos en la interpretación de que la máxima aporta una interpretación relacional de los mismos. La máxima plantea que lo que creemos, lo creemos siempre en relación con nuestra condición de seres prácticos que se desenvuelven activamente en diversas circunstancias.

Para Peirce (2012b), “la acción del pensamiento es excitada por la irritación de la duda, y cesa cuando se alcanza la creencia; de modo que la producción de una creencia es la única función del pensamiento” (p. 175). Así entendida, la relación entre pensamiento y realidad no solo marca una distancia con el ideal cartesiano del conocimiento claro y distinto, libre de experiencia y fundamentado formalmente en el cálculo matemático, sino que, además, nos propone una comprensión fáctica de lo normativo. Una comprensión fáctica o material de lo normativo podría referirse a que nuestras ideas con respecto a cómo debemos orientar la acción no son anteriores o externas a nuestra praxis ni se hacen inteligibles o racionales a la luz de algún procedimiento universal estructurado sobre la base de principios abstractos, pero tampoco se diluyen en el particularismo de la diversidad de concepciones del bien que caracterizan la vida ética individual o comunitaria. Por el contrario, una comprensión fáctica de lo normativo se podría entender como la consideración de que nuestra idea de moralidad es subyacente o se encuentra inmersa en las prácticas o hábitos sociales.

La idea de Peirce acerca de la equivalencia entre acción y pensamiento se explica a partir de sus definiciones de creencia y hábito. Para Peirce (2012b) la creencia se define: “[...] primero, es algo de lo que somos conscientes; segundo, alivia la irritación de la duda, y, tercero, implica el establecimiento de una regla de acción o, en pocas palabras, de un hábito” (p. 177). Que el hábito sea una regla de acción quiere decir que está sometido al control del sujeto, que es voluntario, por lo cual, afecta la disposición de hacer algo semejante en una nueva ocasión, si las circunstancias son semejantes (Peirce, 2012d). Para Peirce (2012e), la condición del autocontrol y la conciencia de la acción que se realiza es lo que establece la condición de una creencia como hábito; es decir, una creencia es tal, si y solo si, afecta la acción del sujeto cuando este realiza sus deliberaciones. En este sentido, puede haber hábitos inconscientes que no constituyen creencias, en la medida que no suponen deliberación. De manera que:

[...] el pragmatismo nos enseña, lo que pensamos debe interpretarse en términos de lo que estamos preparados para hacer, entonces seguramente la lógica, o la doctrina de lo que deberíamos pensar, tiene que ser una aplicación de la doctrina de lo que deliberadamente elegimos hacer, que es la Ética. (Peirce, 2012c, p. 203)

Esta relación entre lógica y ética obedece a una conexión aún más esencial entre pensamiento y acción. Para Peirce (1868) “todo pensamiento tiene que darse necesariamente en signos” (p. 67). Los signos pueden ser íconos, índices o símbolos, que en general son ideas o representaciones que la mente hace sobre una cosa o, más específicamente,

[...] un signo es una cosa que sirve para transmitir conocimiento de alguna otra cosa y que está en lugar de esta o la representa. Esta otra cosa se llama objeto del signo; la idea en la mente que el signo provoca, que es un signo mental del mismo objeto, se llama interpretante del signo. (Peirce, 2012e, p. 63)

El símbolo en especial se define como “un signo convencional, o uno que depende del hábito [...] Cualquier palabra ordinaria [que] es aplicable a todo lo que se encuentra que realiza la idea conectada a la palabra; en sí misma, no identifica esas cosas” (Peirce, 2012h, p. 58-59). En este sentido, Peirce explica que razonar implica la mezcla de signos, que el razonamiento es el proceso mediante el cual alcanzamos una creencia y, por último, que las creencias son nuestras acciones en la medida que constituyen hábitos; de manera que la conexión entre acción y pensar es originaria en la mente, puntualmente por la condición de posibilidad del símbolo, que es su carácter convencional. Peirce (1868) manifiesta también que “la mente es un signo que se desarrolla según las leyes de la inferencia”³ (p. 97), de modo que se puede entender que el hombre es un signo, en la medida que es su mente, pues, para Peirce, “la identidad de un hombre consiste en la consistencia de lo que hace y piensa, y la consistencia en el carácter intelectual de una cosa, su expresar algo” (p. 98). De esta manera, la realidad del ser humano, al igual que la realidad en general, “es lo que puede finalmente llegar conocerse de ello en el estado ideal de información completa” (p. 97), lo que se define en últimas por la comunidad, o más específicamente, por el pensamiento futuro de la comunidad.

En su artículo de 1903, *Las tres ciencias normativas*, Peirce defiende la tesis de que el razonamiento es una forma de acción, razón por la cual está sujeto a consideraciones éticas. La argumentación de Peirce plantea que el acto de inferencia implica esencialmente un acto de aprobación, que supone autocontrol por parte del razonador; y la aprobación, es un acto voluntario y, por lo tanto, un acto de aprobación moral. La ética, señala Peirce (2012i), “es el estudio de qué fines de la acción estamos deliberadamente dispuestos para adoptar” (p. 266). Ahora bien, cuál sea dicho fin no resulta relevante ahora, lo que interesa, indica Peirce (2012i), es que:

[...] la importancia del asunto para el pragmatismo es obvia, pues si el significado de un símbolo consiste en cómo podría hacernos actuar, es evidente que ese “cómo” no puede referirse a la descripción de movimientos mecánicos que podría causar, sino que debe referirse a una descripción de la acción como tendiendo a este o aquel fin. (p. 268)

Decía que, cuál sea el fin no resulta tan relevante frente a la manera como Peirce comprende la elección de dicho fin. Recordemos que la máxima pragmatista señala que lo que concebimos o pensamos o conocemos o significamos, es decir, lo que creemos, lo que tiene sentido para nosotros, lo tiene en virtud de los efectos prácticos de dicha creencia o de la representación que hacemos de los mismos. De esta forma, la creencia es el hábito, es una norma de conducta, un modo de actuar, de orientar nuestro experimentar; una creencia, así como la mente misma, suponen deliberación y razonamiento, son el resultado lógico de la acción de la mente, de lo que es cognoscible para nosotros, cuyo punto de partida es precisamente la duda, pero no la duda absoluta cartesiana, sino la duda en el contexto de creencias ya establecidas, la duda bajo el entendido de que el hecho de

³ Esta cita corresponde al artículo Algunas consecuencias de cuatro incapacidades

que haya una mente que duda supone ya la existencia de significaciones, de creencias y hábitos. Peirce (2012c) explica que:

Con lo único que usted tiene relación es con sus dudas y creencias, con el curso de la vida que le impone nuevas creencias y que le da el poder de dudar de las viejas creencias. Si sus términos de “verdad” y “falsedad” se toman en sentidos tales que son definibles en términos de duda y creencia y del curso de la experiencia (tal como se entenderían, por ejemplo, si usted definiera la verdad como aquello a lo que la creencia tendería si tendiera indefinidamente hacia la fijeza absoluta), está bien: en ese caso sólo está hablando de duda y creencia. Pero si por verdad y falsedad esta entiende algo no definible de ninguna manera en términos de duda y creencia, entonces está hablando de entidades sobre cuya existencia usted no puede saber nada [...]. (p. 417)

En este orden de ideas, la creencia sobre un fin moral, sobre lo que es admirable y correcto hacer, se produce o emerge del significar que realicemos en el curso de la experiencia en la que nos encontramos inmersos, en el contexto de las creencias y hábitos y en las significaciones en las que las mentes se desenvuelven, pero no de una instancia ajena a esas experiencias. De esto no se sigue el más crudo relativismo moral, pues se admite la posibilidad de la verdad, la idea de fijeza de la creencia, pero su realidad está también determinada por el curso de la experiencia. Para Peirce (1868):

Lo real, entonces, es aquello en lo que, tarde o temprano, la información y el razonamiento resultarían finalmente, y que es por tanto independiente de los caprichos suyos y míos. Por tanto, el mismo origen de la concepción de realidad muestra que esa concepción implica esencialmente la noción de una COMUNIDAD, sin límites definidos y susceptible de un aumento indefinido de conocimiento. (p. 96)

El pragmatismo sugiere una comprensión no dualista de lo moral, en la medida en que entiende que un principio moral no puede estar fijado *a priori*, puesto que lo normativo no refiere a una instancia pura que se encuentre aislada de la realidad social; de allí que una idea de moralidad no puede estar desacoplada de un análisis previo de las prácticas sociales presentes, expresadas en las dudas, creencias y hábitos que constituyen la trama social de una comunidad. Esta consideración inicial desarrollada por Pierce, subordina el contenido de la moral a la dinámica del pensamiento en su actividad de conocer, de modo que un corolario que podríamos atribuir al análisis de Pierce sobre la relación entre pensar y actuar, radicaría en hacer equivaler que el estado del saber, en lo que respecta al conocimiento sobre los fines morales que el individuo y la sociedad deberían perseguir, así como el nivel de fijeza de las informaciones que la mente humana ha logrado acumular sobre el mundo externo, deben su avance, estancamiento o retroceso, al proceso de aprendizaje social con el que podríamos describir al experimentar permanente que subyace a toda praxis de vida en comunidad.

Dewey y la visión pragmatista de la moralidad o sobre el carácter normativo de la realidad

Para el pragmatismo, lo normativo y lo moral supone la comprensión acerca de cómo se reconcilia lo que pensamos y lo que hacemos, entre el conocimiento y la acción, entre la razón y el hábito. En este aparte se analizan algunas de las tesis propuestas por John Dewey sobre dicha reconciliación o interacción.

Al igual que Peirce, para Dewey lo moral no corresponde a una instancia ajena a la experiencia humana, por lo que el problema no debería abordarse apelando a instancias metafísicas o trascendentes a lo humanamente accesible. Por ejemplo, en *La busca de la certeza*, Dewey (1952) se pregunta:

¿Cuál es la causa de esa separación abrupta entre teoría y práctica y cuál su importancia? ¿Por qué la práctica ha de ser desdeñada junto con la materia y el cuerpo? [...] ¿En qué modo la separación entre inteligencia y acción ha repercutido en la teoría del conocimiento? (p. 5)

Estos interrogantes se plantean en el contexto de tratar de comprender el método que el hombre ha utilizado para desenvolverse y adaptarse de manera segura a las condiciones de su *habitar el mundo*; es decir, para tratar de comprender el dualismo entre conocimiento y acción, y desarrollar la crítica de este, se apela a la pregunta por el valor práctico del mismo. Estos interrogantes también trazan un capítulo del programa filosófico del pragmatismo, que resulta de interés para avanzar en nuestro problema, a saber, que el conocimiento y la acción constituyen una conexión intrínseca, la cual afecta la comprensión de lo moral y lo normativo, en la medida en que la formulación de principios morales, si pretenden ser legítimos, no puede ser ajena a la facticidad de las prácticas sociales.

Una distinción sobre la comprensión de lo moral desde la perspectiva pragmatista, y en particular de la de Dewey, radica en lo que Putnam y Putman (1997) atribuyen en común a los pragmatistas clásicos (Peirce, James y Dewey), y que expresan en las siguientes tesis: “la tesis de que no existe una dicotomía fundamental entre hechos y valores; y la tesis de que, en un cierto sentido, la práctica es primaria en filosofía” (p. 145). Dicha consideración es coherente con la lectura de Richard Bernstein (2013) sobre el valor que tiene la democracia para Dewey, según el cual, la democracia “es la vida en comunidad en sí misma”; es decir, para Dewey (1888) es natural en el ser humano la sociabilidad, le parece que teorías como las contractualistas suponen que el hombre es un individuo incapacitado para relacionarse con otros, que necesita de artificios abstractos para lograr un poco de orden y control. Para Dewey (1888):

[...] la teoría del “organismo social”, esa teoría según la cual los hombres no son átomos no sociales completamente aislados entre sí, sino que los hombres solo son tales en su intrínseca relación con otros hombres, ha reemplazado por completo a la teoría del hombre como un agregado, como un montón de granos de arena que requieren de un cemento o argamasa

completamente artificial que los organice en algo que tenga alguna apariencia de orden. (p. 35)

En este sentido, se entiende que para Dewey las relaciones sociales tienen un carácter constitutivo de la humanidad misma, es decir, lo que se pueda comprender de la realidad humana en todas sus dimensiones, digamos ética, epistemológica, biológica o estética, tiene sentido si dicha comprensión se encuentra acoplada a la idea de sociabilidad, o al carácter constituyente de lo social para el ser humano. Considero que con esto se entiende que la crítica a la dicotomía entre valores y hechos, así como la tesis sobre la prioridad de la práctica en la filosofía, obedecen a un rasgo metodológico del pragmatismo, contenido ya desde el planteo peirciano de la máxima pragmatista; esto es, que los efectos prácticos que experimentamos, así como los que proyectamos, componen, por decirlo de alguna manera, el hábitat natural de nuestras teorías sobre la realidad y sobre nosotros mismos. De allí el carácter práctico de toda teoría, con el que Dewey (2000b) sustenta, en *Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad*, bajo el rótulo de *asertabilidad garantizada*, la idea de que todo conocimiento refiere a la actividad de investigar, la cual necesariamente remite a un estado de cosas que se interpreta como una situación problemática en la que se desea liberarse de la duda; de manera que el conocer, que supone la eliminación de la duda, debería entenderse como la transformación del estado inicial de cosas que suscitó el problema. Dewey (2000c) entiende que:

[...] para que algo ocurra en el ámbito del conocimiento es necesario que haya un organismo que reaccione o se comporte de una determinada manera [...]. Es un hecho llamativo, muy susceptible de despertar nuestra curiosidad, el que la función racional aparezca intercalada dentro de un esquema de dispositivos prácticos. Las partes y miembros del organismo desde luego no están ahí primariamente para la intelección pura o para la contemplación teórica. El cerebro, el órgano físico último del pensamiento, es parte de la misma maquinaria práctica a la que pertenecen piernas, manos y ojos y que procura una adaptación del entorno a las exigencias vitales del organismo. Que el cerebro libra a la conducta orgánica de una total servidumbre a las condiciones físicas inmediatas, que permite liberar energía en pro de fines remotos y en continua expansión, es ciertamente un hecho valiosísimo, pero no saca al cerebro de la categoría de los dispositivos orgánicos de comportamiento. Que el órgano del pensamiento, del conocimiento, era al menos en su origen un órgano de la conducta, supongo que pocos lo negaran. (p. 164)

En este contexto, que expresa una perspectiva naturalista sobre el conocimiento, situada en las condiciones materiales (naturales y sociales) en las que los medios y los participantes de este se desarrollan, Dewey (2000a) entiende “que la investigación, con independencia de las diversas materias a las que se aplica, y de la consiguiente diversidad de sus técnicas especiales, tiene una estructura o patrón común” (p. 113); dicho patrón se expresa en la siguiente definición:

[...] la investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra tal que las distinciones y relaciones que la integran resultan lo bastante

determinadas como para convertir los elementos de la situación original en un todo unificado.
(Dewey, 2000a, p. 117)

La investigación es una operación que surge como una necesidad del contexto en el que nos desenvolvemos, generalmente en las situaciones que experimentamos como indeterminadas o dudosas en virtud del conocimiento del que disponemos; y también en el sentido práctico, en la medida en que la situación que se caracteriza por ser inestable o incierta expresa la condición del pensar en un momento dado, y, por tanto, la condición del actuar. De modo que el investigar y el conocer no se dan en una instancia ajena al experimentar, o conforme a algún criterio externo a nuestras prácticas y al conocimiento acumulado; para Dewey (2000a):

En la vida cotidiana, los hombres examinan: le dan vueltas intelectualmente a las cosas; infieren y juzgan con la misma «naturalidad» con que siembran y cosechan o producen e intercambian mercancías. En tanto que modo de conducta, la investigación es tan accesible a un estudio objetivo como lo son esas otras formas de comportamiento. (p. 115)

Una idea que podría describir el rasgo metodológico del pensar pragmatista que se ha intentado exponer hasta aquí, se podría expresar así: la investigación y el conocimiento son experiencias, formas de comportamiento, que pueden no corresponder a instancias externas o trascendentes a la experiencia (Dewey, 2000c). En este orden de ideas, como expresa Levine (2015):

[...] resulta plausible de leer el proyecto filosófico de Dewey en su conjunto, como un intento de hacer realidad esta idea de reconciliación en nuestra autocomprensión y en nuestra práctica mediante la articulación de la relación correcta entre hábito y razón en todas las esferas de la realidad social moderna. (p. 19)

En este orden de ideas, entendemos que la experiencia es la fuente de los aspectos que distinguimos como teóricos y prácticos, pero que son inmanentes a nuestra praxis, constituyentes esenciales de nuestro actuar, de nuestro vivir, de nuestra realidad. Ahora bien, tales planteamientos conducen a la hipótesis que afirma, “si la realidad está ella misma en transición, entonces [...] el conocimiento es la realidad provocando en sí misma un tipo de cambio concreto” (Dewey, 2000c, p. 161). En consecuencia, “para acrecentar nuestra educación, para mejorar nuestras costumbres, para hacer avanzar nuestra política, tenemos que recurrir a las condiciones específicas en que las cosas se generan” (Dewey, 2000d, p. 59). A partir de estas consideraciones se fundamenta la mencionada primacía de lo práctico para la filosofía, así como una perspectiva orgánica del investigar y del conocer, que se relacionan con las tesis peirceanas sobre la relación entre ética y lógica, puesto que el conocimiento, en tanto acción, se produce cooperativamente, socialmente, como respuesta a la trama de experiencias que van suscitando situaciones inciertas, y que se tratan de determinar con la aplicación de los patrones de la investigación científica.

Esta perspectiva metodológica del pragmatismo aporta una comprensión de lo normativo y lo moral, en conexión con la realidad en la que se producen las condiciones

de posibilidad de lo moral y lo normativo, es decir, en el contexto de la praxis individual y las prácticas sociales que Dewey desarrolla en extenso en su teoría de la democracia como forma de vida.

A manera de conclusión: coincidencias de Honneth y Dewey en torno a la idea de progreso moral

Hasta aquí hemos visto que tanto para Peirce como para Dewey el ámbito del conocimiento no se encuentra desacoplado del ámbito de la experiencia social, de manera que “la materia de toda conciencia es la-cosa-en-relación-con-el-organismo” (Dewey, 2000c, p. 165); relación que también refiere a la conexión o interacción que experimentan los integrantes de la especie humana y que remite al ámbito social. Dewey entiende, explica Arvi Särkelä (2018), que una situación social conflictiva o problemática, y que por tanto exige una respuesta cooperativa, obedece a una disputa por los fines, intereses o valores de los grupos que integran una comunidad. De esta manera, el proceso de las transacciones o tránsitos normativos que experimenta un grupo social se explica también conforme a la idea que describe al conocimiento como una dinámica de reajuste de la realidad, movilizadora por la exigencia permanente de tener que afrontar creativamente problemas para satisfacer las necesidades que emergen del vivir en comunidad. Las consideraciones metodológicas sobre el conocimiento y la investigación, con las que Dewey ha descrito la crítica del dualismo teoría-praxis, así como la visión del desarrollo de la moralidad como proceso de aprendizaje social, tienen su desarrollo en la idea de la democracia como forma de vida.

Dewey concibe la democracia como la forma de vida que expresa el máximo logro ético de la especie, de allí que valore a la ciudadanía como un órgano reflexivo, cuya estructura cooperativa y deliberativa tiene la responsabilidad de ir configurando de manera creativa la vida democrática, lo cual le exige la condición de estar en la capacidad y con la disposición para hacerlo. La democracia no es, al decir de John Dewey (2017a), “algo que se perpetuará a sí mismo automáticamente” (p. 20); no se trata de una especie de *probar suerte colectiva*, en el que la ciudadanía tira los dados en cada votación con la esperanza de que los elegidos representen en pensamiento y acto una voluntad de trabajo para el bien común; la democracia no es un mecanismo estático y lineal. La tesis de Dewey (2017a) al respecto entiende que la democracia es una forma de vida personal y social, que se proyecta en instituciones que representan exigencias relacionales de sujetos que tienen la capacidad para el juicio y la acción inteligente, por lo que pueden dirigir su propia vida, de manera libre, siempre que existan las condiciones adecuadas. Por esta exigencia, la vida democrática supone la fe en los hombres y mujeres que integran la sociedad, dicha *fe democrática* habla de las garantías de la democracia que habitan en la expectativa moral con respecto al rol ciudadano, de quien se espera cierta disposición para:

[...] la consulta, la conferencia, la persuasión, la discusión, y la formación de la opinión pública (que a la larga es autocorrectiva) [...], *que a su vez suponen* fe en la capacidad de la inteligencia del hombre común para responder con sentido común al libre juego de hechos e ideas, salvaguardadas por las garantías efectivas de la libre investigación, la libre asamblea y la libre comunicación. (Dewey, 2017a, p. 24)

Así entendida, la democracia, tanto como el vivir individual, requieren trabajo constante, preparación, aprendizajes y cuidados, por lo que la fe democrática también se puede comprender como fe en la capacidad de la experiencia humana de evolucionar, de progresar de manera creativa, de resignificar la interacción libre con los otros y con los obstáculos y dificultades de nuestro entorno, siempre desarrollando nuevos conocimientos que, a su vez, hagan disponibles mejores estrategias de acción frente a lo que aún es inexplorado. De allí que Dewey (2017a) concluya que la fe en la democracia involucra también la fe en la educación y la confianza en que la capacidad humana de la experiencia tiene el poder suficiente para el autogobierno exitoso de la especie, por lo que considera que “el asunto central para una democracia es el respeto por la libertad de la inteligencia” (Dewey, 1946, p. 205). La idea de la democracia como forma de vida supone una imagen del ciudadano como portador de una disposición del pensar, que Dewey (2018) representa en la forma del tipo de filosofía que se entiende como deseo y esfuerzo por actuar, y que se manifiesta como una forma de amor a la sabiduría. Dewey (2018) explica:

Con el término sabiduría no nos referimos a un conocimiento de hechos y verdades sistemáticas y comprobadas, sino a una convicción acerca de los valores que tienen sentido para ese mejor tipo de vida que pretendemos llevar. Sabiduría es un término moral, y como todo término moral no se refiere a la constitución de las cosas que ya existen, ni siquiera en el caso que dicha constitución se magnifique, confiriéndoles a tales cosas eternidad y carácter absoluto. En cuanto término moral la sabiduría se refiere a una elección acerca de lo que se debe hacer, una preferencia por vivir este tipo de vida más que aquel; su punto de referencia no es, entonces, una realidad ya terminada, sino ese futuro deseado que nuestros deseos pueden ayudar a llevar a la existencia, cuando se traducen en convicciones articuladas. (p. 105)

Para que la democracia se realice como el ideal ético que encarna la mejor comprensión del orden social justo producido por el ser humano, es necesario que se materialice también en el estilo de vida personal de los ciudadanos que aspiran a vivir en democracia, lo cual plantea la tarea permanente de pensar la comprensión normativa de la democracia, así como el contenido ético de la misma, dada la constante reestructuración y reajuste de las esferas de acción de la realidad social. Dicha tarea aparece, como lo explica Richard Bernstein (2013) en su lectura de la obra deweyana, como una interpretación de la democracia alternativa al procedimentalismo y al republicanismo, las cuales se constituyen como las perspectivas teórico-políticas más influyentes de nuestro tiempo. Al respecto, Bernstein (2013) concluye:

La visión de Dewey de democracia radical es mucho más espesa. No está limitada a la deliberación o a lo que ha sido llamado razón pública; comprende y presupone el espectro completo de la experiencia humana. La democracia requiere una robusta cultura democrática en la que las actitudes, las emociones y los hábitos que constituyen un *ethos* democrático estén encarnados. (p. 95)

Esta valoración de la propuesta de Dewey con respecto a su distinción en relación al republicanismo y el procedimentalismo como posiciones teórico-democráticas dominantes en la filosofía contemporánea, se recoge en la lectura de Axel Honneth (1999), según la cual, la comprensión deweyana de la democracia se distancia del republicanismo, dado que no apuesta por entender al Estado como instrumento de la comunidad política para conservar cierta identidad particular; y por el otro, se distingue del procedimentalismo, en la medida en que considera relevante la formación política de cierto tipo de ciudadano, y que la expresión de la construcción de la voluntad democrática no puede verse limitada a la aplicación de un procedimiento exclusivo, ni mucho menos, verse reducida, como el caso del liberalismo, a ser mero legitimador recurrente del ejercicio estatal.

Conforme a esta perspectiva, se entiende que la realización de la individualidad y la libertad humana solo puede realizarse en el contexto de la comunidad y mediante el desarrollo progresivo de las instituciones sociales que promuevan la acción libre, inteligente y efectiva. Así, se evidencia la reciprocidad y codependencia en el proceso de formación de la individualidad y de las instituciones sociales, que a su vez representan la encarnación de la libertad que, como hemos visto, para Dewey se manifiesta en la forma de la sociedad democrática. Axel Honneth (1999) indica que Dewey identifica en el modelo del proceso de la investigación experimental, la forma de cooperación social que debería ser característica del proceso social para la toma de decisiones y solución de problemas, en el sentido de que esto no solo garantiza el incremento de la inteligencia, sino porque, además, promueve el intercambio libre de información y el aporte en igualdad de reflexiones y opiniones, como condición de su funcionamiento. De allí que, según Honneth (1999). Dewey entienda que:

[...] la democracia representa la forma de organización política en la cual la inteligencia humana alcanza el desarrollo integro; pues sólo allí donde los medios del debate público de convicciones fundamentales han adoptado figura institucional, se puede dispensar la vida social el carácter comunicativo de la solución racional de problemas de la misma forma en que se hacen en las ciencias naturales mediante la investigación experimental. (p. 96)

La anterior consideración permite identificar en Dewey una valoración del papel de los procedimientos en la construcción de la voluntad democrática y una respuesta a la pregunta por el cómo la vida en comunidad es condición necesaria para la autorrealización personal; para Honneth (1999), el talante epistemológico de la comprensión experimental que introduce Dewey en su teoría de la democracia, le permite fundamentar un importante valor racional de la acción cooperativa en un contexto de comunicación libre, que

beneficia el autodesarrollo individual y sitúa el concepto de *opinión pública* como acción esencial para la cooperación social, orientada a la solución de problemas bajo condiciones democráticas:

[...] la acción social se realiza en formas de interacciones, cuyas consecuencias, en el caso más sencillo, sólo afectan a los inmediatamente implicados; pero tan pronto como por las consecuencias de tales interacciones se ven afectados también los no participantes, se origina desde su perspectiva la necesidad de un control mancomunado de las respectivas acciones, bien sea en el sentido de su restricción o de su favorecimiento; con esta articulación de la exigencia de una solución conjunta de los problemas, ya había surgido para Dewey lo que desde ahora llamará opinión pública: "público" es en cada caso aquella esfera del actuar social, de la cual un grupo de la sociedad puede comprobar con éxito que, por razón del surgimiento de consecuencias que se hacen extensivas, precisa de una regulación universal; y, por consiguiente, una "opinión pública" se compone del círculo de aquellos ciudadanos que, al verse afectados conjuntamente, comparten la convicción de que deben dirigirse al resto de la sociedad con el fin de lograr el control administrativo de la respectiva interacción. (Honneth, 1999, p. 97-98)

En este contexto, el Estado democrático tiene la responsabilidad de orientar la acción institucional hacia la garantía de las condiciones necesarias para que la cooperación entre los ciudadanos se dé en términos de libertad e igualdad. Para Dewey (2004):

Cuando un Estado es un buen Estado, cuando los funcionarios representantes del público sirven realmente a los intereses públicos, este efecto reflejo es de suma importancia. Hace más sólidas y coherentes las asociaciones deseables; indirectamente esclarece sus objetivos y purga sus actividades. Debilita a los grupos perjudiciales y hace precaria su vida. Al realizar estos servicios, da mayor libertad y seguridad a los miembros individuales de las asociaciones aceptadas: los libera de unas condiciones dificultosas que, si tuvieran que afrontarlas personalmente, absorberían sus energías en una simple lucha negativa contra los males. Permite que los individuos cuenten con lo que van a hacer los demás con una certeza razonable y, por consiguiente, facilita las cooperaciones mutuamente beneficiosas. Fomenta el respeto por los demás y por uno mismo. Un signo de la bondad de un Estado es el grado en que libera a los individuos del derroche que suponen la lucha negativa y el conflicto inacabable, y les otorga una seguridad y un refuerzo positivos en sus cometidos. (p. 95)

Una vez aclarada la comprensión deweyana acerca del procedimiento social y del rol estatal que funcionarían como marco normativo del gobierno democrático, podemos concluir que la idea de progreso moral en Dewey se asocia con el proceso de aprendizaje colectivo que supone la experiencia de la forma de vida democrática. En este aspecto, podemos evidenciar al menos tres coincidencias con la comprensión honnethiana del progreso moral. Un primer elemento de encuentro consiste en que tanto las versiones del pragmatismo que hemos descrito, como Honneth, rechazan la dicotomía hecho-valor. En un breve texto posterior a *La lucha por el reconocimiento* (1997) y anterior a *El derecho de la libertad* (2014), titulado *Reconocimiento y menosprecio: Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Axel Honneth (2010) llama la atención acerca de la influencia que el concepto de reconocimiento ha tenido en la comprensión de categorías

claves de la filosofía política contemporánea, con respecto a la idea de la justicia entiende que su:

[...] objetivo normativo parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio; las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la *distribución equitativa* o la *igualdad de bienes*, sino la *dignidad* y el *respeto*. (p. 10)

Esto se asocia a la aparición de movimientos sociales que orientan su lucha al logro de transformaciones en las relaciones sociales en beneficio del respeto o reconocimiento de sus diferencias, vinculadas a condiciones étnicas, de género, religiosas, entre otras. En este sentido, cobra relevancia para la discusión filosófico-política contemporánea la reflexión normativa sobre “las cualidades deseables o requeridas de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí” (Honneth, 2010, p. 15); tal visión se acopla al entendimiento aportado por Dewey sobre el carácter inmanente de los valores morales con respecto a la praxis social. En este punto también podemos identificar un lugar común entre Dewey y Honneth, debido a que ambos son filósofos sociales herederos de la filosofía moral hegeliana⁴, dado que, como explica Arvi Särkelä (2018), en Dewey se manifiesta la preocupación por abordar tres interrogantes, todos pertinentes al ejercicio de quien desarrolla un análisis crítico sobre su presente⁵, para producir un diagnóstico sobre los males sociales que obstaculizan su progreso moral; estos interrogantes son: ¿Cómo pueden explicarse las prácticas sociales, las normas y los valores?, ¿cómo pueden estas ser criticadas y justificadas?, y ¿Cómo cabe entender y representar su génesis? Tales cuestiones también animan el ejercicio crítico de las reflexiones honnethianas, por ejemplo, en lo que respecta a su entendimiento del desarrollo de la identidad de la persona, Honneth identifica en la filosofía moral de Hegel la consideración fundacional de que la autoconciencia del ser humano depende del reconocimiento social, y que dicha conexión necesaria debería correlacionarse con la estructura social que orienta las relaciones intersubjetivas; en este sentido, se entiende el progreso moral de la sociedad como efecto de la lucha de los individuos por ampliar cada vez más las esferas de acción del reconocimiento. De esta forma, la reflexión sobre la justicia y las instituciones sociales que le corresponden, explica Honneth (2010), pasa por el análisis de las circunstancias que son experimentadas como injustas y que los individuos perciben como agresiones dirigidas intencionalmente a dañar algún aspecto de su ser moral; siguiendo esta orientación, Honneth (2010) plantea la siguiente diferenciación con respecto a las formas básicas de reconocimiento:

⁴ Para una mayor comprensión de las raíces hegelianas de la filosofía social ver “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social” [En: *Crítica del agravio moral* (2009a)] y *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (2007), publicado en español por Katz como *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica* (2009b), ambos trabajos de Axel Honneth.

⁵ Un ejemplo de la crítica social desarrollada por Dewey podría encontrarse en *The public and its problems*, de 1927, y traducido al español por ediciones Morata en 2004 como *La opinión pública y sus problemas*.

Amor: va unido a la existencia de otras personas concretas que profesan entre sí un interés especial o de amor. El reconocimiento en este caso tiene el carácter de aprobación y exhortación afectivas, que generan la actitud positiva de *autoconfianza*, es decir, seguridad emocional y física en la exteriorización de las necesidades y los sentimientos propios, lo que es la premisa de todas las formas de autoestima. Se da en el contexto primario de la familia, la amistad y las relaciones amorosas. La forma de menosprecio asociada es la humillación psicológica o física que priva al individuo de su relación consigo mismo.

Derecho: una segunda forma de menosprecio es la privación de derechos y la exclusión social. A esta forma de menosprecio corresponde una relación de reconocimiento recíproco en la que el individuo aprende a considerarse, desde el punto de vista de los otros participantes de la interacción, titular de los mismos derechos que estos. La actitud positiva que se sigue es el *autorrespeto* elemental, en el que el individuo se ve a sí mismo como una persona que comparte con todos los actores de la comunidad la característica de ser un miembro moralmente imputable. El reconocimiento jurídico tiende a la búsqueda de universalización, se desarrolla mediante luchas históricas en contra de la exclusión y la discriminación.

Solidaridad: es la tercera forma de menosprecio del valor social de formas de autorrealización, lo cual tiene como consecuencia que los individuos afectados no se pueden remitir, a través del fenómeno positivo de la apreciación social, a las capacidades adquiridas a lo largo de su vida. La forma de reconocimiento que corresponde es una relación que puede ayudar al individuo a adquirir una forma de autoestima, una relación de aprobación solidaria y apreciación de las capacidades y formas de vida desarrolladas individualmente, la aprobación de los otros genera en el individuo autoconfirmación ética, mediante la identificación de la importancia que las propias capacidades y actividades tienen para los otros. Se trata de empatía solidaria, la cual genera en el individuo la actitud positiva de *autoestima*, puesto que se siente valorado por sus compañeros de interacción por sus habilidades específicas, por sus capacidades y aportaciones, con los cuales se identifica de manera absoluta. Esto permite la realización del yo.

Con esto se perfila una comprensión de lo normativo que atiende a los procesos psicológicos que de facto describen la formación de la identidad personal, en el marco de las prácticas sociales en las que se desenvuelven los individuos. A partir de esta consideración, Honneth abordará la cuestión de la legitimidad de los valores sociales tomando como trasfondo el análisis de la experiencia individual y social, lo que se relaciona con la idea pragmatista que entiende que la experiencia es la fuente de los aspectos que distinguimos como teóricos y prácticos, pero que son immanentes a nuestra praxis, constituyentes esenciales de nuestro actuar, de nuestro vivir, de nuestra realidad.

En su obra de 1992, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Axel Honneth, siguiendo la lectura del joven Hegel, desarrolla un marco normativo que persigue arrojar comprensión acerca de las transformaciones y el desarrollo social a partir del análisis del desarrollo moral del individuo. La idea de que las luchas sociales moralmente motivadas en beneficio de la recuperación del reconocimiento o la apertura de este en el contexto de las relaciones sociales, parte de la consideración psicológica, sino antropológica, de que el desarrollo de la identidad exige el cumplimiento de ciertas condiciones intersubjetivas de la vida social.

Dicha convicción entiende entonces, que la dependencia recíproca que existe entre los individuos, en lo que respecta a la realización de sí mismos, parece estar determinada por la experiencia de la libertad, y que la configuración y estabilización de las condiciones materiales en la vida social que garanticen la consecución de la misma, es decir, la estructura institucional de la sociedad que la soporta, debería decidirse políticamente en virtud de las reglas que definen las relaciones exitosas de reconocimiento; este proceso de configuración social se da de forma conflictiva, conforme al modelo de la lucha moralmente motivada. En otras palabras, dado que la experiencia de reconocimiento describe el proceso de formación práctica de la identidad del individuo, la pretensión de cumplir con tal proceso de autorrealización es vivida como una fuerza normativa o moral que motiva cambios sociales orientados por “el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural” (Honneth, 1997, p. 115). Esta gramática moral y de los conflictos sociales también identifica negativamente formas de menosprecio o denegación del reconocimiento, cuya identificación, entiende Honneth (1997), ayudaría a desarrollar la cuestión: “¿cómo se enraíza en el plano afectivo de los sujetos humanos esa experiencia de menosprecio, de modo que pueda motivar el impulso a resistencias y conflictos sociales, esto es, a la lucha por el reconocimiento?” (p. 161); de manera que, al lado de los modelos de reconocimiento (amor, derecho y solidaridad), las formas de menosprecio (violación, desposesión y deshonor), completan la explicación acerca de la motivación subjetiva que antecede a la lucha de los individuos por transformar algo de la praxis intersubjetiva en la que se desenvuelven. Al respecto de esto último, Honneth (1997) explica que las situaciones de desprecio asociadas a situaciones como la tortura, la desposesión de derechos o la segregación social, se experimentan psíquicamente como una herida de la integridad, que lesiona y pone en peligro su identidad, y que, por tanto, frustra expectativas de acción; en este sentido, la experiencia del sufrimiento padecido se puede interpretar como un informe sobre el trato injusto asociado a la situación que priva del reconocimiento, es decir, existen contenidos cognitivos asociados a los sentimientos que se experimentan en una situación de menosprecio, los cuales se constituyen en un saber moral que, al informar sobre la injusticia padecida, deviene en motivos para la lucha por el reconocimiento. Por último, Honneth (1997) entiende que la reacción de reivindicación moral o la asimilación de una *actitud de lucha o resistencia* frente a la injusticia, no se da de forma mecánica, al respecto explica:

La debilidad de esta actitud práctica de la moral en el seno de la realidad social se demuestra en que, en esas reacciones afectivas, la injusticia del menosprecio no debe inevitablemente manifestarse, sino que solamente puede hacerlo; que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo esté constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos. (p. 169)

En este contexto, quedan claras al menos dos ideas. Por un lado, en un amplio margen, la dinámica de los cambios sociales, al menos aquellas transformaciones que suponen una transformación cultural, legal o política (moral), generalmente son motivadas por la *actitud de lucha* o *resistencia* asociadas a la experiencia de reconocimiento-menosprecio; esta primera idea contiene el siguiente presupuesto psicológico (antropológico): el hombre depende de la experiencia de reconocimiento para llegar a una autorrealización lograda, “el hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones” (Honneth, 1997, p. 165). Una segunda idea tiene que ver con las expectativas normativas que la experiencia de reconocimiento-menosprecio representan para la organización de la vida política y cultural del contexto social; al respecto, Honneth entiende que la gramática moral aportada por los tres modelos de reconocimiento y sus correspondientes formas de menosprecio, funcionan como una especie de criterio que ayuda a diagnosticar la *salud* de las formas de vida o de relación social instituidas en una comunidad. Él entiende que las situaciones en las que los individuos experimentan sufrimiento o sentimientos negativos por causa del menosprecio social corresponden al cuadro sintomático de relaciones intersubjetivas en las que no se da “la garantía social de las relaciones de reconocimiento que pueden proteger a los sujetos de los dolores del menosprecio” (Honneth, 1997, p. 165), por lo que, por decirlo de alguna manera, la *actitud de lucha* o *resistencia* orientada a establecer dichas garantías sociales para las relaciones de reconocimiento, supondrían la *reacción inmunológica*, que correspondería a la acción de tratar de recuperar la salud social. Adicional a esto, es claro que la *actitud de lucha* o *resistencia* no se encuentra garantizada *per se*, sino que requiere *aprenderse*, ya que esta se encuentra subordinada empíricamente a la constitución del entorno político-cultural.

Con esta descripción de la gramática moral de los conflictos sociales, se evidencia en Honneth una segunda coincidencia con Dewey: la comprensión de la dinámica social, descrita por Honneth bajo de idea de luchas por el reconocimiento, expresa una perspectiva del cambio social que se acomete con la idea deweyana de democracia como forma de vida que requiere trabajo constante, preparación, aprendizajes y cuidados, que exige la capacidad de la experiencia humana de evolucionar, de progresar de manera creativa, de resignificar la interacción libre con los otros y con los obstáculos y dificultades de nuestro entorno, siempre desarrollando nuevos conocimientos que, a su vez, generen mejores estrategias de acción frente a lo que aún es inexplorado. Finalmente, una tercera coincidencia entre Dewey y Honneth se expresa en la comprensión del progreso moral como una forma de aprendizaje social.

Siguiendo con el análisis, en una de las entradas finales de *La lucha por el reconocimiento*, titulada “Lógica moral de los conflictos sociales”, se plantean una serie de consideraciones acerca de la idea de *progreso moral* como desarrollo social de las relaciones de reconocimiento. Con respecto a la lógica moral de los conflictos, Honneth explica que el acervo histórico de las luchas sociales moralmente motivadas, interpretado a la luz de las exigencias normativas de las relaciones de reconocimiento recíproco, permite una lectura que trasciende más allá de la “comprensión histórica de mundos particulares” (Honneth, 1997, p. 202), y, en general, entiende que la lucha social:

[...] se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento. (p. 196)

De esta forma, la *actitud de lucha o resistencia* que un individuo o grupo puede o no asumir frente a los sentimientos de injusticia o menosprecio, contiene un potencial de desarrollo moral, en clave de la aceleración o aletargamiento que se puede generar con respecto a la ampliación del reconocimiento recíproco, de manera que la gramática del reconocimiento asociada al análisis histórico-social aporta lo que Honneth (1997) entiende como:

El espacio general de interpretación al que con ello estamos destinados, describe el proceso de formación moral sobre el que, a lo largo de una secuencia idealizada de luchas, se ha desarrollado el potencial normativo del reconocimiento recíproco. [*Un espacio general de interpretación en el habitan*] qué exigencias le hacen frente a una posición teórica que debe poder reconstruir la lucha por el reconocimiento modélicamente, en tanto que progreso moral; para distinguir en la lucha social motivos progresistas y regresivos; [*o*] una medida normativa que permita señalar, bajo la anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo. (p. 203)⁶.

Con esto, a mi parecer, con *La lucha por el reconocimiento* queda agendado, al menos germinalmente, un programa de crítica social que involucra el proyecto de evidenciar, a la luz de las relaciones sociales contenidas en las formas de reconocimiento (amor, derecho y valoración social), la facticidad o realidad de las condiciones que las hacen posibles en el mundo contemporáneo, el estado actual de su realización, así como las situaciones que impiden dicha realización (patologías sociales); pero además, la necesidad de analizar si el modelo conflictivo de la lucha, que se encuentra condicionado por la *disposición o actitud individual de lucha o resistencia*, cuya formación depende empíricamente del entorno cultural y político, se constituye como la única alternativa de progreso moral. Con respecto a esta última consideración, Honneth (1997) expresa:

El proceso de aprendizaje moral que el marco interpretativo enfocado debe presentar modélicamente debe por ello realizar dos operaciones en una: llevar a cabo simultáneamente

⁶ Las cursivas son mías.

una diferenciación de los distintos modelos de reconocimiento y, dentro de las esferas de interacción así proporcionadas, exponer el potencial interno de cada una. (p. 204)

Para finalizar, vale la pena llamar la atención sobre la continuidad de estas tres coincidencias con Dewey en el desarrollo de la obra de Honneth, posterior a la publicación de *La lucha por el reconocimiento*. Por ejemplo, en el *Derecho de la libertad* (2014), formula una idea de justicia que involucra un análisis de la sociedad, es decir, que reconstruye los principios de la justicia que a su parecer resultan “si se conciben las esferas constitutivas de nuestra sociedad como encarnaciones institucionales de determinados valores cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera” (p. 10); en *La idea del socialismo* (2017), Honneth reflexiona sobre la injusticia social producida por la estructura del capitalismo, y sobre la necesidad de recuperar la idea de socialismo y la función que antaño cumplía como una alternativa que oriente o motive a futuro el ideal de superación o transformación; en *Die Armut Unserer Freiheit: Aufsätze 2012-2019* (2020), continúa su profundización sobre la realización del contenido normativo de la idea de libertad social en el contexto de las esferas de acción social del presente; por último, en *Arbeitende Souverän: Eine Normative Theorie Der Arbeit* (2023), el autor confronta la realidad de las condiciones actuales de la vida en la esfera de acción del trabajo, con las exigencias normativas que se siguen de la misma en el contexto de las democracias del presente. Y, en todos los casos, se conserva la orientación metodológica deweyana sobre la intersección entre hecho y valor, así como la comprensión de la dinámica social como un proceso de aprendizaje colectivo del que depende el estancamiento, avances o retrocesos, del progreso moral de la sociedad.

Referencias

- Bernstein, R. (2013). *El giro pragmático*. Madrid: Anthropos.
- Decker, K. S. (2012). Perspectives and ideologies: A pragmatic use for recognition theory. *Philosophy and Social Criticism*, 38(2), 215–226. DOI: 10.1177/0191453711427260
- Dewey, J. [1888]. *La ética de la democracia*. En *La democracia como forma de vida* (pp. 25-51). (D. A. Pineda, trad.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dewey, J. (1952). *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. Ciudad de México: FCE.
- Dewey, J. [1938] (2000a). El patrón de la investigación. En *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* (pp. 113-132). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, J. [1941] (2000b). Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad. En *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* (pp. 133-156). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, J. [1908] (2000c). El carácter práctico de la realidad. En *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* (pp. 157-174). Madrid: Biblioteca Nueva.

- Dewey, J. [1909] (2000d). La influencia del darwinismo en la filosofía. En *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* (pp. 49-60). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata.
- Dewey, J. (2014). *Naturaleza humana y conducta: Introducción a la psicología social*. Ciudad de México: FCE.
- Dewey, J. [1939] (2017a). Democracia creativa: La tarea que tenemos por delante. En *La democracia como forma de vida* (pp. 195-202). (D. A. Pineda, trad.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dewey, J. [1946] (2017b). ¿Qué es la democracia? En *La democracia como forma de vida* (pp. 203-208). (D. A. Pineda, trad.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dewey, J. [1918] (2018). Filosofía y democracia. En *Democracia, filosofía y verdad. Tres ensayos de John Dewey* (pp. 31-58). (González, J., Vargas, P. y Duica, W. Trads.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Frega, R. (2015). Beyond morality and ethical life: Pragmatism and critical theory cross paths. *Journal of Philosophical Research*, 40, 63-96.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: Por una pragmática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (1999). La Democracia como Cooperación Reflexiva. John Dewey y la teoría de la Democracia del Presente. *Estudios Políticos*, 15, 81-106.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.
- Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo: Una tentativa de actualización*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2020). *Die Armut unserer Freiheit Aufsätze 2012-2019*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, A. (2023). *Arbeitende Souverän: Eine Normative Theorie Der Arbeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Jörke, D. y Wagenhals, P. (2020). Methodologies Matter: From Axel Honneth's Reformism to John Dewey's Radicalism. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 12(2), 1-20. DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.2126>
- Kitcher, P. (2020). John Dewey Goes to Frankfurt: Pragmatism, Critical Theory, and the Invisibility of Moral/Social Problems. En J. Christ, K. Leopold, D. Loick y T. Stahl. (Eds.). *Debating critical theory: Engagements with Axel Honneth* (pp. 247-268). Lanham: Rowman y Littlefield.
- Levine, S. (2015). Hegel, Dewey, and habits. *British Journal for the History of Philosophy*, 23(4), 632-656. <https://doi.org/10.1080/09608788.2015.1031634>

- Peirce, C. S. [1877] (2012a). La fijación de una creencia. En *Obra filosófica reunida Tomo I* (pp. 157-171). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. [1878] (2012b). Cómo esclarecer nuestras ideas. En *Obra filosófica reunida Tomo I* (pp. 172-188). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. [1903] (2012c). La máxima del pragmatismo. En *Obra filosófica reunida Tomo II* (pp. 193-205). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. [1907] (2012d). Pragmatismo. En *Obra filosófica reunida Tomo II* (pp. 481-519). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. [1895] (2012e). Del razonamiento en general. En *Obra filosófica reunida Tomo II* (pp. XX). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. [1868] (2012f-g). Algunas consecuencias de cuatro incapacidades. En *Obra filosófica reunida Tomo I* (pp. 72-99). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. [1868] (2012f-g). Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre. En *Obra filosófica reunida Tomo I* (pp. 55-71). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. [1894] (2012h). ¿Qué es un signo? En *Obra filosófica reunida Tomo II* (pp. 53-60). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, C. S. [1903] (2012i). Las tres ciencias normativas. En *Obra filosófica reunida Tomo II* (pp. 261-273). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Petry, F. (2018). Socialismo, liberalismo e educação para a democracia: Honneth e Dewey em discussão. *Civitas*, 18(3), 611-629.
- Putnam, H. y Putnam, A. (1997). La lógica de Dewey: Epistemología como hipótesis. En *La herencia del pragmatismo* (pp. 215-250). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Särkelä, A. (2018). Un drama en tres actos. La lucha por el reconocimiento público de acuerdo con Dewey y Hegel. En G. Casuso y J. Serrano. (Eds.). *Las armas de la crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Zurn, C. (2015). *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge: Polity Press.