

Democracia, libertad y secularización. El pragmatismo de John Dewey en la teoría de la justicia de Axel Honneth y en la teoría de la religión de Hans Joas¹

Democracy, Freedom, and Secularization: John Dewey's Pragmatism in Axel Honneth's Theory of Justice and Hans Joas' Theory of Religion

Germán Arroyo*

¹ Este trabajo se realizó en el marco de una beca inicial FONCyT asociada al PICT 2020 Serie A, N. 1523, titulado “Praxis, experimentalismo, aprendizaje y democracia: hacia una reevaluación de diversas raíces teóricas de la filosofía de la educación contemporánea”

* Germán Arroyo. Correo electrónico: germanarroyo7@gmail.com | Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2810-9660>

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.03>



STUDIA POLITICÆ Número 65 otoño 2025 pág. 46-74

Recibido: 02/10/2024 | Aceptado: 04/12/2024

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

Resumen

El objetivo de este trabajo es abordar la discusión entre dos usos contemporáneos de la filosofía de John Dewey: el de Honneth en su teoría hegeliana de la justicia, y el de Joas en su respuesta a la “tesis del hechizo de la libertad” que defiende Honneth en su proyecto. En la primera y la segunda sección se introducen, respectivamente, los proyectos de ambos autores, señalando sus principales compromisos teóricos y la incidencia de la filosofía de Dewey en cada proyecto. En la cuarta sección, se analiza cada recepción a partir de la afinidad de las premisas de sus marcos teórico-metodológicos con el pragmatismo deweyano, por un lado, y los vínculos que cada autor establece entre Hegel y Dewey en el tratamiento específico de tres elementos del pensamiento de este último, por el otro. En el caso de Honneth, su interpretación se respalda en diversos exégetas del mundo anglosajón, que juzgan que el hegelianismo en Dewey hace factible su proyecto filosófico democrático. En el caso de Joas, su interpretación de Dewey, aunque acertada en su concepción antropológica, resulta cuestionable por colocar a la filosofía de la religión de Dewey como un capítulo aparte de su filosofía (desgajado de su filosofía política y ética). Argumentamos que esta separación es consecuencia de la lectura antihegeliana que realiza Joas de Dewey, y que este enfoque no es consistente con el “depósito hegeliano” en su filosofía de la religión, lo cual puede representar distorsiones relevantes en términos exegéticos.

Palabras clave: pragmatismo - filosofía alemana - hegelianismo - ética - religión - democracia

Abstract

The aim of this paper is to address the discussion between two contemporary uses of John Dewey's philosophy: that of Honneth in his Hegelian theory of justice, and that of Joas in his response to the “thesis of the spell of freedom” defended by Honneth in his project. The first and second sections introduce, respectively, the projects of the two authors, pointing out their main theoretical commitments and the incidence of Dewey's philosophy on each project. In the fourth section, each reception is analyzed on the basis of the affinity of the premises of their theoretical-methodological frameworks with Deweyan pragmatism, on the one hand, and the links that each author establishes between Hegel and Dewey in the specific treatment of three elements of the latter's thought, on the other. In the case of Honneth, his interpretation is supported by several scholars from the Anglo-Saxon world who judge that Hegelianism in Dewey makes his democratic philosophical project more intelligible. In the case of Joas, his interpretation of Dewey, while accurate in its anthropological conception, is questionable for placing Dewey's philosophy of religion as a separate chapter of his philosophy (detached from his political and ethical philosophy). It is argued that this severance is a consequence of Joas's anti-Hegelian reading of Dewey, and

that this approach is not consistent with the “Hegelian deposit” in the latter’s philosophy of religion, which may represent relevant distortions in exegetical terms.

Keywords: pragmatism - german philosophy - hegelianism - ethics - religion - democracy

Introducción

Hans Joas y Axel Honneth forman parte, junto con Habermas (2019) y Apel (2016), del conjunto de pensadores¹ que, desde la segunda mitad del siglo XX y en lo que va del siglo XXI, han contribuido al diálogo productivo entre el pragmatismo y la filosofía alemana. A partir de mediados y fines de los noventa, tanto Honneth (1998a, 1998b, 2001, 2015b) como Joas (1992a, 1992b, 1997) comenzaron a prestar especial atención a diversos núcleos temáticos de la filosofía de John Dewey². Pese a que una herencia común suele traer más acuerdos que divergencias, el intento de incorporar en sus proyectos teórico-sistémicos los aportes de Dewey ha desembocado, recientemente, en un punto conflictivo, no tanto por una confrontación directa entre dos interpretaciones, sino más bien por la existencia de dos usos diversos en el marco de dichos proyectos.

Durante el 2020, Hans Joas dio a conocer *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*, cuya traducción al español fue publicada en 2024. Una de las motivaciones centrales de este texto es responder críticamente a una de las premisas fundamentales del libro de Honneth (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, a saber: que la libertad entendida como autonomía individual es el único valor orientador que ha prevalecido en la modernidad, “la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia” (p. 32). Tanto Honneth como Joas intentan en estos textos reactualizar diversos aspectos de la filosofía de Dewey como parte de la fundamentación y la construcción filosófica de sus proyectos, quedando este en medio de una compleja disputa teórica.

¹ También se puede incluir a Arnold Gehlen (1995) en el campo de la antropología filosófica y a Niklas Luhmann (1973) en el de la teoría social.

² Habermas también hace referencias importantes a Dewey en varios de sus textos. Para este vínculo teórico véase Fonti y Viale (2023); Selk y Jorke (2020); y Aboulafia et. al., (Ed.), (2002) *Habermas and Pragmatism*.

Este artículo propone una aproximación general a esta disputa indirecta por la reactualización de la filosofía de Dewey. Desde luego, no estamos tratando aquí con dos intérpretes del pragmatismo sino con dos intelectuales con proyectos filosóficos propios. Sin embargo, la centralidad de Dewey para cada uno de ellos exige un análisis preciso de su recepción, y este análisis implica considerar aquello que toman de Dewey y aquello que descartan para juzgar su consistencia interpretativa.

En la primera sección, “Libertad social y forma de vida democrática”, reconstruimos la teoría de la justicia de Honneth, en el marco de la cual se realiza una interpretación explícitamente hegeliana de Dewey. En la segunda, “Contingencia y sacralidad”, exponemos, por un lado, la respuesta crítica de Joas a la teoría de la justicia de Honneth y, por el otro, su propia interpretación de Dewey, a quien ubica en una tradición alternativa a Hegel. En la tercera sección, “El depósito hegeliano en disputa”, analizamos comparativamente ambas recepciones y señalamos aciertos y desventajas de cada una de ellas respecto de: 1) la afinidad de las premisas de los marcos teórico-metodológicos de Honneth y de Joas con la filosofía de Dewey en general; 2) el tratamiento específico de tres elementos de dicha filosofía: la concepción intersubjetiva del ser humano; el requisito de la ausencia de barreras artificiales a la comunicación; y la idea de democracia. A partir de este análisis, concluimos que el reconocimiento del “depósito hegeliano” en la obra de Dewey por parte de Honneth le permite realizar una recuperación exegéticamente más consistente que el proyecto antihegeliano de Joas.

1. Libertad social y forma de vida democrática

El derecho de la libertad es el intento de desarrollar una teoría de la justicia basada en el análisis de la sociedad a partir del proyecto llevado a cabo por Hegel (2021) en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Honneth, 2014). Con el fin de reactualizar este proyecto, Honneth delinea varias premisas, la primera de las cuales reza del siguiente modo:

La reproducción de las sociedades hasta el día de hoy está ligada a la condición de una orientación común hacia ideales y valores portantes; tales normas éticas establecen no sólo desde arriba, como ‘*ultimate values*’ (Parsons), las medidas o los desarrollos *sociales* que pueden considerarse concebibles sino también desde abajo ..., qué debe servir de guía a la vida del *individuo* [cursivas añadidas] dentro de la sociedad. (2014, p. 16)

La mención a Talcott Parsons (1974) es fundamental para el marco metodológico de Honneth (2014), ya que su modelo de la acción social resulta “especialmente apropiado para la actualización de las intenciones hegelianas, [por] el hecho de que vincula todos los órdenes sociales sin excepción al requisito de una legitimación por valores éticos, por ideales dignos de perseguir” (p. 17). Estos valores éticos normativamente vinculantes son los que permiten juzgar la legitimidad de las prácticas y las instituciones de una determinada sociedad. El análisis de esta, entonces, debe basarse para Honneth (2014) en un método inmanente similar al del propio Hegel, al que bautiza “reconstrucción normativa”, un “procedimiento” en el que “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). De este procedimiento surge un cuadro de “prácticas e instituciones cuya constitución normativa sirve a la realización de valores socialmente institucionalizados” (p. 19); es decir, lo que conforma el andamiaje institucional que en Hegel adopta el nombre de *eticidad (Sittlichkeit)*. En el caso de Honneth, esas prácticas e instituciones seleccionadas de la totalidad del orden social son clasificadas en tres esferas de acción diferenciadas funcionalmente: las relaciones personales, la economía de mercado y la esfera pública democrática. El valor o ideal ético que, en el proyecto de Honneth, debe informar dicha clasificación a partir de la modernidad es “*la libertad entendida como autonomía del individuo* [cursivas añadidas]” (p. 29). Para Honneth (2011), “como por atracción mágica, todos los ideales éticos de la Modernidad han caído bajo el *hechizo (Bannkreis)* de la idea única de libertad [cursivas añadidas], profundizándola a veces, dándole nuevos acentos, pero sin contraponerle ya una alternativa independiente”³ (p. 36). Esto es lo que, en su texto, Joas llamará “la tesis del hechizo”, a la cual opondrá fuertes objeciones tanto filosóficas como empíricas.

La razón fundamental por la que, según Honneth, la libertad se impuso como valor predominante en la modernidad se debe a su capacidad para “establecer un enlace sistemático entre el *yo individual* y el *orden social* [cursivas añadidas].... Sus ideas de lo que es el bien para el individuo contienen al mismo tiempo instrucciones para el establecimiento de un orden social legítimo”

³ Para esta cita traducimos directamente la edición original en alemán del libro de Honneth, y no su traducción al español de 2014, pues en esta no figura el término *Bannkreis [hechizo]*, que es fundamental para comprender la respuesta de Joas (2020) en su propio texto: *Im Bannkreis der Freiheit*.

(2014, p. 30). Ahora bien, Honneth señala que a lo largo de la historia se ha comprendido la libertad de maneras diversas. Basándose en la clasificación de Isaiah Berlin (1969), pero modificándola sustancialmente, Honneth distingue tres modelos de libertad: la libertad negativa (Hobbes, Sartre, Nozick); la libertad reflexiva (Rousseau, Herder, Kant, Habermas, Apel), y el tercer modelo introducido por él mismo, pero desarrollado también a partir de Hegel: la *libertad social*. Para Honneth, Hegel es el primero en elaborar un modelo de libertad que incluye ya en su definición los arreglos institucionales que posibilitan su ejercicio. Los componentes principales de la libertad social son: 1) la idea de *reconocimiento mutuo*⁴, basada en una concepción *intersubjetiva* del ser humano, es decir: “la experiencia recíproca de verse confirmado en los deseos y metas de la contraparte en cuanto la existencia de estos representa una condición de la realización de los propios deseos y las propias metas” (Honneth, 2014, p. 69); y 2) la existencia de un *marco institucional* que garantice este reconocimiento mutuo: “conjuntos de prácticas de comportamiento normadas que permiten que las metas individuales se ensamblen ‘objetivamente’” (p. 70).

Según Honneth (2014), esta concepción hegeliana de la libertad es compatible, como ningún otro modelo, con las intuiciones pre-teóricas de cualquier individuo en el marco de la vida en sociedad: “La experiencia de un juego *no coercitivo* [cursivas añadidas] entre la persona y su *entorno intersubjetivo* [cursivas añadidas] representa para los seres que dependen de interacciones con sus pares el patrón de toda libertad individual” (p. 87). Aquí, Honneth identifica un paralelismo entre esta idea social de libertad y la de John Dewey⁵, “quien[,] en último término[,] equipara la libertad con la *cooperación no coercitiva* [cursivas añadidas]” (p. 87)⁶. Cuando Honneth aplique, en

⁴ Para profundizar en la idea de reconocimiento en Honneth, la referencia principal es su clásico *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (2021).

⁵ 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 de este modo: 5 volúmenes de sus *Early Works* (EW), 15 de sus *Middle Works* (MW) y 17 de sus *Later Works* (LW). Las referencias se harán, de acuerdo con la convención ya establecida en la literatura secundaria sobre la obra de Dewey, de la siguiente manera: se indicará primero a qué grupo, de los tres señalados, corresponde el texto citado; a continuación, se señalará el volumen citado del grupo seleccionado, y, por último, la página o páginas correspondientes a la cita.

⁶ La cita que Honneth toma de Dewey en este contexto pertenece a *The Public and Its Problems*: “La libertad es esa emancipación y cumplimiento estables de las potencialidades personales, que sólo tienen lugar en la asociación rica y múltiple con los demás: la capaci-

la última parte de *El derecho de la libertad*, el método de la reconstrucción normativa a la esfera pública tal como se desarrolló en el siglo XX, la idea de Dewey de libertad social como cooperación ocupará un lugar central. Si bien Dewey no es el único intelectual al que Honneth recurre para esta tarea de reconstrucción, su figura es clave para el paso de la *eticidad* concebida en términos hegelianos, demasiado “centralista y sustantiva” y, por lo tanto, “despreocupada de los recaudos institucionales respecto de las relaciones *horizontales* [cursivas añadidas] entre los ciudadanos” (2014, p. 339), a la *eticidad democrática*, donde la esfera pública de formación democrática de la voluntad ocupa un rol central, separado del Estado.

Esta diferencia, sin embargo, se matiza en *La idea del socialismo*, donde Honneth (2017) acerca aún más a Hegel y Dewey como dos filósofos claves para abrir la propuesta “reconstructivo-normativa” de *El derecho de la libertad* a futuro, es decir, “abrirla … a un orden social constituido de manera totalmente distinta en lo institucional”⁷ (p. 13). Esto lo lleva a cabo conservando la libertad social como ideal normativo regulador de la reproducción social, pero destacando la centralidad de la idea de democracia, que retoma de Dewey, en las diversas esferas de acción que reconstruyó en el libro anterior. En este contexto, pueden identificarse dos usos interrelacionados que hace Honneth de Hegel y de Dewey para su proyecto meta-político de reforma institucional: 1) la especificación de la idea básica de cooperación no coercitiva, que caracteriza a la libertad social, en términos de *ausencia de barreras a la comunicación*; 2) la complementación de la metáfora hegeliana del *organismo* y la idea deweyana de *democracia como forma de vida* para explicar el modo en que idealmente deberían relacionarse las esferas de acción social.

dad de ser un sujeto individualizado que, en asociación, realiza una contribución propia y tiene un modo propio de aprovechar sus frutos” (LW, 2, p. 329).

⁷ Una de las críticas a *El derecho de la libertad* que más preocuparon a Honneth y que suscitaron, en gran medida, la escritura de *La idea del socialismo*, se dirigió a los riesgos de estancamiento normativo e institucional que implicaba el método inmanente de su reconstrucción normativa (véase, especialmente, Schaub, 2015). En *Rejoinder*, Honneth (2015a) admite que es posible dotar de mayor flexibilidad a su “reformismo” en el plano de las instituciones, incluso hasta el punto de la “revolución institucional”, es decir: “la posibilidad de que la norma subyacente de una esfera de acción sólo puede ser realizada de una manera más apropiada y comprehensiva a través de un cambio fundamental en la institución que previamente había servido para su realización” (p. 208). Sin embargo, rechaza que sea posible una revolución que sustituya la idea de libertad como núcleo normativo último de los órdenes sociales modernos, a menos que se ofrezca “un ejemplo plausible de la manera en que una ‘revolución normativa’ podría tener lugar sin deberse a una nueva interpretación innovadora del principio de libertad individual (en sus diversas formas)” (pp. 210-211).

El primer uso surge en el marco de la modificación que propone Honneth (2017) de un pilar fundamental del socialismo clásico desde Saint-Simon hasta Marx: la idea de un progreso histórico necesario desde el capitalismo hasta el socialismo. Aquí, Honneth recurre a la crítica de Dewey a esta idea de progreso y a su propuesta experimentalista para resolver problemas y alcanzar mejoras sociales⁸. El experimentalismo de Dewey implica para Honneth, entre otras cosas, hallar en cada etapa del desarrollo histórico de una sociedad los potenciales para dicha resolución:

Según Dewey, para la solución inteligente de problemas, debe concebirse la idea de la *eliminación de barreras que obstaculizan la comunicación* [cursivas añadidas] sin restricciones de los miembros de una sociedad como *guía normativa* [cursivas añadidas] en la búsqueda experimental de lo que debe constituir en cada caso la respuesta más amplia a una situación considerada socialmente problemática. (2017, p. 123)

La pauta para juzgar una mejora social, dice Honneth, “tiene un carácter más bien metódico: los experimentos histórico-sociales conducen a soluciones mejores, más estables ... cuanto más integrados en la solución de los problemas estén los implicados en ellos” (p. 126). Honneth identifica aquí una estrecha convergencia con la idea hegeliana de la ausencia de restricciones externas de los sujetos participantes en las modificaciones institucionales, pues “también para Hegel existen ‘mejoras’ en la esfera de lo social a partir de pasos de superación de barreras que obstaculizan la comunicación sin presiones entre los miembros” (p. 127). De este modo, concluye Honneth:

Con la idea defendida por Dewey y Hegel de que sólo puede funcionar el punto de vista superior de la *liberación de las barreras a la comunicación* [cursivas añadidas] y de las dependencias inhibidoras de la interacción como patrón de las medidas 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. (2017, pp. 127-128)

El segundo uso interrelacionado de Hegel y Dewey por parte de Honneth tiene que ver con el modelo de organización social bajo el cual la idea re-

⁸ Para un análisis del experimentalismo de Dewey en el campo de la filosofía política y social, véase Forstenzer (2019) y Pappas (2012). Para un análisis del vínculo entre experimentalismo, democracia y educación, véase Saharrea et al., (2022).

novada de libertad social puede efectivamente llevarse a cabo. Para Honneth es imposible que la libertad social pueda hacerse realidad si se limita al ámbito económico, como lo hizo siempre en el socialismo⁹. Las personas deben poder experimentar que sus “aportes se complementan y se ensamblan sin imposiciones” (2017, p. 177) también en el marco de sus relaciones personales y en la esfera pública democrática. Con el fin de subsanar este error originario del socialismo, Honneth se propone elaborar un modelo de sociedad donde las tres esferas de acción *independientes* se vinculen entre sí de *manera armónica* para hacer posible el ejercicio de la libertad social en *cada una* de ellas de manera igualitaria. Aquí, Honneth vuelve a Hegel para adaptar normativamente la metáfora del organismo¹⁰ a este propósito de armonización entre esferas, dando como resultado que

las tres esferas de la libertad deberían relacionarse en el futuro de modo tal que cada una siga, en la medida de lo posible, sus propias normas, pero que juntas, en una cooperación sin imposiciones, logren la reproducción constante de la unidad superadora: la sociedad entera. (p. 184)

Este modo de concebir la relación entre esferas, que reproduce idealmente el modo en que los individuos se deben relacionar entre sí dentro de cada una de ellas (si rige la idea de libertad social), Honneth afirma que solo puede darse en el marco de la “democracia como forma de vida” tal como la concibió Dewey¹¹. Hay varias definiciones de esta idea en la extensa obra de Dewey, pero hay una que captura las condiciones que deben existir para el ejercicio de la libertad social¹²:

⁹ Esta crítica es formulada con claridad del siguiente modo: “Sin capacidad para ver el valor emancipador de los derechos humanos y de los ciudadanos, surgidos con la Revolución francesa, veían allí sólo el permiso para la creación de riqueza privada y pensaban, por lo tanto, que podían prescindir totalmente de ellos en una futura sociedad socialista. Desde entonces, el socialismo sufre la incapacidad de encontrar por sí mismo, con la ayuda de sus propios medios conceptuales, un acceso productivo a la idea de democracia política” (Honneth, 2017, pp. 154-155).

¹⁰ Es decir, la metáfora según la cual “las esferas sociales se comportan como los órganos de un cuerpo prestando servicios, según normas independientes, que luego en conjunto contribuyen al objetivo superior de la reproducción de la sociedad” (Honneth, 2017, p. 181). Para la metáfora del organismo véase Böckenforde (2004).

¹¹ Para este concepto véase, además, *Democracy and Education* (1916, MW, 9) y *Creative Democracy-The Task Before Us* (1939, LW, 14).

¹² Recordemos que para este la libertad social implica el reconocimiento intersubjetivo de los objetivos *individuales* de diversos sujetos en el marco de prácticas normadas *socialmente*.

[La democracia] es una forma de vida, *social e individual* [cursivas añadidas]. La nota clave de la democracia como forma de vida puede ser expresada ... como la necesidad de la *participación* de cada ser humano maduro en la formación de los valores que regulan la *vida conjunta* [cursivas añadidas] de los hombres: lo cual es necesario desde el punto de vista tanto del *bienestar social general* como del desarrollo de los *seres humanos* en tanto *individuos* [cursivas añadidas]. (LW, 11, pp. 217-218)

Honneth concluye, a partir de la metáfora hegeliana del organismo y de esta idea de Dewey, pero yendo un poco más allá de ellas¹³, que la democracia como forma de vida es la única que puede hacer justicia a la independencia funcional de cada esfera sin perder de vista el horizonte de una armonización institucional general. En otras palabras y resumiendo lo dicho anteriormente, dice Honneth:

‘Democracia’ significa aquí no sólo poder participar, en igualdad de derechos y sin imposiciones, de los procedimientos de la construcción de voluntad política¹⁴; entendida como *una forma de vida* [cursivas añadidas], significa más bien poder tener la *experiencia de una participación igualitaria en cada estación central* [cursivas añadidas] de la intermediación de *individuo y sociedad* [cursivas añadidas], en la que se refleja la estructura general de la participación democrática, respectivamente, en la especialización funcional de una sola esfera. (2017, p. 184).

A partir de esta definición, Honneth continúa con una serie de especificaciones respecto de cómo debe dirigirse el cambio social, orientando su argumentación hacia la primacía de la esfera pública democrática (idea que también retoma de Dewey) como centro activo de discusión y cooperación para la solución conjunta de problemas. Sin embargo, contamos ya con un cuadro lo suficientemente amplio del modo en que Honneth recupera a Dewey para

¹³ Sobre todo para ampliarla “agregándole el pensamiento sistemático de la diferenciación funcional para determinar las esferas de acción que, en su conjunto, pueden constituir por su estructura democrático-asociativa toda una forma de vida” (Honneth, 2017, p. 185).

¹⁴ Este es un aspecto particularmente importante de la idea de democracia de Dewey, quien enfatiza a lo largo de toda su obra, desde *The Ethics of Democracy* (1888, EW, 3), pasando por *The Public and Its Problems* (1927, LW, 2) y *Ethics* (1934, LW, 7), hasta el referido *Creative Democracy...* (1939, LW, 14), que cuando habla de democracia no se refiere meramente a la forma de gobierno, a la regla de la mayoría, o a la constitución de partidos políticos, sino al *ethos* que sustenta todas estas prácticas.

desarrollar su propia teoría de la justicia y la aplicación de esta a un proyecto de eticidad democrática por medio del intento de actualización de la filosofía del derecho de Hegel.

2. Contingencia y sacralidad

Si bien la crítica a la teoría de la justicia de Honneth no es el tema principal de *El hechizo de la libertad*, es el puntapié inicial para desarrollar una historia intelectual alternativa a la “tesis del hechizo” bajo cuya influencia, según Joas, ha caído la teoría de la religión a partir de siglo XVIII. Joas (2024) comienza en la introducción con una crítica al monismo valorativo que implica la “tesis del hechizo” defendida por Honneth. Aquí, Joas se refiere a la polisemia de esta tesis y a las contradicciones que implica para Honneth la defensa del primado de la libertad¹⁵. Sin embargo, la crítica más severa se dirige al núcleo metodológico asociado a esta tesis de la teoría de la justicia del “hegeliano Honneth”, esto es, a su *perspectiva teleológica*, según la cual “la marcha triunfal del ideal de libertad en la ‘modernidad occidental’ no debe pensarse como un producto meramente contingente y en principio reversible del desarrollo histórico, sino como un proceso con pretensión de validez normativa universal” (p. 19).

La crítica de Joas (2024) a la teleología defendida por Honneth es el paso necesario para la valoración negativa de la piedra angular del proyecto honnethiano: la filosofía de Hegel. Para Joas la teoría de la religión, que ya había caído bajo el “hechizo de la libertad”, se vio extraordinariamente perjudicada al recurrir a la narrativa teleológica hegeliana de la continuidad, según la cual el cristianismo dio lugar, como una fase superior en el desarrollo del Espíritu, a la libertad política encarnada en el Estado. La tesis de Joas es que “la síntesis de Hegel [entre historia de la religión e historia de la libertad] ha demostrado ser ... un camino sin salida para la teoría de la religión” (p. 21). Joas quiere contar otra historia, no teleológica, donde la libertad pierde el carácter de logro normativo irreversible, y donde la religión deja de estar atada a las modalidades en las que históricamente, sobre todo a raíz de la síntesis hegeliana, se la ha relacionado con la libertad. La división de su libro en cuatro partes se basa, de hecho, en cuatro críticas a esta síntesis de Hegel,

¹⁵ Joas se remite al trabajo de Halbig (2018), quien analiza en profundidad los problemas teóricos que acarrea la “tesis del hechizo” como tal, pero también respecto de otros presupuestos del proyecto de Honneth.

siendo la segunda la que nos interesa aquí, pues es en ella donde se ubica el capítulo sobre Dewey. El objetivo de esta parte, titulada “Secularización e historia moderna de la libertad”, es oponer a la narrativa hegeliana de la continuidad, la posición de cuatro representantes de otra “tradición”, más “interrogativa”, que no establece lazos necesarios entre religión y libertad sino que se cuestiona sobre los efectos políticos de la secularización “a partir de una comprensión pormenorizada de la religión” (p. 164). Dewey pertenece, para Joas, al grupo de esos “‘amigos en la historia’ ... cuyos escritos conservan una perdurable fuerza inspiradora y ofrecen importantes puntos de apoyo para una alternativa a Hegel” (p. 9).

Joas toma el libro *A Common Faith* (1934, LW, 9) como representativo de la teoría de la religión madura de Dewey. En su análisis separa dos aspectos: por un lado, el relacionado con la “ampliación de su teoría de la acción y de la experiencia” (Joas, 2024, p. 173) al ámbito religioso; por el otro, el intento de “sacralización de la democracia” como respuesta a los debates vernáculos sobre religión en la década de 1930. El primero es para Joas el aporte más relevante de Dewey, y es desde allí de donde parte.

Joas comienza señalando que la distinción trazada por Dewey en *A Common Faith* entre *lo religioso* y *la religión*¹⁶ se corresponde con la metodología empleada en *Art as Experience* (1934, LW, 10), según la cual debe partirse de la *cualidad* estética de la experiencia en lugar de *experiencias estéticas particulares* que tienen lugar en ámbitos definidos y separados como el museo. Dewey se esfuerza, para Joas, por excluir de su estudio sobre la religión toda teología que pueda esconderse en la identificación de experiencias religiosas separadas: “*El dualismo entre lo natural y lo sobrenatural* [cursivas añadidas], contra el que Dewey había dado batalla durante toda su carrera, alcanzaría así una influencia renovada sobre la base de una teoría que parte de la *experiencia* [cursivas añadidas]” (Joas, 2024, p. 174).

En conexión con esto, Joas analiza especialmente la interpretación deweyana de las llamadas “experiencias religiosas”, según la cual estas no prueban la existencia de un ser sobrenatural sino más bien revelan “la existencia de un complejo de condiciones que han operado para realizar un ajuste en la vida, una *orientación* [cursivas añadidas], que trae consigo una *sensación de seguridad y paz* [cursivas añadidas]” (LW, 9, p. 10). En este punto, Joas recupera la distinción de tres sentidos de *adaptación* definidos por Dewey para explicar el tipo de reorientación vital que proporciona la *cualidad religiosa* de

¹⁶ Véase *A Common Faith* (1934, LW, XX, pp. 3-20).

la experiencia. Como se desprende de la cita, Dewey habla de ajuste (*adjustment*), un tipo de adaptación que incluye pero va más allá de los otros dos: la *accommodation* (adaptación pasiva al entorno) y la *adaptation* (modificación activa del entorno). El ajuste incluye una dimensión pasiva y una activa, pero, a diferencia de las otras dos, es una modificación integral de la persona, no de un aspecto de ella ni del entorno para satisfacer un deseo o necesidad particular. Joas (2024) insiste, en este punto, en que para Dewey “las reorientaciones fundamentales no pueden atribuirse a que las personas se abren en las experiencias religiosas a influencias sobrenaturales; más bien caracteriza simplemente como religiosa toda reorientación de este tipo” (p. 178).

Joas aclara que esta peculiar explicación de lo religioso “proviene del intento de identificar de hecho en la dimensión potencialmente religiosa de toda experiencia un fenómeno que se diferencia de la fragmentación de la experiencia cotidiana” (p. 179), más allá de lo que la estética pueda proporcionar circunstancialmente. Lo particular de la dimensión religiosa de la experiencia es la “referencia *imaginaria* a un *yo total*” (2024, p. 179) que permite al individuo resistir las vicisitudes de la vida sin caer en una fragmentación paralizante. Ahora bien, el *yo* idealmente total, aclara Joas, no es para Dewey el de un individuo aislado, sino que depende de sus relaciones con el mundo y con otros *yoes*. El universo, entendido como la “totalidad [imaginaria] de las condiciones con las que el individuo se sabe vinculado” (p. 183), proporciona al ideal del *yo* total el soporte para su realización, es aquello “más allá de nuestro *yo* que sostiene y apoya nuestros esfuerzos” (p. 184). Asimismo, el *yo* individual se constituye en el marco de *experiencias intersubjetivas* que potencialmente podrían ser religiosas. Esta es, justamente, la respuesta que encuentra Joas a la exigua y dispersa cantidad de ejemplos y metáforas de experiencias religiosas en la obra de Dewey.

Joas se remite aquí al tratamiento de la comunicación en *Experience and Nature* (1925, LW, 1), donde “Dewey carga de significación religiosa la teoría antropológica de los aspectos específicos de la comunicación humana, tal como había sido desarrollada por su amigo George Herbert Mead” (2024, p. 186). Dewey califica de “milagrosa” la experiencia compartida surgida de la comunicación, y su capacidad de generar participación¹⁷ y *adhesión a valores*. La comunicación entendida de este modo implica una concepción

¹⁷ Como señala Dewey en *Democracy and Education*, “existe algo más que un lazo verbal entre las palabras *común*, *comunidad*, y *comunicación* [cursivas añadidas]. Los hombres viven en una comunidad en virtud de las cosas que tienen en común; y la comunicación es la forma en que llegan a poseer cosas en común” (MW, 9, p. 7).

descentralizada del ser humano, de un yo que se abre a partir de “la disposición radical de dejarse conmover por la persona del otro y, así, autorrealizarse con otros, incluso a través de otros: como *intersubjetividad commovedora* [cursivas añadidas] (*erschütternde*)” (p. 187). A partir de esto, Joas realiza la transición a la concepción de la democracia de Dewey, pues la experiencia compartida de la comunicación y la intersubjetividad commovedora son la condición básica de las comunidades morales democráticas. Así, “la *ausencia de barreras en la comunicación* [cursivas añadidas] cotidiana y su institucionalización en forma de procedimientos e instituciones de la democracia se convierten para él en el más alto ideal”, o en otras palabras, “la democracia se vuelve la religión secular de Dewey” (p. 190).

Aquí es donde Joas (2024) comienza su crítica más severa al planteo de Dewey, exponiendo los elementos que conforman su intento de sacralización de la democracia. Este intento, sostiene Joas, se basa en el rechazo por parte de Dewey de dos aspectos de las religiones tradicionales: 1) los presupuestos sobrenaturales que las sostienen, ya que “...en la creencia en lo *sobrenatural* Dewey ve resumido todo aquello que él combatió a lo largo de su vida como separación de lo *ideal* y lo *real* [cursivas añadidas]” (p. 193); y 2) la intención de monopolizar la experiencia religiosa, con la consecuencia de que las iglesias “terminan además compitiendo entre sí y erigiendo así *barreras artificiales* [cursivas añadidas] dentro de una sociedad” (p. 194).

Joas destaca ciertos problemas teóricos y empíricos en el planteo de Dewey, entre los que se destaca una definición de Dios totalmente incompatible con las creencias comunes de las personas. Según la definición de Dios en *A Common Faith*, este no sería un nombre para un ser trascendente a lo humano, sino la “relación *activa* entre lo ideal y lo real” (1934, LW, 9, p. 34). Para Joas (2024) “parece osada la visión según la cual la decisión de un filósofo de usar o de aceptar el término *Dios* como abstracción intelectual podría mover a alguien a hacer algo o tener efectos transformadores en su personalidad” (p. 195). En un libro anterior, *The Genesis of Values* (2000), el término para esta visión es aún más sardónico, ya que la califica de “risible” (p. 122).

Sin embargo, lo central para Joas es el desacople que pretende Dewey en *A Common Faith* entre las religiones y sus instituciones, por un lado, y lo religioso como cualidad atribuible a cualquier experiencia en el marco de la democracia, por el otro. Joas (2024) señala que Dewey no ofrece ninguna respuesta a la pregunta empírica por el modo específico en que deben darse los lazos democráticos: “...su respuesta a esta pregunta por el enraizamiento efectivo de la democracia en individuos y sociedades permaneció débil y

abstracta” (p. 195). Lo que es más, “omite el particularismo de la experiencia individual y acaba con su ‘fe común en la humanidad’ en un vacío universalismo de lo democrático, cuya fuerza motivacional brilla por su ausencia” (p. 197).

Esta crítica genera una tensión en la recuperación de Dewey por parte de Joas (2024) para narrar una historia alternativa a la síntesis hegeliana entre religión y libertad política. Por un lado, valora su teoría del surgimiento de los valores a partir de la experiencia intersubjetiva de la comunicación sin barreras, y por el otro, propone ir “más allá de él, sin caer en sus paradojas ni acabar en su visión de la desinstitucionalización de la religión como contribución al aseguramiento de la democracia” (p. 198). En la siguiente sección se brindarán más detalles sobre esta crítica a la “sacralidad de la democracia” de Dewey.

3. El depósito hegeliano en disputa

Tanto Honneth como Joas revelan en sus usos de Dewey un conocimiento pormenorizado de su obra, pues no solo se remiten a los textos de madurez más conocidos sino también a obras tempranas del filósofo estadounidense. Si bien no se trata de dos intérpretes del pragmatismo, son filósofos que se han tomado en serio el estudio de la obra de Dewey para la incorporación de elementos claves a sus propios proyectos. A continuación, señalaremos los posibles aciertos y desaciertos de cada uso de la obra de Dewey teniendo en cuenta: 1) la afinidad de las premisas de los marcos teórico-metodológicos de Honneth y de Joas con la filosofía de Dewey en general; 2) el tratamiento específico de tres elementos de dicha filosofía con los que ambos trabajan: la concepción intersubjetiva del ser humano; el requisito de la ausencia de barreras artificiales a la comunicación; y la idea de democracia. Partiremos de este segundo punto en el uso de Honneth.

Si bien Honneth traza vínculos directos entre Dewey y Hegel, su lectura se sustenta en estudios realizados por intérpretes que, desde principios del siglo XXI, se han tomado el trabajo de descifrar la afirmación autobiográfica de Dewey en *Absolutism to Experimentalism* (1930) acerca de que “el contacto con Hegel ha dejado un depósito permanente en [su] pensamiento” (LW, 5, p. 154). Entre los intérpretes más importantes cabe mencionar a John

Shook (2000), James Good (2006) y Thomas Dalton (2002)¹⁸. Respecto de la intersubjetividad y la constitución social del yo, hay bastante acuerdo en esta vertiente de la literatura secundaria respecto de la influencia de Hegel en la filosofía de Dewey (Johnston, 2010; Garrison, 2006; Rockmore, 2005; Savage, 2002). Como señala Garrison (2006), Dewey “compartía la crítica de Hegel al individuo atomista, a-social, históricamente descontextualizado, innatamente libre, racional y liberal” (p. 2), y abogaba por una comprensión del individuo según la cual “el hombre es verdaderamente un ser social, constituido por sus relaciones con otros” (EW, 3, p. 308).

Ahora bien, para que el individuo se constituya y autorrealice en sus relaciones con otros, es necesario que dichas relaciones encuentren la menor cantidad de obstáculos posibles. La ausencia de barreras a la comunicación es uno de los requisitos concretos de dicha condición de no interferencia. El objetivo de este requisito es que toda persona pueda participar en la discusión pública sin verse excluida por barreras artificiales a la comunicación con otros miembros de la comunidad. Honneth encuentra una similitud entre Dewey y Hegel respecto de ese aspecto de la vida en comunidad, lo cual es plausible si se presta atención: 1) por un lado, a la importancia del principio de la ausencia de barreras o divisiones artificiales entre el individuo y su entorno natural y social, que en general atraviesa diversos campos de estudio en la obra de Dewey, ya sea el del arte (LW, 10, p. 110), el de la educación (MW, 9, p. 105), el del conocimiento (LW, 4, p. 20), el de la religión (LW, 9, pp. 55-56) o la forma de vida democrática como tal (LW, 14, pp. 227-228); 2) por el otro, a la importancia que Dewey otorga a la filosofía de Hegel respecto de este principio: “El tratamiento de Hegel de la cultura humana, de las instituciones y de las artes, implicó la ... *disolución de muros divisorios rígidos*, y tuvo una atracción especial para mí” (LW, 5, p. 153). Incluso luego de haber abandonado su “confianza en la dialéctica”, Dewey asegura que “el énfasis de Hegel en la *continuidad* ... persistió sobre bases empíricas” (Dewey, 1939, p. 18). Una manifestación concreta de esta afinidad se halla en el análisis de Särkelä (2013), quien vincula la filosofía social del reconocimiento público de las *Lectures in China* de Dewey (1973) con la idea de *Versöhnung* [reconciliación] en la *Phänomenologie des Geistes* (1807/2023).

¹⁸ Cabe señalar, sin embargo, que Richard Bernstein (1971) fue el primer gran filósofo e intérprete que puso en cuestión el “mito” de que el “‘período’ hegeliano de Dewey representa una etapa temprana de su desarrollo intelectual que eventualmente superó y descartó”. Para Bernstein, por el contrario, “si volvemos al estudio de Dewey, veremos cuán falso es este mito y cuán persistente fueron los temas hegelianos en su filosofía ‘madura’” (p. 168).

Ahora bien, Honneth también encuentra similitudes entre Hegel y Dewey respecto de la organización social que surge, pero a la vez requiere, de la ausencia de barreras para la comunicación y la realización intersubjetiva de los individuos. Sin embargo, no está tan claro en qué medida la idea de democracia de Dewey como principio de organización social es compatible con la filosofía del derecho de Hegel. Shook y Good tienen opiniones encontradas a este respecto. Shook (2010) entiende que “para Dewey, la filosofía del espíritu de Hegel conduce directamente a la hermandad democrática de una humanidad común, lo que se convierte en la piedra angular de la propia política de Dewey” (p. ix); mientras que para Good (2010) “uno podría razonablemente especular que Dewey creía que la democracia debería ser la conclusión de la dialéctica del Estado de Hegel, pero no hay evidencia suficiente en la conferencia¹⁹ para asegurarlo” (p. 87-88). Nosotros consideramos que, si bien “la monarquía constitucional [es] un sistema de gobierno desagradable para un demócrata como Dewey” (p. 87), es posible trazar una posible vinculación entre la democracia entendida *como ideal ético y social* y la idea de *eticidad* que sostiene la filosofía del derecho de Hegel, dando así plausibilidad a la pretensión de Honneth de acercar a ambos filósofos para construir un modelo de *eticidad democrática*.

Un texto comúnmente citado de Dewey para comprender su idea de democracia es el temprano *The Ethics of Democracy* (1888), donde afirma que “la democracia ... es una concepción social y por lo tanto ética, y sobre su significación ética se basa su significación como gobierno” (EW, 1, p. 240). La concepción social y ética de la democracia de Dewey se basa, a su vez, en el principio básico de su *Ethics* (1932): “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, p. 350). Este principio de la democracia como ideal ético contiene casi los mismos términos que el *postulado ético* de *Outlines for a Critical Theory of Ethics*, de 1891:

En la realización de la *individualidad* [cursivas añadidas] se encuentra también la necesaria realización de alguna *comunidad* [cursivas añadidas] de personas de la cual el individuo es miembro; y, a la inversa, el agente que debidamente satisface a la comunidad en la que participa, por esa misma conducta se satisface a sí mismo. (EW, 3, p. 322)

¹⁹ Se refiere a la conferencia *Hegel's Philosophy of Spirit* de Dewey que citamos más abajo (Dewey 1897, citado en Shook, 2010).

El contexto en el cual debe darse esta articulación entre individuo y comunidad es el *mundo ético*, el conjunto de instituciones a las cuales el individuo debe ajustar su actividad para estar vinculado moralmente con los otros miembros de la comunidad de una forma objetiva y concreta. A la hora de tratar en *Outlines* la relación entre la conciencia moral individual y las instituciones del mundo ético, luego de citar las *Grundlinien*²⁰, Dewey (1891) agrega en la nota al pie 2 de la página 357 que “no hace falta decir cuán grandemente [está] en deuda con Hegel ... en todo el tema del ‘mundo ético’”. Si bien no es posible extraer aquí todas las consecuencias de este reconocimiento, cabe señalar que hay un aspecto de la *Sittlichkeit* hegeliana que guarda una asombrosa similitud con la concepción deweyana de la democracia como forma de vida ética y social: la participación activa de los individuos en las instituciones del mundo ético. El modo de asociación en una comunidad democrática se caracteriza para Dewey, fundamentalmente, por el hecho de que los individuos *no* son conminados a participar de las instituciones del mundo ético, sino que dicha participación parte de la iniciativa individual. Sin instituciones no existe comunidad ética, pero sin iniciativa individual dicha comunidad ética no es democrática (EW, 1, pp. 243-244). Ahora bien, la *Sittlichkeit* hegeliana incluye, con otros términos, esos dos elementos, resumidos por uno de los mayores intérpretes de la ética de Hegel, Allen Wood (1990):

Hegel utiliza *Sittlichkeit* para significar dos cosas aparentemente distintas: primero, se refiere a cierto tipo de orden social.... Así, “vida ética” es el nombre que Hegel da a un conjunto de instituciones. Segundo, sin embargo, el término se refiere también a cierta *actitud* o “disposición subjetiva” de parte de los individuos hacia su vida social ... una actitud de armoniosa identificación con sus instituciones²¹. (p. 196)

A partir de esto, puede decirse que el uso que Honneth hace de Dewey al trazar semejanzas y continuidades con Hegel respecto de la intersubjetividad, la ausencia de barreras a la comunicación y la eticidad entendida en términos

²⁰ Dewey utiliza en este libro la versión de la obra *Werke* de Hegel, del año 1887, editada por Duncker und Humblot.

²¹ Esa similitud no se limita a los textos tempranos de Dewey. En su *Ethics*, un poco antes del texto citado más arriba, dice claramente que “desde el punto de vista ético ... no es mucho decir que el ideal democrático plantea ... el gran problema: cómo armonizar el desarrollo de cada individuo con el mantenimiento de un estado social en el que las actividades de uno contribuyen al bien de todos los otros” (LW, 7, p. 349).

democráticos no solo es legítimo sino que le permite conservar la interrelación que efectivamente existe entre estos tres elementos en la obra de Dewey. Dicha interrelación puede formularse de la siguiente manera: la intersubjetividad según la cual los seres humanos se constituyen en sus relaciones con otros (EW, 3) requiere de la ausencia de barreras artificiales a la comunicación para el aseguramiento tanto de la inteligencia social que guía la solución de problemas (LW, 2, pp. 371-372) como de la formación de comunidades morales a partir de valores comunes (LW, 13, p. 71). La democracia requiere y a la vez garantiza la creación y el mantenimiento de comunidades en las que los individuos pueden realizarse a sí mismos en relación con otros bajo el postulado de “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, p. 350).

Ahora bien, hay varios inconvenientes en el uso que Honneth hace de Dewey. En primer lugar, su referencia a una convergencia entre “la ausencia de barreras a la comunicación con la idea de Hegel de la historia como un progreso en la conciencia de la libertad” (2017, p. 127), si bien es plausible, no cuenta con elementos suficientes para ser afirmada de manera tan contundente. Al afirmar esto, Honneth solamente menciona la conferencia de Dewey (1897, citado en Honneth, 2017), *Hegel's Philosophy of Spirit*, sin referirse a ningún pasaje en particular. En segundo lugar, y relacionado con esto, Honneth liga de manera muy estrecha el principio normativo de la libertad social que reconstruye a partir de Hegel y el planteo de la democracia como forma de vida en Dewey, siendo que este, si bien puso a la libertad en el centro de sus preocupaciones sociales y políticas, nunca la estableció como el único valor ético a partir del cual se forman las comunidades democráticas²². Asimismo, y relacionado con el marco teórico-sistemático tanto de *El derecho de la libertad* como de *La idea del socialismo*, si bien Honneth no compromete a Dewey con todas las premisas de su propio proyecto (reconoce el experimentalismo como una garantía en contra del determinismo histórico), puede decirse que, en general, la *teleología* que implica su reconstrucción normativa es un marco poco apropiado para, y en cierto punto incompatible con, el

²² John Shook (2004) enfatiza que “la confianza de Dewey en la democracia deliberativa ilimitada se basa en su confianza de que el razonamiento público puede, con mejoras necesarias, ser capaz de evaluar racionalmente *todos* [cursivas añadidas] y cada uno de los *valores fundamentales* [cursivas añadidas]” (p. 34). Para profundizar en el pluralismo ético de Dewey véase Fesmire (2017).

énfasis en la *contingencia* como principio metafísico, ético y político básico de Dewey y del pragmatismo en general (Bernstein, 1989).

El proyecto de Joas, en este sentido, es mucho más afín a la pluralidad valorativa y al papel de la contingencia en la obra de Dewey. Como vimos, Joas (2024) realiza una fuerte crítica tanto al monismo valorativo de la idea de libertad en la “tesis del hechizo”, como a la perspectiva teleológica de Honneth. Esta perspectiva se sustenta, por supuesto, en la concepción de la historia de la libertad de Hegel, pero también en la teoría de la acción social de Parsons (Honneth, 2014, p. 19), un elemento esencial del método de la reconstrucción normativa de Honneth. Aunque Joas no lo diga explícitamente en *El hechizo de la libertad*, su crítica a la teleología de Honneth se basa, en gran medida, en el papel de la contingencia en su propia teoría general de la acción.

La teoría de Parsons y las objeciones a ella son, justamente, el punto de partida que toma Joas en *La creatividad de la acción* (1992a) para desarrollar su propio modelo. No es este el lugar para reconstruir exhaustivamente aquellas objeciones; sin embargo, es preciso tener en cuenta que el modo en que Joas construye su teoría de la creatividad de la acción (que se basa en aportes del propio Dewey) consiste en reconstruir tres “suposiciones tácitas” que sostiene, entre otros, un modelo como el de Parsons²³. La primera de ellas es “el carácter teleológico de la acción humana” (p. 15), a la que Joas contrapone una concepción *no teleológica* de la intencionalidad de la acción²⁴, a partir de lo cual puede formarse un cuadro contingente del orden social. Ello es así porque para Joas, al igual que para Honneth, la teoría de la acción no se limita al análisis microsociológico sino que tiene consecuencias más generales en el campo de la teoría sociológica. “La consecuencia lógica de este modelo sería, para su autor, ‘una teoría del cambio social que se tome en serio, y de

²³ Para Joas tanto la teoría de la acción racional, propia del utilitarismo, como la teoría normativa de la acción y de la sociedad de Parsons, suponen tácitamente que el ser humano: 1) se orienta teleológicamente en su acción, 2) controla su propio cuerpo y 3) es un individuo autónomo. El desarrollo de estos supuestos y su crítica se desarrollan extensamente en el tercer capítulo de *La creatividad de la acción*.

²⁴ Beytía (2012) resume del siguiente modo el planteo de Joas: “Tomando una postura ontológico y epistemológica diametralmente opuesta al pensamiento moderno, Joas incluye las metas como posibilidades internas del proceso de acción, entendiendo la praxis como un proceso intencional que es solo difusamente teleológico —permanentemente readecuado a nuevos impulsos, orientaciones y sensibilidades— y que funciona enlazado, por definición, a una corporalidad específica” (p. 364). Para un análisis exhaustivo de este rasgo de la teoría de la acción de Joas, véase Colapietro (2009).

manera radical, la contingencia de los procesos sociohistóricos”” (Beytía, 2012, p. 364).

Ahora bien, respecto del tratamiento particular de Dewey en el capítulo de *El hechizo de la libertad* dedicado a él, cabe decir lo siguiente. Como vimos, Joas valora positivamente la intersubjetividad conmovedora y la comunicación sin barreras en el marco de una “comprensión pormenorizada de la religión”, pero rechaza la sustitución de las religiones particulares por la democracia que pretende Dewey en *A Common Faith*. Esto por dos razones: 1) la investigación empírica sobre los efectos perniciosos de la desinstitucionalización de la religión en las democracias liberales, y 2) la falta de criterios claros para determinar de qué manera los lazos democráticos pueden proveer la cohesión ética y social que Dewey tanto busca. La primera razón es un sólido argumento empírico en contra de la desinstitucionalización²⁵ de la religión como requisito para el fortalecimiento de una “fe común en la humanidad”. En cuanto al segundo punto, Joas especifica, como vimos, que Dewey “omite el particularismo de la experiencia individual y acaba con su ‘fe común en la humanidad’ en un vacío universalismo de lo democrático, cuya fuerza motivacional brilla por su ausencia” (2024, p. 197). En la nota al pie de este pasaje, sugiere que Dewey “choca en el campo de la teoría de la religión con postulados que él mismo formula en su ética y su filosofía política” (p. 197).

Consideramos que este segundo punto de la argumentación es bastante problemático, pues sugiere una distancia entre la idea de democracia planteada por Dewey en *A Common Faith* y sus formulaciones en su ética y su filosofía política, distancia que no se corresponde con el hecho de que religión, ética y política están íntimamente ligadas en la obra de Dewey (Shook, 2010; Rockefeller, 1991). Incluso si admitimos la vaguedad con la que se plantea el ideal democrático en *A Common Faith*, eso no sería una propiedad exclusiva de su filosofía de la religión. Dewey nunca fue demasiado preciso en cuanto al tipo de asociaciones específicas que debe adoptar el ideal democrático en términos sociales y políticos (Rondel, 2019, p. 96)²⁶. Más bien, siempre

²⁵ Respecto de este punto de su argumento, Joas (2024) se remite a los estudios sociológicos de Robert Bellah, a partir de los cuales se revela que la desinstitucionalización de la religión conduce, más que a una sacralización de la democracia, a una “subjetivación de la religión”, es decir, “una forma puramente personal de religión en la que cada creyente declara como su propia variante de religión la mixtura idiosincrática de concepciones que realiza a partir de diversas tradiciones” (p. 196).

²⁶ Véase también Bernstein (2010, pp. 304-305) y Ryan (1995, p. 217).

abogó para que dichas asociaciones cumplieran con el postulado ético que referimos arriba, lo que Robert Westbrook (1991) llama “la conjunción [de] la autorrealización y el bien social” (p. 541).

Asimismo, si se tiene en cuenta que Joas apela a otros textos como *Experience and Nature* para dar cuenta de la constitución intersubjetiva del individuo y “el milagro” de la comunicación sin barreras, no habría razón para abandonar esta estrategia para especificar qué quiere decir esta abstracta *fe común* de la democracia. En este sentido, Joas podría haberse remitido a *Creative Democracy - The Task Before Us* (1939)²⁷, donde Dewey habla de la democracia en términos de “una forma personal de vida controlada no sólo por la *fe en la naturaleza humana* [cursivas añadidas] en general sino por la *fe en la capacidad de los seres humanos para el juicio inteligente y la acción* [cursivas añadidas], en las condiciones apropiadas” (LW, 14, p. 227). Una de estas condiciones es el segundo elemento que Joas considera en su recuperación de Dewey, es decir, la ausencia de barreras a la comunicación: “Pues cualquier cosa que impida la *libertad y la plenitud de la comunicación establece barreras* [cursivas añadidas] que dividen a los seres humanos en sectas y facciones antagónicas, socavando así la forma de vida democrática” (LW, 14, pp. 227-228). De aquí, podríamos remitirnos a otros textos donde Dewey especifica aún más los factores que entorpecen la comunicación y la asociación, como la crítica a los medios de comunicación en *The Public and Its Problems* (1927, LW, 2), que incumplen su deber democrático de comunicar información relevante para que las personas encuentren la solución a sus problemas comunes mediante la deliberación y la acción conjunta.

Parece ser que lo que Joas no puede aceptar no es tanto la abstracción o vaguedad en el planteo de Dewey —que no es una propiedad exclusiva de su filosofía de la religión, y en todo caso es subsanable apelando a otros textos de Dewey—, sino la secularización a la que conduce su filosofía de la religión: esto sería un rasgo hegeliano que Joas no puede admitir en su propio proyecto. Apelando a la tipificación que retoma Joas (2024) de las narrativas acerca de la relación entre cristianismo y libertad política, el planteo de Dewey se parece bastante a la variante optimista, que “se acerca al hegelianismo”, de la tesis de la *mediación*. Según esta, “incluso *sin una imagen teleológica* [cursivas añadidas] de la historia”, los procesos de secularización

²⁷ En la introducción a la edición de Yale University Press de *A Common Faith*, Thomas M. Alexander (2013) se refiere también a este ensayo de Dewey para dar cuenta del significado de lo “común” en el título del libro.

son interpretados “como formas de realización posibles del cristianismo”, siempre que “los contenidos doctrinales teológicos” no contradigan al “ideal democrático moderno” (pp. 159-160). En relación con esto, Shook (2010) afirma que, “asistido por su entendimiento de Hegel, Dewey sostuvo … que el destino propio del cristianismo era realizar su transformación final en la democracia liberal” (p. 31).

Aunque no pretendemos afirmarlo de manera definitiva, es muy probable que Dewey sea más hegeliano de lo que Joas piensa, incluso en el ámbito del pensamiento religioso, y esto es lo que podría explicar las tensiones existentes en la recuperación de su filosofía para su propio proyecto de una alternativa a Hegel. Esta hipótesis se refuerza si se tiene en cuenta una de las premisas que Joas (2024) acepta en su reconstrucción de la cualidad religiosa de la experiencia del planteo de Dewey, a saber: el rechazo del “dualismo entre lo natural y lo sobrenatural” (p. 174). Si bien Joas señala correctamente que este rechazo se basa en la centralidad que en este asunto tiene el conocimiento científico para Dewey, a partir del cual las “pretensiones cognitivas de las religiones” ofrecen una “imagen del mundo que se ha vuelto inverosímil” (p. 192); no puede desestimarse la motivación hegeliana de ese rechazo, manifestada por Dewey en el ya referido *From Absolutism to Experimentalism* (1930), al decir que “la síntesis de Hegel entre sujeto y objeto, materia y espíritu, lo divino y lo humano, no fue una mera fórmula intelectual, operó un inmenso alivio, una liberación” (LW, 5, p. 153).

Esto se extiende también al dualismo entre lo ideal y lo real²⁸. En su conferencia *Hegel's Philosophy of Spirit*, Dewey (1897, citado en Shook, 2010) valora positivamente que Hegel nunca sostenga en el plano ideal nada que no tenga relación con la realidad concreta: “Hegel fue un gran realista (*actualist*). Con esto quiero decir que tuvo el mayor respeto, tanto en su pensamiento como en su práctica, por lo que realmente equivalía o tenía éxito en adquirir una forma exterior” (p. 97). Lo ideal y lo real se encuentran tanto para Dewey como para Hegel en el mismo plano: en las relaciones entre el ser humano y su entorno social y natural. La definición de *Dios* que a Joas le parece tan inaceptable es, en este sentido, una derivación de este rechazo del dualismo entre lo natural y lo sobrenatural, lo real y lo ideal, que Dewey comparte con Hegel. Shook (2010) sugiere, en este sentido que

²⁸ Como señala el propio Joas (2024), “en la creencia en lo *sobrenatural* [cursivas añadidas] Dewey ve resumido todo aquello que él combatió a lo largo de su vida como separación de lo idea y lo real” (p. 193).

la visión madura de Dewey sobre la religión es una prominente ilustración de la forma en que permaneció en deuda con Hegel a través de su extensa carrera. Al colocar lo divino al interior de la relación humano-naturaleza, la teoría de lo divino de Dewey representa un desarrollo pragmático de la metafísica orgánica de Hegel que había buscado más temprano en su carrera. (p. 31)

Podría considerarse que la conclusión de Joas en su capítulo sobre Dewey es la respuesta a una apremiante disyuntiva: o bien aceptar la interrelación entre intersubjetividad, experiencia comunicativa y democracia en la filosofía de Dewey²⁹, con la consecuencia de aceptar el paso de las religiones a la democracia liberal como garante de la cohesión ética y social; o bien conservar la concepción deweyeana de la dimensión religiosa de la experiencia de la comunicación para la formación de valores, y sus efectos en la formación intersubjetiva del yo, pero desligando estos elementos de la idea de democracia. En el primer caso, Joas estaría aceptando una consecuencia muy similar a la síntesis hegeliana entre libertad política y religión que combate a lo largo de todo su libro. Su respuesta, que apunta en la segunda dirección, implicaría, sin embargo, un cercenamiento débilmente justificado en el entramado de los elementos que componen las ideas de Dewey sobre intersubjetividad, comunicación y democracia, y por lo tanto una distorsión en términos exegéticos de su filosofía de la religión.

Consideraciones finales

En este trabajo se analizaron dos usos de Dewey en el marco de dos proyectos con objetivos y premisas divergentes y, en ciertos aspectos, opuestas. En términos de las premisas de su marco teórico-metodológico, el proyecto de teoría de la justicia de Honneth resulta ser, respecto de los presupuestos pragmatistas de Dewey, en particular, de su pluralidad valorativa y de su énfasis en la contingencia de la acción y los procesos sociales, poco adecuado para una reactualización de la ética y la filosofía social de Dewey. Sin embargo, el tratamiento particular de dicha filosofía en vínculo con ciertas convergencias y similitudes con Hegel, ofrece un cuadro coherente de tres elementos interrelacionados: una concepción intersubjetiva del ser humano, el requisito de la ausencia de barreras a la comunicación, y la idea de democracia como

²⁹ Interrelación reconocida por el propio Joas (2024, pp. 189-190).

forma de vida, lo cual es una ventaja desde el punto de vista exegético de la obra de Dewey.

En el caso de Joas, la crítica del monismo valorativo de la libertad y la centralidad de la contingencia en su teoría de la acción y del cambio social ofrecen un marco más afín al pragmatismo de Dewey. No obstante, al tratar su filosofía de la religión en particular, se revelan, en la recuperación de Joas, algunas tensiones que ponen en riesgo la coherencia de los tres elementos que mencionamos también respecto de Honneth. Separar la intersubjetividad (conmovedora) y la experiencia formadora de valores de la comunicación sin barreras, por un lado, de la idea deweyeana de democracia, por el otro, genera una ruptura problemática en la interrelación de estos elementos que, a nuestro parecer, solo puede explicarse a la luz del antihegelianismo de Joas. A partir de la consideración de algunos aspectos del “depósito hegeliano” en la filosofía de la religión de Dewey, es altamente probable que el filósofo estadounidense no pertenezca, después de todo, a una tradición alternativa a Hegel como pretende Joas.

A pesar de que Honneth exagera ciertas convergencias sin contar con pruebas suficientes para establecerlas, su consideración del “depósito hegeliano” en la ética y la filosofía social de Dewey le permite ofrecer una imagen coherente de los elementos con los que trabaja. Esto no quiere decir que la interrelación entre estos dependa de la influencia de Hegel en la obra de Dewey, pero lo que no puede negarse es que la consideración de aquel “depósito” resulta más fructífera que el antihegelianismo de Joas en términos de la consistencia interna de estos mismos elementos de la filosofía de Dewey. ☈

Referencias

- Aboulafia, M., Bookman, M. O. y Kemp, C. (2002). *Habermas and Pragmatism*. Routledge.
- Apel, K.-O. (2016). *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Suhrkamp.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
- Bernstein, R. J. (1971). *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R. J. (1989). Pragmatism, Pluralism and the Healing of Wounds. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 63(3), 5-18. <https://doi.org/10.2307/3130079>

- Bernstein, R. J. (2010). Dewey's Vision of Radical Democracy. En M. Cochran (Ed.), *The Cambridge Companion to Dewey* (pp. 288-308). Cambridge University Press.
- Beytía, P. (2012). Creatividad situada, contingencia y modernidad. Entrevista a Hans Joas. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 9(19), 361-389. <https://doi.org/10.29092/uacm.v9i19.402>
- Böckenförde, E.-W. (2004). Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper. En O. Brunner, W. Konze y R. Koselleck (Eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 4, pp. 519-622). Klett-Cotta.
- Colapietro, V. (2009). A Revised Portrait of Human Agency: A Critical Engagement with Hans Joas's Creative Appropriation of the Pragmatic Approach. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 1(1/2). <https://doi.org/10.4000/ejpap.961>
- Dalton, T. C. (2002). *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*. Indiana University Press.
- Dewey, J. (1972). *The Early Works (1882-1898)*. 5 volumes (Ed. J. A. Boydston). University Press.
- Dewey, J. (1973). *Lectures in China, 1919-1920*. University Press of Hawaii.
- Dewey, J. (1976). *The Middle Works (1899-1927)*. 15 volumes (Ed. J. A. Boydston). University Press.
- Dewey, J. (1981). *The Later Works (1925-1952)*. 17 volumes (Ed. J. A. Boydston). University Press.
- Dewey, J. (1939). Biography of John Dewey. En P. A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of John Dewey* (pp. 3-45). Open Court.
- Dewey, J. (2010). Hegel's Philosophy of Spirit: 1897, University of Chicago. En J. R. Shook y J. A. Good (Eds.), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel* (pp. 93-176). Fordham University Press.
- Dewey, J. (introducción de Alexander, T. M.). (2013). *A Common Faith*. Yale University Press.
- Fesmire, S. (2019). Beyond Moral Fundamentalism: Dewey's Pragmatic Pluralism in Ethics and Politics. En S. Fesmire (Ed.), *The Oxford Handbook of Dewey* (pp. 208-234). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190491192.013.38>
- Fonti, D. y Viale, C. (2023). Ética del discurso y pragmatismo deweyano: educación en la comunicación democrática. *Revista Ética y Discurso*, 8. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/654>
- Forstzenner, J. (2019). *Deweyan Experimentalism and the Problem of Method in Political Philosophy*. Routledge.
- Garrison, J. (2006). The "Permanent Deposit" of Hegelian Thought in Dewey's Theory of Inquiry. *Educational Theory*, 56(1), 1-37. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.2006.00001.x>

- Gehlen, A. (1997). *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Quelle & Meyer. (Trabajo original publicado en 1962).
- Good, J. A. (2006). *A Search for Unity in Diversity: The «Permanent Hegelian Deposit» in the Philosophy of John Dewey*. Lexington Books.
- Good, J. A. (2010). Rereading Dewey's "Permanent Hegelian Deposit". En J. R. Shook y J. A. Good (Eds.), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel* (pp. 56-92). Fordham University Press.
- Habermas, J. (2019). *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 1: Handlungsrationallität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1981).
- Halbig, C. (2018). Hegel, Honneth und das Prinzip der Freiheit. Kritische Überlegungen. En M. Schlette (Ed.), *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion* (pp. 53-72). Campus-Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1887). *Werke*. Vols. 1-18 (Ed. P. Marheineke). Duncker und Humblot.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse: Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1832-1845).
- Hegel, G. W. F. (2023). *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1807).Honneth, A. (1998a). Between Proceduralism and Teleology: An Unresolved Conflict in Dewey's Moral Theory. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 34(3), 689-711. <https://www.jstor.org/stable/40320718>
- Honneth, A. (1998b). Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today. *Political Theory*, 26(6), 763-783. <https://www.jstor.org/stable/191992>
- Honneth, A. (2001). The Logic of Fanaticism: Dewey's Archaeology of the German Mentality. En W. Rehg y J. Bohman (Eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory*. The MIT Press.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Katz.
- Honneth, A. (2015a). Rejoinder. *Critical Horizons*, 16(2), 204-226. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000048>
- Honneth, A. (2015b). *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 2005).Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Katz.
- Honneth, A. (2021). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1992). Honneth, A. y Joas, H. (1980). *Soziales Handeln und menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Campus-Verlag.

- Joas, H. (1992a). *Die Kreativität des Handelns*. Suhrkamp.
- Joas, H. (1992b). *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp.
- Joas, H. (1997). *G. H. Mead: A contemporary re-examination of his thought*. MIT Press. (Trabajo original publicado en 1985).
- Joas, H. (1999). *Die Entstehung der Werte*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1997).
- Joas, H. (2000). *The genesis of values*. University of Chicago Press.
- Joas, H. (2020). *Im Bannkreis der Freiheit: Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2024). *El hechizo de la libertad: La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche* (Trad. C. M. Viale, D. O. Fonti y M. Breuer). Sal Terrae.
- Johnston, S. (2010). Dewey's 'Naturalized Hegelianism' in Operation: Experimental Inquiry as Self-Consciousness. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 46(3), 453-476. <https://doi.org/10.2979/tra.2010.46.3.453>
- Luhmann, N. (1973). *Zweckbegriff und Systemrationalität: Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*. Suhrkamp.
- Pappas, G. F. (2012). What would John Dewey say about Deliberative Democracy and Democratic Experimentalism? *Contemporary Pragmatism*, 9(2), 57-74. <https://doi.org/10.1163/18758185-90000230>
- Parsons, T. (1966). *Societies; Evolutionary and Comparative Perspectives*. Prentice-Hall.
- Rockefeller, S. C. (1991). *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*. Columbia University Press.
- Rockmore, T. (2008). *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300129588>
- Rondel, D. (2018). *Pragmatist Egalitarianism*. Oxford University Press.
- Ryan, A. (1995). *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. W.W. Norton.
- Saharrea, J., Campeotto, F. y 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), e58434. <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2022v23i1:e58434>
- Särkälä, A. (2013). Ein Drama in drei Akten. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61(5-6), 681-696. <https://doi.org/10.1524/dzph.2013.61.56.681>
- Savage, D. M. (2002). *John Dewey's Liberalism: Individual, Community, and Self-Development*. Southern Illinois University Press.
- Schaub, J. (2015). Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16(2), 107-130. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000043>
- Selk, V. y Jörke, D. (2020). Back to the Future! Habermas and Dewey on Democracy in Capitalist Times. *Constellations*, 27(1), 36-49. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12423>

- Shook, J. R. (2000). *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*. Vanderbilt University Press.
- Shook, J. R. (2004). Deliberative Democracy and Moral Pluralism: Dewey vs. Rawls and Habermas. En J. Ryder y K. Wilkoszewska (Eds.), *Deconstruction and Reconstruction: The Central European Pragmatist Forum, Volume Two* (pp. 31-41). BRILL.
- Shook, J. R. (2010). Dewey's Naturalized Philosophy of Spirit and Religion. En J. R. Shook y J. A. Good (Eds.), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel*. Fordham University Press.
- Westbrook R. (1991). *John Dewey and American Democracy*. Cornell University Press.
- Wood, A. W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press.