

Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso
Justo Serrano (Eds.)

Capítulo 6

ANTHROPOS



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

UN DRAMA EN TRES ACTOS. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO PÚBLICO DE ACUERDO CON DEWEY Y HEGEL*

Arvi Särkelä
Universität Luzern, Suiza

All life operates through a mechanism, and the higher the form of life the more complex, sure and flexible the mechanism.

JOHN DEWEY

A diferencia de muchas otras teorías del reconocimiento, el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* entiende el «reconocimiento» como una categoría esencial de la mediación (*Vermittlung*), la cual debe contribuir a responder, al mismo tiempo, tres preguntas centrales de la filosofía social, a saber: (1) ¿cómo pueden explicarse las prácticas sociales, las normas y los valores?; (2) ¿cómo pueden estas ser criticadas y justificadas?; y (3) ¿cómo cabe entender y representar su génesis? (véase Siep, 1979).

En lo que sigue, voy a defender la tesis según la cual John Dewey puede ser considerado como un representante de este exigente proyecto hegeliano, el cual se caracteriza por pretender dar cuenta de estos problemas centrales partiendo de una teoría del reconocimiento. Al mismo tiempo, pretendo señalar cómo y en qué medida Dewey va más allá de la versión hegeliana de este proyecto y, con ello, mostrar la plausibilidad de los rasgos fundamentales de su aproximación para la discusión actual sobre las luchas por el reconocimiento. En un primer paso (I), voy a presentar de forma breve la concepción de reconocimiento que Dewey desarrolla en las *Lecciones en China (1919-1920)* (1973). A continuación (II), pretendo aproximar a Dewey tan cerca como sea posible a

* Una versión de este trabajo fue publicada anteriormente en alemán como: «Ein Drama in drei Akten: Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61 (5-6), 2013, pp. 681-696. Traducción del alemán de Justo Serrano.

una concepción hegeliana del reconocimiento —a saber, la versión de la dialéctica de la conciencia (*Gewissen*)¹ en la *Fenomenología del espíritu*—. Una vez que se ha mostrado que la teoría del reconocimiento puede ser concebida como un «comentario a Hegel», la presentación sucinta de la teoría del reconocimiento en las *Lecciones en China* gana un carácter sistemático que sitúa la filosofía social de Dewey bajo una nueva luz. En un último paso (III), quisiera mostrar finalmente qué nuevas posibilidades podría abrir una teoría deweyana de la lucha por el reconocimiento público para el estado actual de los debates sobre la teoría del reconocimiento.

I

Las *Lecciones en China (1919-1920)* de Dewey son poco conocidas, cosa que probablemente tenga que ver con el hecho de no estar incluidas en las obras completas² y con que su publicación en 1973 coincide con el momento más bajo de interés global por el pragmatismo americano (para conocer el desarrollo histórico de la recepción de Dewey, véase sobre todo Bernstein, 2006; 2010). Sin embargo, su interés es innegable, puesto que constituyen la única presentación global y sistemática de su filosofía social. En ellas, Dewey esboza un modelo de la lucha por el reconocimiento público que debe servir como fundamento de su filosofía social «experimentalista». El fundamento de los problemas sociales se encuentra en los conflictos de reconocimiento entre grupos sociales: Dewey está convencido de que todos los conflictos sociales tienen su base en el hecho de que en todas las comunidades conocidas determinados grupos son reconocidos y otros no (1973, pp. 66, 74 ss.). De hecho, Dewey defiende aquí la tesis según la cual toda filosofía social tiene su fundamento en las luchas por el reconocimiento: toda teoría de lo social surge de los intentos del ser humano de lidiar con conflictos sociales y estos deben ser concebidos como expresión de problemas de re-

1. De aquí en adelante, «conciencia», sin ninguna indicación adicional, corresponderá al término alemán *Gewissen*. Cuando se traduzca el término *Bewusstsein*, se usará también el término «conciencia», pero se indicará entre paréntesis el original en alemán [*N. del T.*].

2. Las obras completas de Dewey han sido recogidas en 32 volúmenes: *The Early Works* (5 volúmenes), *The Middle Works* (15 volúmenes) y *The Later Works* (17 volúmenes).

conocimiento (pp. 45 ss., 64, 72). Su filosofía social constituye, pues, el intento de ir más allá de las ideologías sobre dominación y sometimiento que nacen en el mismo marco de las luchas por el reconocimiento (pp. 90 ss.; para entender la forma en la que Dewey concibe la relación entre la filosofía y los conflictos sociales, véanse Dewey, 1985 [1915], especialmente pp. 143 ss.; 1985 [1939], especialmente pp. 137 ss.; Dewey y Tufts, 1985 [1932], capítulo 16), ideologías que sitúan el conflicto social en otros lugares y postulan una oposición rígida entre individuo y sociedad, singularidad y universalidad, privado y público, etc. Estas ideologías nacen, ellas mismas, en el interior de las luchas públicas por el reconocimiento y reflejan una imagen unilateral de estas luchas, la cual bloquea el curso de la actividad de control y resolución comunitaria de los problemas comunes (p. 73). Al situar los conflictos sociales entre grupos que luchan entre sí, se pretende «ilustrar» a aquellas ideologías desde la perspectiva de una teoría del reconocimiento, así como elaborar un modelo general de los conflictos sociales y realizar una contribución a la resolución de problemas sociales concretos.

Según Dewey, un conflicto es *social* cuando son los fines, intereses o valores de los grupos lo que está en disputa. Hay que señalar que este enfoque no excluye la existencia de conflictos entre individuos o entre *un* individuo y su sociedad. Más bien, afirma que los conflictos entre individuos o entre un individuo y su sociedad siempre están *mediados* por los fines, intereses o valores entre grupos sociales. Que diferentes grupos sociales no se puedan desarrollar al mismo tiempo está ligado al hecho de que, en comunidades históricamente situadas, determinados intereses (o mejor dicho, *los intereses de un grupo determinado*) son considerados como *públicamente relevantes*, mientras que, al contrario, otros intereses quedan relegados como meramente particulares (Dewey, 1973, p. 73). Mediante la distinción entre aquellos fines juzgados como públicamente relevantes y aquellos relegados simplemente como particulares, es posible también distinguir entre dos grupos «públicos»: a saber, aquellos cuyos intereses poseen una relevancia pública reconocida y aquellos cuyos intereses no la poseen. El conflicto social debe ser concebido, según Dewey, como...

[...] un conflicto entre dos grupos, uno de los cuales ha sido *reconocido públicamente* por la sociedad más amplia, mientras que el otro todavía no ha *alcanzado tal reconocimiento*. El grupo domi-

nante, que a sus propios ojos es la sociedad, no puede ver que las demandas de grupos todavía no reconocidos constituyen de hecho una suerte de interés social. Este hecho resulta aun más claro cuando percibimos el hecho de que cualquier movimiento de reforma importante en el mundo ha pasado por tres fases [p. 76, las cursivas son mías].

Quisiera destacar aquí tres aspectos de la cita anterior: en primer lugar, que el grupo de los «públicamente reconocidos» está, en tanto que base normativa del orden público, por delante del grupo que «todavía no ha recibido tal reconocimiento». En adelante, llamaré al primer grupo el «grupo dominante». El segundo grupo es el de aquellos que operan con diferentes versiones de universalidad y en oposición a la esfera pública, y que se constituyen como grupo debido al interés común por la transformación de la esfera pública. En lo que sigue, denominaré a este el «grupo oprimido».³

En segundo lugar, en la cita anterior se introduce el término «reconocimiento», el cual pasa a ser el hilo conductor de las *Leciones en China*, pero que, sin embargo, se encuentra muy raramente explícito en la obra de Dewey.⁴ En este fragmento, se hace

3. En las *Leciones en China*, Dewey denomina a estos grupos «el grupo dominante» y «el grupo todavía-no-reconocido» o, también, «el grupo subordinado»; también habla de los miembros de estos grupos como los «señores» y los «esclavos».

4. Encontramos una excepción importante cuando Dewey habla de «luchas por el reconocimiento (*struggles for recognition*)» en *La opinión pública y sus problemas* (1984 [1927]), precisamente al tratar de reconstruir genéticamente la forma que ha adoptado lo público en su tiempo, es decir, cuando se ocupa de la misma pregunta que se encuentra en el centro de sus *Leciones en China*. Allí se usa el término «reconocimiento (*recognition*)» de la misma manera que aquí (1984 [1927], pp. 326 ss.). También, en un manuscrito publicado póstumamente sobre instituciones sociales y teoría social, el cual fue escrito pocos años después de su viaje a China, habla Dewey de «demandas de reconocimiento, estima, prestigio (*demands of recognition, esteem, prestige*)»; aquí, sin embargo, la lucha por el reconocimiento ya no juega un papel constitutivo, tal como lo había hecho en las *Leciones en China* (1988 [1923], p. 251). En su texto *Ética*, Dewey distingue entre grupos oprimidos y dominados en función de si han conseguido reconocimiento o no (Dewey y Tufts, 1985 [1932], p. 325). En contraposición con ello, «reconocimiento» se concibe en sus principales obras tardías (*Lógica y Experiencia y naturaleza*), primero, como una suerte de identificación del significado (1984 [1925], pp. 247 ss.) y, luego, como «reconocimiento de un cierto objeto o evento como teniendo un lugar específico en una situación» (1938, p. 152).

uso de una concepción de «reconocimiento» que no alude primeramente ni a procesos epistémicos de identificación o conocimiento ni a la aceptación o aprobación de entidades normativas. Aquí se trata, más bien, de actitudes recíprocas entre personas o entre grupos de personas, actitudes que en filosofía han sido tematizadas, sobre todo por Hegel, bajo el concepto de *reconocimiento*.⁵

En tercer lugar, tal como muestra la última frase del fragmento citado, la concepción del conflicto social va más allá de un modelo general de la lucha por el reconocimiento público que caracteriza la transformación normativa de una comunidad. La tesis de Dewey afirma lo siguiente:

[...] los intereses de los grupos que aún están subordinados a los grupos dominantes, los cuales identifican sus intereses propios con aquellos de la sociedad total, suelen encontrar oposición o no son tomados en cuenta [...] hasta que el grupo subordinado crece lo suficiente como para imponer su demanda de ser considerado también como un componente operativo de la sociedad más amplia. Creo que se puede mostrar que todo conflicto social ha tenido un origen de este tipo [1973, p. 76].

Tal como anuncia Dewey en el primero de los dos fragmentos citados anteriormente, este proceso se presenta en tres fases constitutivas de la dinámica normativa de toda comunidad humana reflexiva. La reconstrucción de estas tres fases, la cual Dewey denomina «drama en tres actos» en uno de sus escritos posteriores, queda ilustrada a través de los ejemplos de los movimientos feministas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, así como de las luchas de los trabajadores. Primero, voy a presentar las tres fases en sus líneas fundamentales, tal como las describe Dewey en su breve exposición de las *Lecciones en China*. Después, intentaré reconstruirlas de forma más sistemática al relacionar la concepción deweyana con la obra de Hegel.

5. Véase el trabajo conceptual que han llevado a cabo Arto Laitinen y Heikki Ikäheimo sobre el concepto inglés de «recognition», sobre todo la distinción que han desarrollado entre un reconocimiento numérico, cualitativo o generativo (*identification*), por un lado y, por el otro, una actitud reconocoscitiva (*recognitive attitude*) frente a personas, sentidos que los autores sitúan al lado de un tercer uso del término «recognition» como reconocimiento (*acknowledgement*) de normas (2007, pp. 33 ss.). En el sistema de Hegel, el concepto de reconocimiento como actitud constitutiva y afirmativa del «ser-persona» es introducido en su filosofía del espíritu subjetivo (Hegel, 1986 [1830], §§ 430 ss.).

Dewey denomina la primera fase el *periodo de aceptación silenciosa del statu quo* (*period of tacit acceptance of the statu quo*) (1973, p. 77). El grupo dominante determina los fines públicamente válidos y el grupo dominado queda relegado a ser un mero medio de su realización. La opresión de un grupo (mujeres, clase trabajadora) por parte del grupo públicamente hegemónico o, simplemente, dominante (hombres de la clase portadora del capital) no es *reconocida* (*erkannt*) en un primer momento en términos de opresión; y cuando, por algún motivo extraordinario, la situación es expresada en estos términos, entonces pasa a ser legitimada como «hecho natural».

La segunda es la *fase del desafío* (*phase of challenge*) (p. 77). La realización de los fines públicamente válidos genera nuevas necesidades. La estructura de determinados hábitos y costumbres experimenta cambios. Las personas comienzan a pensar de forma distinta, a construir nuevas concepciones de sí mismas y de la sociedad: las mujeres, cuyas madres y abuelas habían permanecido en sus casas, buscan ahora trabajo en las fábricas y empiezan a considerarse a sí mismas participantes de la sociedad industrial. Los «hechos naturales» dejan de ser vistos como inmutables. Con las nuevas experiencias tras de sí, resulta posible para el grupo oprimido contrastar los propios intereses con los valores de la opinión pública establecida. Aparecen lentamente subculturas en las cuales se formulan tesis que, en el futuro, formarán parte de versiones alternativas de lo público. Al principio, la opinión pública reacciona con indiferencia frente a las exigencias de los oprimidos; después, el movimiento pasa a ser ridiculizado; y, al final de esta fase, el grupo dominante se ve obligado a responder al desafío y luchar contra el movimiento. Este es, además, el período en el que surgen las teorías «ideológicas» del conflicto social que se apoyan sobre la postulación de una contradicción entre individuo y sociedad, singularidad y universalidad, etc.: puesto que la opinión pública no considera que el movimiento de resistencia represente intereses verdaderamente públicos y puesto que la opinión pública no es capaz de reconocer lo que hay de universal en los intereses del grupo oprimido, las demandas presentadas son despreciadas como hipocresía o como pura exaltación de individuos singulares.

Por otro lado, el grupo oprimido corre el riesgo de verse a sí mismo en oposición a la «sociedad» y de tender a no ser capaz de percibir los propios intereses como intereses *públicos* o, lo

que es lo mismo, como *universales*. Los dos lados de la lucha generan dos posiciones morales, políticas o incluso metafísicas —por un lado, una defensa conformista de la racionalidad de lo dado y, por otro, un trascendentalismo destructivo—, las cuales, en realidad, caen en el mismo error del dogmatismo y no son capaces de reconocer el carácter contingente de aquello que es reconocido como público o universal. Cuando, al final de la segunda fase, crece el movimiento y el grupo dominante acepta y reconoce el desafío, es cuando el movimiento empieza a considerarse a sí mismo como un grupo *social y público* determinado con una exigencia universal determinada contra un grupo *dominante* que ahora le parece particular. En palabras de Dewey: «[...] los participantes en el movimiento empiezan a considerarse cada vez más como un grupo social que lucha por la libertad y el derecho, contra la sociedad más amplia, la cual sigue sin otorgarle reconocimiento público» (p. 78).

Dewey denomina la tercera fase el *período de maduración* (*period of fruition*) (p. 78): la diferencia de esta respecto a la segunda fase consiste en que resulta claro para ambas partes que «las demandas hechas por el movimiento son, de hecho, cuestiones de interés social» (p. 78). Para que este reconocimiento tenga lugar, el grupo debe poder demostrar en el espacio público que su interés es un interés *público o universal*, lo cual, en última instancia, solo puede ocurrir en contraste con aquella versión *particular* de lo público que, a su parecer, defiende el grupo dominante. Así, el grupo tiene que poder mostrar que el descuido de sus intereses es perjudicial para la comunidad en su conjunto, que la versión de lo público defendida por el grupo dominante ya no constituye un fundamento suficiente para la dirección normativa y, finalmente, que el reconocimiento del grupo y de sus intereses representa una *solución necesaria* para los problemas prácticos de la comunidad que están en disputa. Los oprimidos deben poder expresar sus exigencias en términos de un interés universal, ya que no se gana nada con la mera inversión de la relación del amo y el esclavo ni se soluciona realmente, con ello, ningún problema. Por otro lado, el grupo hasta entonces dominante debe revisar su concepción de lo universal y, en caso necesario, complementarla con las exigencias del movimiento de resistencia. Con ello, los cambios empiezan a tomar forma: la versión institucional de lo que se considera público y universal cambia, lo que, a su vez, tiene consecuencias para la estructura

misma de la comunidad. Así, surgen posibilidades, para otros grupos, de empezar nuevas luchas y de pasar de la fase de la aceptación silenciosa del *statu quo* a la segunda fase, la cual representa ahora un desafío para la nueva versión establecida de lo público. De esta manera, la tercera fase de una lucha por el reconocimiento constituye la primera fase de la *siguiente* lucha.

II

El paralelo más adecuado al «drama en tres actos» de Dewey en la obra de Hegel no se encuentra en la famosa concepción del reconocimiento del capítulo sobre la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) en la *Fenomenología del espíritu*. Más bien, parece que Dewey se encuentra claramente más cerca del «reconocimiento cumplido (*erfüllte Anerkennung*)» del capítulo «VI.C.c. La conciencia, el alma bella, el mal y su perdón». Y es que es recién en este nivel de la historia experiencial del reconocer que se lleva a cabo una *reconciliación*. Este hecho llama la atención, en la medida en que la dialéctica de la conciencia es una pieza clave de la *Fenomenología*: aquí, al final del capítulo sobre el espíritu, no solo se lleva a su máxima realización el concepto de espíritu, sino que también el concepto del espíritu absoluto es introducido precisamente aquí como el resultado del movimiento del reconocimiento. Al reconocimiento que lleva a la reconciliación de los que se encuentran luchando podríamos llamarlo, con Dewey, «reconocimiento público», dado que para ambos partidos se trata de demostrar la validez de la propia exigencia de universalidad en la constitución pública recíproca del espíritu. De la misma manera en que Dewey pone en escena su «drama en tres actos», Hegel escenifica su dialéctica de la conciencia como un drama moderno (Siep, 2008, p. 425), en el cual tiene lugar una lucha por el reconocimiento público entre una conciencia *que juzga* según leyes universalmente aceptadas y una conciencia *que actúa* según su autocerteza inmediata; lucha que pasa por tres fases hasta alcanzar la reconciliación.

A diferencia de las figuras (*Gestalten*) anteriores del «espíritu moral», en la primera fase de la dialéctica de la conciencia, la conciencia (*Bewusstsein*) no distingue entre la buena intención y su realización, sino que pretende llevar a cabo su deber, su concepción de lo universalmente bueno a través de prácticas públicas. A esto Hegel lo denomina «ser reconocido», ya que la

conciencia (*Bewusstsein*) quiere «traducir» aquí su finalidad en un ser (*Wesen*) exterior, públicamente reconocible —una praxis—, a través de la cual pueda ser reconocida por otros como universalmente pública. La conciencia (*Bewusstsein*) se imagina haber superado a través de ello la contraposición entre el deber y su realización: el «deber» pasa a ser así entendido como el medio práctico del reconocimiento interpersonal, y la conciencia moral (*Moralbewusstsein*) tiene certeza de la validez de estas normas de reconocimiento. En la multiplicidad de las prácticas, así como en las normas del reconocimiento que se anclan en ellas, la conciencia moral (*Moralbewusstsein*) puede encontrarse en una situación indeterminada de deberes irreconciliables. En tanto conciencia inmediata del deber, la conciencia moral (*Moralbewusstsein*) en esta situación solo puede tomar como referencia su propia convicción interior sobre el bien: pasa a ser «conciencia».

Se muestra así claramente que sigue existiendo una diferencia entre la universalidad (*Allgemeinheit*) de la conciencia moral (*Moralbewusstsein*) y la singularidad (*Einzelheit*) de la acción.

Esencialmente, a la conciencia ello no le parece su confirmación pública, sino la *autocerteza* privada de lo bueno (*selbstgewissheit des Guten*). De hecho, la finalidad de la praxis pública es para la conciencia algo secundario: en situaciones de conflicto moral, la conciencia se presenta una y otra vez sin una referencia necesaria a la finalidad concreta de una praxis, finalidad que debería mediar el reconocimiento. Al contrario, su acción pública en la praxis no expresa su esencia (*Wesen*), su autocerteza, por lo que para aquellos que reconocen es difícil ver la base sobre la cual habría que reconocer a aquel que actúa por conciencia, cuando este no es identificable con su fin. Por esta razón, la conciencia se divide en dos, en una conciencia que *juzga* y otra que *actúa*. La primera *actúa* sobre la base de sus propias convicciones interiores acerca del bien, la segunda, al contrario, *juzga* sobre la base de las normas de reconocimiento que son válidas *de facto* y de la concepción públicamente aceptada del bien. Se enfrentan, así, en una lucha por el reconocimiento público. Este es el conflicto que debe leerse en paralelo a aquel que hemos encontrado en Dewey. Y es que la conciencia que juzga en Hegel corresponde, en gran medida, a la conciencia (*Bewusstsein*) del «grupo dominante» en Dewey, mientras que la conciencia que actúa concuerda en gran parte con la conciencia (*Bewusstsein*) del «grupo oprimido» deweyano.

La estructura ambivalente del reconocimiento, la cual ya ha sido introducida en el capítulo sobre la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), resulta importante para la comprensión de esta última figura de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología* (1980 [1807], pp. 109 ss.). Ambivalencia significa dos cosas distintas: *primero*, que los cambios en uno de los lados de la relación de reconocimiento tienen consecuencias inmediatas para el otro lado; *segundo*, que los dos *relata* se identifican el uno con el otro, aunque también se niegan recíprocamente. Esto significa, para la experiencia de un drama en tres actos, *primero*, que los grupos deben experimentarse como idénticos y como no-idénticos, es decir, que cada uno niega al otro (*a*) y, a la vez, se reconoce a sí mismo en el otro (*b*); *segundo*, que ambos grupos, en la realización del reconocimiento y de la negación de sí mismos, niegan sus posiciones iniciales o se transfiguran recíprocamente (*c*).

a) En la segunda fase, el partido que actúa niega aquello que considera la falsa conciencia (*Bewusstsein*) de la conciencia dominante que juzga. Con ello, también se niega a sí mismo como conciencia *que actúa*. Y es que, al pretender desde un primer momento entender el juicio del otro como ilegítimo, pierde con ello la expresión pública de su convicción. Tal actitud de sustracción patológica de cualquier intento de una solución pública de problemas es llamada por Hegel «alma bella». Con ello, sin embargo, el alma bella le parece «malvada» e «hipócrita» a la conciencia que juzga. La conciencia que juzga condena a la que actúa como una singularidad que desprecia la opinión pública y la universalidad. De hecho, siguiendo a Kant (1974 [1788], pp. 174 ss.; 1977 [1794]), tanto Hegel como Dewey entienden el mal como la actitud que consiste en situar intencionalmente el propio juicio por encima de lo universal. Hegel y Dewey interpretan esta actitud, sin embargo, desde la «intersubjetividad», como el *autoaislamiento* intencional en el marco de los conflictos morales.⁶

Desde la perspectiva de la conciencia que actúa, la conciencia que juzga es también malvada e hipócrita —una particulari-

6. Es al «espíritu que se sitúa a sí mismo en la cima de su singularidad», mencionado por Hegel, al que se refiere Dewey cuando escribe lo siguiente: «Una de las más profundas tradiciones morales es la que identifica la fuente del mal moral, entendido como distinto al error solucionable, con el orgullo, y que identifica el orgullo con el aislamiento» (Hegel, 1986 [1830], § 382, complemento); Dewey, 1988 [1929], p. 245].

dad (*Besonderheit*) que aparece como universalidad—. La conciencia que juzga aparece como malvada debido a que, al juzgar al grupo oprimido como «conciencia [*Bewusstsein*] malvada», «[apela] en dicho juicio a *su ley*, del mismo modo como la conciencia [*Bewusstsein*] malvada apela a la suya» (Hegel, 1980 [1807], p. 357). Con ello, se muestra aquello que «debe ser *universalmente* reconocido como algo *no reconocido*» (p. 357). La universalidad, sobre la cual funda su juicio, ha perdido la fuerza de validez normativa a la que aspira, su universal «ser reconocido», debido a la aceptación negada al grupo oprimido. Aparece ahora tan solo como la mera facticidad de costumbres, usos y hábitos *particulares*. Además, también se muestra como conciencia que juzga particular, ya que tiene que renunciar a cualquier acción pública que pudiera integrar las exigencias del grupo oprimido y pudiera constituir una nueva universalidad, para con ello mantenerse «a sí misma en la pureza» (p. 357) de su universalidad (ahora normativamente desintegrada). Finalmente, la conciencia que juzga aparece en cierta medida como la causa del mal del otro: fue ella la que, a través de su juicio y su falta de disposición a comprobar la universalidad de *su ley*, aisló la conciencia que actúa, la hizo malvada en primer lugar e introdujo el mal en la constelación (véase Siep, 1979, pp. 113 ss.).

b) Sin embargo, en esta negación recíproca ya están presentes las condiciones y el material del reconocimiento mutuo. Debido a que la conciencia que juzga también contiene el momento del mal, la conciencia que actúa puede verse en ella. Así, el partido que actúa confiesa su maldad y espera ser reconocido por el otro. Sin embargo, esta confesión no es suficiente para la conciencia que juzga, y por ello le niega el reconocimiento, se convierte en un «duro corazón (*hartes Herz*)» (Hegel, 1980 [1807], p. 359) y responde con la «belleza de su alma (*Schönheit seiner Seele*)» (p. 359) a la maldad explícita y públicamente expresada del partido que actúa. Con ello, el partido que juzga pasa a realizar su correspondiente experiencia de la maldad y del alma bella que ya ha sido observada en la conciencia que actúa. Tres son las consecuencias de ello: *primero*, para la conciencia que juzga, su pretensión de universalidad se presenta como definitivamente disuelta; *segundo*, esta disolución provoca «la más alta indignación (*die höchste Empörung*)» (p. 359) para la conciencia que actúa, la cual, a pesar de la confesión, no puede ver su finalidad confirmada por el otro.

Con ello, el partido que actúa muestra final y públicamente su *necesidad* de ser reconocido, además de su disposición a, y su finalidad de, hacer cumplir su pretensión de universalidad en la esfera pública. Finalmente, la conciencia que juzga experimenta el absoluto estar-en-sí (*absolutes Insichsein*) gracias a su disolución y a la «más alta indignación» del otro —es decir, tiene la experiencia que refleja la de la conciencia que actúa—. Solo a través de la experiencia de lo que significa la confesión de la particularidad y la articulación de la necesidad de ser reconocido, puede la conciencia que juzga reconocerse a sí misma en la conciencia que actúa.

c) Además, la experiencia de la transfiguración a través de la negación e identificación «ambivalentes» debe ser interpretada como un *aprendizaje* recíproco.⁷ La conciencia que juzga y el grupo dominante aprenden, *primero*, que las normas y valores de una comunidad que aspiran a ser válidas deben de ser reinterpretadas y concretizadas una y otra vez a través de la resolución *común* de problemas en situaciones de conflicto social; y, *segundo*, que aquellos que actúan por conciencia —los miembros de un grupo excluido—, alejándose así de las leyes, hábitos y costumbres anteriormente reconocidos como universales, deben ser reconocidos como pertenecientes a una esfera pública común por parte de aquellos que juzgan moralmente y actúan públicamente, incluso cuando, *en un primer momento*, sus pretensiones no podían ser comprendidas como universales. La acción por conciencia no es el problema, sino que representa, en palabras de Dewey, un «desafío» que puede hacer que un problema sea identificable. Por su lado, aquellos que actúan por conciencia y que son «oprimidos» aprenden, *primero*, que sus puntos de vista divergentes tienen que ser vistos *como interpretaciones* de normas y valores universalmente aceptables y deben volverse identificables como tales; y, *segundo*, que la acción que diverge del universal fácticamente válido y por el momento aceptado depende la justificación *pública*.

Aun más importante, tanto para la argumentación de Hegel como para la de Dewey, es el resultado para *ambas* partes: *prime-*

7. Ya en sus lecciones sobre la filosofía del espíritu de Hegel, veinte años antes de sus lecciones en China, Dewey situaba el concepto de aprendizaje en el centro de su interpretación de la lucha por el reconocimiento en la fenomenología enciclopédica de Hegel (2010 [1897], pp. 136 ss.).

ro, los participantes no solo aprenden que «simplemente se pueden equivocar», sino también que las perspectivas singulares (*einzelne*) en situaciones de conflicto social son *falibles* en un sentido radical. El «perdón (*Verzeihung*)» incluye la experiencia de la unilateralidad de ambos extremos, no solo en el sentido en el que otras unilateralidades han sido descartadas en estadios anteriores de la *Fenomenología*. Más bien, se entiende aquí la superación de la unilateralidad como una *reconciliación*: en la medida en que se reconocen públicamente, ambos *complementan* sus posiciones abstractas universales gracias a la singularidad (*Einzelheit*) y particularidad (*Besonderheit*) del otro. El reconocimiento público representa, por ello, la comprensión de la propia falibilidad, así como la constitución de la universalidad de un orden público cuyo juicio pueda abarcar a los dos. *En segundo lugar*, ambos aprenden que el fenómeno de una esfera pública entendida en modo cooperativo «supera» a los puntos de vista singulares de la conciencia que habían sido convertidos en estándar valorativo (*Maßstab*); y, precisamente, dicha superación se da en la medida en que la esfera pública representa el proceso de una continua comprobación de perspectivas individuales: no solo son falibles los participantes de la lucha en tanto singulares, sino que también debe comprenderse siempre como falible el *universal* que ellos constituyen al complementarse unos a otros mediante el reconocimiento. Y esta comprensión es *falibilista*, puesto que *no* afirma que, siendo el saber absoluto una meta deseable, nosotros como seres finitos no podamos nunca alcanzarlo. Al contrario, afirma que la idea de un saber inmejorable, incorregible e infalible es incompatible con la idea de un saber absoluto.

«Para nosotros», los espectadores filosóficos, tanto la dialéctica hegeliana de la conciencia como el drama en tres actos de Dewey, representan la caída de dos puntos de vista moral filosóficos que aparecen en tales conflictos y que, al mismo tiempo, perpetúan ideológicamente dichos conflictos y bloquean su solución: la posición «convencionalista» de la conciencia que juzga (o del grupo dominante) pretende haber fijado de una vez por todas el criterio de la validez normativa de la ley pública en la previa aceptación institucional pública de costumbres y hábitos particulares. La posición «constructivista» de la conciencia que actúa (o del grupo oprimido) construye, al contrario, aquel criterio en el ámbito trascendental de su autocerteza singular. Para Hegel y Dewey, ambas posiciones tienen en común el hecho de

hacerse dependientes de criterios *precedentes*, con lo cual bloquean, a la vez, el camino hacia el juicio público del reconocimiento recíproco, es decir, hacia la resolución del problema concreto de reconocimiento.

Sin embargo, en la universalidad (*Allgemeinheit*) que surge del reconocimiento público se reconocen ambas cosas: la *singularidad* (*Einzelheit*) de la conciencia individual y la *particularidad* (*Besonderheit*) de los hábitos y costumbres transmitidos, así como la *universalidad* de la ley pública a la que aspiran ambos lados. Tal unidad de singularidad, particularidad y universalidad es llamada, tanto por Hegel como por Dewey, «concretamente universal». La universalidad concreta, por su parte, ya tiene la estructura del absoluto, en tanto constituye la unidad autodiferenciante de identidad y no-identidad. El resultado del movimiento del reconocimiento es, de esta manera, «un reconocimiento recíproco que es el *espíritu absoluto*» (Hegel, 1980 [1807], p. 441).

Si «absoluto» no incluye la aspiración a la incorregibilidad y la inmejorabilidad, ¿en qué consiste el carácter de absoluto? ¿Qué significa, pues, que el reconocimiento público sea visto como *absoluto*? Creo que en este pasaje de la *Fenomenología* se pueden distinguir tres dimensiones del «absoluto»: una dimensión *estructural*, una *secuencial* y una *material*.

En primer lugar, Hegel entiende como absoluto el reconocimiento público, puesto que encarna estructuralmente los momentos del concepto del concepto: singularidad, particularidad y universalidad. En segundo lugar, el reconocimiento público es absoluto en la medida en que constituye, de forma secuencial, una unidad autodiferenciante de identidad y no-identidad: la lucha por el reconocimiento público comienza con una situación de la certeza (*Gewissheit*) de una identidad, la cual, en una segunda fase, se escinde y, en una tercera, se (re)construye como diferenciada en sí misma. A diferencia de las experiencias previas de la *Fenomenología*, el movimiento del reconocimiento conduce hacia la reconciliación al final del capítulo sobre el espíritu. Con ello, el reconocimiento público es absoluto desde una perspectiva *material*, puesto que no depende de ningún criterio externo o precedente. Formulado de forma positiva: en las luchas por el reconocimiento público, se producen los estándares valorativos mismos por los que se mide la solución de cada conflicto moral.

Hay que tener en cuenta, sobre todo, que ninguno de estos tres componentes del concepto de absoluto es incompatible con

la circunstancia de que aquí lo absoluto es *constituido* de forma falibilista y de que, a la vez, representa un *punto de vista* falibilista. El concepto de absoluto no solo aparece como resultado de la comprensión de la falibilidad de las perspectivas singulares, sino que, además, en este nivel de la historia de la experiencia, el espíritu absoluto denota un proceso ininterrumpido de autocorrección intersubjetiva y pública de las pretensiones de validez.

III

Hegel y Dewey extraen de todo ello conclusiones parcialmente diferentes: en referencia al primero, hay que tener en cuenta que el *punto de vista* del reconocimiento público ya no vuelve a ser superado en la *Fenomenología*: al principio del capítulo siguiente, este no va a ser rechazado como superado, tal como le ocurre a otros puntos de vista precedentes de la historia de la experiencia. Ello no significa que la *temática del reconocimiento* de la *Fenomenología* haya llegado a su fin. Tanto para Dewey como para Hegel, no es suficiente con el reconocimiento práctico de los que luchan por parte de otros individuos o grupos, o incluso por parte del orden público *como tal*. Más aún, la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) quiere que su esencia (*Wesen*) sea reconocida en un sujeto independiente de los individuos accidentales. Para Hegel, este afán por el reconocimiento corresponde al concepto de un ser espiritual absoluto desarrollado en el capítulo sobre la religión, el cual reconoce a los individuos en su retorno a la comunidad (Siep, 2000, p. 118). Para Dewey, la cuestión es parcialmente diferente: tampoco basta, para él, con que los grupos sean reafirmados por un orden público políticamente estructurado, más allá de cuál sea su estructura. Este orden público debe estar *democráticamente organizado*: solo a través la organización democrática de la esfera pública misma desaparece el carácter arbitrario del reconocimiento. El ser espiritual religioso de Hegel, como instancia última de reconocimiento, queda transformado en el caso de Dewey en una esfera pública organizada democráticamente, que se comprende a sí misma como un proceso abierto, ininterrumpido, cooperativo y autocrítico en una comunidad democrática (Dewey, 1985 [1942], en particular p. 183; 1986 [1934], capítulo 3). Con ello no se pretende afirmar que las palabras de Dewey sobre la comunidad democrática, la cual debería

representar el «nosotros» continuo del reconocimiento, no escondan un matiz religioso. Una entidad democrática de esta naturaleza requiere una «creencia universal», en otras palabras, una fe democrática (*democratic faith*) en la capacidad de la comunidad para realizar juicios racionales (Dewey, 1984 [1939], pp. 226 ss.).

Por esa razón, hay que subrayar que con ello la *historia de la experiencia* todavía no ha llegado a su fin: y es que, aunque el capítulo sobre el espíritu ha hecho accesible «para nosotros» el concepto de absoluto a través del reconocimiento público, la conciencia (*Bewusstsein*) todavía tiene que realizar la experiencia del absoluto. Debido a ello, el capítulo siguiente sobre la religión se entiende a sí mismo como la explicitación de la temática religiosa implícita en la reconciliación de la lucha, pues ser religioso significa, para Hegel, tener una concepción del absoluto. La historia de la religión de la *Fenomenología* representa, de esta forma, la elaboración del contenido del concepto de absoluto producido por la última lucha por el reconocimiento.

La solución de Dewey es diferente: la aceptación y aprobación del punto de vista del reconocimiento público no significa que sea posible derivar la versión definitiva de lo absolutamente válido. Al contrario, la «universalidad concreta» debe de ser considerada como la búsqueda ininterrumpida y abierta de nuevas y cada vez mejores versiones del buen universal, es decir, de nuevas y mejores versiones comunitarias de aquello que constituye a una forma de vida universalmente aceptable.⁸ A diferencia de Hegel, la lucha por el reconocimiento no genera la última palabra de la universalidad, sino que aquella constituye el «mecanismo» de generación de siempre nuevas concepciones de universalidad con el potencial de ser cada vez más abarcadoras.

A pesar de que Dewey ha descrito su recorrido filosófico como el camino «del absolutismo al experimentalismo» (1985 [1930]; 2004c), la concepción del absoluto construido de modo falibilista, concepción que se presenta al final del capítulo sobre el espíritu, es compatible con el experimentalismo procesual de Dewey. Al final del capítulo sobre el espíritu, sin embargo, parece que

8. Justamente en este sentido, celebra Dewey (1988 [1929]) la «doctrina del “universal concreto”» de los idealismos absolutos y objetivos. Sin embargo, crítica a sus antecesores por el hecho de «haber ignorado la fase de la reconstrucción *temporal* y su necesidad de interacción existencial abierta» (p. 151).

los caminos de ambos se separan: mientras que Hegel, en el curso subsiguiente de la *Fenomenología*, avista la institucionalización, en la comunidad religiosa, de la reconciliación alcanzada en la dialéctica de la conciencia; otorga menos derecho o razón (*Recht*) a la individualidad que actúa frente a la «universalidad reconocida (*anerkannte Allgemeinheit*)» en su filosofía tardía del espíritu objetivo; y probablemente no consideraba su concepción definitiva del espíritu absoluto como la concepción de un proceso permanente y cooperativo (Siep, 2008); Dewey subraya claramente en sus *Lecciones en China*, por su parte, el aspecto *procesual* de la lucha por el reconocimiento público.⁹ Por ello, la concepción de reconocimiento de Hegel solo nos ayuda a entender la interpretación de Dewey hasta este punto.

En su sucinta presentación en China del drama en tres actos, Dewey se refiere a cómo el movimiento del reconocimiento podría ser esclarecido con sus propias herramientas conceptuales. Dewey describe la actitud de reconocimiento que recíprocamente asumen los que están involucrados en la lucha frente al conflicto al inicio de la reconciliación —y que Hegel denomina «perdón (*Verzeihung*)»— como una actitud de investigación (*attitude of inquiry*). Queda claro que la *Lógica* de Dewey, la cual él entiende como una «teoría de la investigación», podría ser útil aquí. Mi tesis es que Dewey ha inaugurado una perspectiva normativo-reconstructiva sobre la génesis de las normas y valores del reconocimiento mediante la dinámica universal de procesos de investigación comunitarios. Si es el caso que Dewey concibe el movimiento del reconocimiento como un proceso de investigación público, entonces su «modelo general de conflictos sociales (*general pattern of social conflicts*)» debería poder ser descifrado mediante su «modelo general de la investigación (*general pattern of inquiry*)» (Dewey, 1938, capítulo VI), puesto que su lógica se concibe a sí misma como la explicitación reconstructiva de la praxis investigadora experimental del ser humano.

Adicionalmente, lo que se ha dicho sobre la lucha por el reconocimiento como «absolutamente falibilista», de hecho, se aplica también al concepto de investigación deweyano: las tres dimensiones de la concepción del absoluto defendida por Hegel al final del capítulo sobre el espíritu, dimensiones que ya hemos distin-

9. Discuto esta procesualidad del universal concreto en Dewey (y en Hegel) en Särkela (2013).

guido en la parte precedente, pueden encontrarse en el concepto de investigación de la lógica de Dewey. *Primero*, Dewey concibe la «investigación» como la unidad secuencial de identidad y no-identidad: cada proceso de investigación representa un movimiento controlado en el cual una certeza cae en la indeterminación y que, a través de la resolución de problemas, conduce a una nueva situación determinada.¹⁰ *En segundo lugar*, la «investigación» se refiere a la unidad *estructural* de singularidad, particularidad y universalidad: la investigación integra la particularidad de hábitos, condiciones y medios transmitidos; la singularidad de las perspectivas y de las hipótesis de los investigadores participantes; y la universalidad del método científico (p. 102). *Finalmente*, la investigación es absoluta en sentido *material*, puesto que ella genera sus propios estándares y no depende de ningún criterio externo o precedente (Dewey, 1988 [1929], capítulos 7 y 9).

A pesar de que en este lugar no estoy en condiciones de tratar sistemáticamente la versión alternativa de las luchas por el reconocimiento como procesos de investigación abiertos e históricamente situados, quisiera presentar aquí sucintamente cuatro hipótesis del enfoque «experimentalista». Se trata de hipótesis concernientes a las implicaciones social-ontológicas que considero que dicho enfoque debe aceptar: estas conciernen a la forma en la que se debe integrar, en la totalidad procesual de las luchas por el reconocimiento, *a*) las relaciones y actitudes sociales, *b*) las prácticas y las normas, *c*) los valores sociales, y *d*) la validez normativa.

a) Un enfoque tal distingue claramente entre relaciones problemáticas y no problemáticas de reconocimiento. Más aún, ambos tipos de relación parecen dividirse en dos subtipos, según el papel que juegan en las luchas por el reconocimiento.

Primero, las relaciones de reconocimiento pueden ser no problemáticas con referencia a su *indeterminación*. Es decir, se trata de relaciones constituidas por actitudes inmediatas, habitualizadas y rutinarias, y que nadie problematiza. *En segundo lugar*, las relaciones de reconocimiento pueden ser no problemáticas con referencia a su *determinación*. Este es el caso de relaciones

10. Véase la definición general de investigación ofrecida por Dewey: «La investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en una situación que es tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado» (1938, pp. 104 ss.).

producidas a través de la lucha y se constituyen a través de actitudes creativamente habitualizadas como un tipo de inmediatez mediada.

También parecen existir dos subtipos de relaciones problemáticas de reconocimiento. *En primer lugar*, una relación de reconocimiento y la actitud habitual correspondiente pueden ser problematizadas en función del hecho de ser experimentadas como relaciones de dominio. Este es el tipo de pretensiones que median entre la primera y la segunda fase. *En segundo lugar*, las actitudes de reconocimiento pueden ser problemáticas en el sentido del «alma bella» o el «duro corazón» de Hegel. Tanto Hegel como Dewey conciben tales actitudes altamente problemáticas como «malas». Estas actitudes pueden mostrarse como la retirada intencional de todo intento de resolución cooperativa de problemas en la segunda fase.

b) La lucha por el reconocimiento público tiene la estructura secuencial de la investigación: representa el movimiento de una situación indeterminada hacia la producción de una nueva situación determinada, pasando por la resolución del problema. Como tal, parece, por un lado, que la lucha debe ser concebida como *respondiendo* a normas, a saber, a normas de reconocimiento que *han devenido problemáticas* y que *han fracasado*. La lucha toma su punto de partida de la situación de escisión de una comunidad (*Gemeinwesen*), en la cual determinadas normas se han revelado como medios para la conservación de relaciones de dominio.

Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que, en la medida en que la lucha por el reconocimiento responde a normas fallidas que se han vuelto problemáticas y revelado como particulares, parece apuntar también a *nuevas* normas que, de alguna forma, tendrían que reemplazar o complementar a las viejas normas fallidas. Como tal, la lucha debe ser concebida como *generadora* de normas, a saber: de normas *con el potencial de solucionar problemas*, normas *logradas y liberadoras*. La lucha por el reconocimiento *debe* superar la situación de desintegración de la comunidad y *debe* poder servir como medio para la universalización.

Según este enfoque, las luchas por el reconocimiento son *responden* a normas y también las *generan*: las luchas *median* entre las normas que regulan la praxis y las prácticas sociales liberadoras devenidas problemáticas. De esta forma, el experi-

mentalista concibe las prácticas sociales como direcciones duraderas de relaciones de reconocimiento y, al mismo tiempo, a las normas sociales como medios reguladores de las direcciones prácticas duraderas.

En este momento, parece adecuado mencionar que el teórico experimentalista del reconocimiento podría aspirar a poder integrar teorías del reconocimiento «multidimensionales» como enfoques de lo que él denomina «reconocimiento no problemático». Una teoría multidimensional del reconocimiento expone varios órdenes de reconocimiento en función del medio o de aquello por lo que una persona puede ser reconocida legítimamente.¹¹ El experimentalista parece tener un buen motivos para diferenciar distintas dimensiones y órdenes de reconocimiento, por ejemplo, con respecto a las mejores concepciones disponibles sobre el trato recíproco de las personas en su particularidad, singularidad y universalidad, o como valoradas, amadas y respetadas.

c) En tanto mediación entre normas problemáticas y no problemáticas, la lucha por el reconocimiento representa el proceso de valoración (*valuation*) colectiva: en ella se construyen valores que son proyectados hacia relaciones futuras de reconocimiento.

La lucha por el reconocimiento empieza con una situación indeterminada en la que existe la necesidad de dar una nueva dirección a ciertas relaciones de reconocimiento de la comunidad. En una situación como esta, surgen *intereses* que deben ser entendidos como fines de grupos que se sitúan en oposición a los intereses dominantes de los grupos públicamente reconocidos. Dewey denomina «valor» al objeto de los intereses (Dewey, 1988 [1939], pp. 208 ss.; 2004b, pp. 311 ss.). Los valores surgen, según él, siempre como negaciones de condiciones existentes: valorar algo (*value*) significa atribuir un valor relativamente negativo a una situación existente y darle uno relativamente positivo a una situación futura prevista. Así, parece que los valores que se constituyen durante la transformación de los fines e intereses de los grupos ofrecen *razones* para determinar cómo las personas se tendrían que tratar las unas a las otras, razones, pues, para la dirección de relaciones de reconocimiento. Estas

11. Me parece que el enfoque multidimensional más rico y sistemáticamente prometedor es el que se encuentra en las obras más recientes de Axel Honneth (2011, 2001).

razones constituyen normas sociales y, cuando son obedecidas, prácticas sociales e instituciones.

Con ello, Dewey se perfila como un representante de una teoría del reconocimiento fundamentada en valores (Laitinen, 2002, pp. 468 ss.): según este enfoque, los valores ofrecen a las personas razones para tratarse unas a otras de determinadas maneras, y estas maneras constituyen normas de reconocimiento, es decir, medios para la dirección duradera de relaciones de reconocimiento. Y, sin embargo, esto no conduce, en el caso de Dewey, a un realismo fuerte de valores, ya que los valores son concebidos de forma procesual como *transiciones*: una nueva praxis o dirección de las relaciones de reconocimiento tiene «valor» en relación con el problema de reconocimiento a cuya solución está dirigida; o, dicho aun mejor, las normas de reconocimiento tienen «valor» en tanto *liberan*.

d) Ahora bien, la afirmación de que las normas solo tienen valor en la medida en que *liberan* sitúa a la teoría del reconocimiento de Dewey en la tradición de la teoría crítica de la sociedad: si todavía tiene sentido distinguir entre una «teoría crítica y una teoría tradicional», la teoría crítica debería ser caracterizada por su fin específico de la liberación y la libertad (Geuss, 1983). Dewey conecta la liberación y la libertad tanto a la lucha por el reconocimiento como al proceso de investigación: la validez de las nuevas normas establecidas en aquel proceso se basa, primeramente, en si han solucionado o no el correspondiente problema de reconocimiento. Un problema se considera, a su vez, como solucionado cuando los participantes pueden volver a actuar libremente. La libertad funciona entonces como una suerte de valor transferido en el enfoque de Dewey. Su teoría del reconocimiento deja relativamente abierta la cuestión de lo que en cada caso singular deba significar «libertad», cuestión que es «específica para cada problema», aunque «ser libre», en el sentido de poder seguir actuando libremente una vez que se ha superado una indeterminación o una carencia, siempre implica la experiencia de reconocerse en las consecuencias de la propia acción. En palabras de Dewey: implica la experiencia de una correspondencia entre el fin (*end*) y la finalidad (*end-in-view*), entre lo que hemos conseguido y lo que habíamos buscado (1988 [1939], pp. 234 ss.; 2004b, pp. 342 ss.).

Es importante mencionar, sin embargo, que la libertad, en tanto aquel seguir actuando comunitario no distorsionado, no

tiene por qué ser el único resultado relevante de un movimiento de reconocimiento. Una lucha por el reconocimiento exitosa puede traer consigo, además, una *ganancia* de libertad: cuando no solo se soluciona un problema, sino que se *aprende* algo sobre la solución comunitaria de problemas, entonces la experiencia de libertad contiene no solo la eliminación de una indeterminación, sino que, además, se ganan nuevos *métodos* para tratar con las indeterminaciones en general. Hay formas *mejores* y *peores* de lidiar con problemas de reconocimiento: en cada movimiento del reconocimiento no solo es importante tratar cada problema concreto, sino también la forma en que una comunidad trata problemas de reconocimiento en general. De esta manera, Dewey concibe la lucha por el reconocimiento como el mecanismo de un proceso de aprendizaje a través del cual se producen nuevos métodos de resolución colectiva de problemas, métodos que son mejorados, rechazados o comprobados sobre la base de su aplicación.¹²

Sin embargo, ni siquiera la puesta en marcha del mejor método disponible representa una garantía de la validez de las normas de reconocimiento que surgen de él: la ley puede tener siempre consecuencias indeseadas, de tal forma que hay que desarrollar nuevos medios de resolución de problemas. La validez solo puede ser mostrada *posteriormente*, es decir, a través del efecto liberador de la norma. Las normas y leyes que establece una comunidad como resultado de un movimiento exitoso de reconocimiento y cuyo efecto es liberador son *operacionalmente válidas*: son válidas para la dirección práctica de las relaciones de reconocimiento y constituyen medios para la futura solución pública de problemas. Por esa razón, Dewey exige que las normas que han demostrado su validez sean tratadas como *hipótesis*: son válidas de forma operacional hasta que sean falsificadas a lo largo del proceso de investigación de la comunidad.

La eticidad democrática concibe este enfoque como una comunidad en el que la «actitud de investigación caracterizada por el reconocimiento» ha sido configurada como un hábito creativo. En una comunidad tal, no solo se aplican los mejores métodos de resolución comunitaria de problemas, sino que también deben buscarse nuevos problemas de reconocimiento activamente. Tal búsqueda de una cada vez mejores y más concretas univer-

12. Véase la noción de Dewey de aprendizaje a través de la experiencia (1988 [1939], p. 218; 2004b, pp. 323 ss.).

salidades, exige apertura a la experiencia, conciencia (*Bewusstsein*) de la contingencia y creatividad —virtudes que juntas caracterizan un *falibilismo democrático*—.

Dewey concibe su teoría del reconocimiento, por un lado, como la justificación de una tal eticidad democrática experimental y de la actitud de investigación caracterizada por el reconocimiento presente en ella que se ha convertido en hábito. Pero, sobre todo, la teoría del reconocimiento de Dewey constituye un *método*: se concibe a sí misma como un marco conceptual¹³ para la ejecución de investigaciones que aspiran a dar respuesta, *en casos concretos*, a las tres preguntas hegelianas de la introducción a este artículo. Debe ser comprendida como un medio metodológico que puede ser perfeccionado en su uso al tratar con problemas de reconocimiento.

1) Se trata de un método *teórico social*, puesto que debe contribuir a la explicación y comprensión de prácticas sociales, normas y valores: contiene una ontología social que retrotrae las normas y los valores a sus funciones en la dirección práctica de relaciones de reconocimiento.

2) Es un método *normativo*, ya que pretende facilitar criterios inmanentes de la justificación, la valoración y la crítica de prácticas sociales: retrotrae la validez de las normas a su efecto liberador en la dirección práctica de relaciones de reconocimiento.

3) Finalmente, se trata de un método *genético*, puesto que cumple con sus pretensiones tanto social teóricas como normativas a través de la representación de prácticas, normas y valores en su génesis al interior de luchas por el reconocimiento. Con ello, debe indicar en la dirección de una eticidad democrática.¹⁴

Bibliografía

BERNSTEIN, Richard J. (2006). «The Pragmatic Century», en Sheila Greeve Davaney y Warren G. Frisina (eds.), *The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein* (pp. 1-14). Albany: SUNY Press.

13. Dewey llama a su teoría del reconocimiento «principios guía generales» para tales investigaciones concretas (1973, p. 64).

14. Agradezco sus útiles consejos, así como sus comentarios, a David Dilmaghani, Federica Gregoratto, Axel Honneth, Naveen Kanalu, Arto Laitinen y Justo Serrano.

- (2010). *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press. (Hay trad. cast, *El giro pragmático*, Barcelona: Anthropos, 2014).
- DEWEY, John (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- (1973). *Lectures in China 1919-1920*. Honolulu: The University of Hawaii Press.
- (1984 [1925]). *Experience and Nature. The Later Works of John Dewey. Volume 1: 1925*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1984 [1927]). *The Public and its Problems*, en *The Later Works of John Dewey. Volume 2: 1925-1927* (pp. 235-372). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1984 [1939]). «Creative Democracy. The Task Before Us», en *The Later Works of John Dewey. Volume 14: 1939-1941* (pp. 224-230). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1985 [1915]). «German Philosophy and Politics», en *The Middle Works of John Dewey, Volume 8: 1915* (pp. 135-204). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1985 [1930]). «From Absolutism to Experimentalism», en *The Later Works of John Dewey, Volume 5: 1929-1930* (pp. 147-160). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1985 [1939]). *Freedom and Culture*, en *The Later Works of John Dewey. Volume 13: 1938-1939* (pp. 63-188). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1985 [1942]). «Religion and Morality in a Free Society», en *The Later Works of John Dewey. Volume 15: 1942-1948* (pp. 170-183). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1986 [1934]). «A Common Faith», en *The Later Works of John Dewey. Volume 9: 1933-1934* (pp. 1-58). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1988 [1923]). «Syllabus: Social Institutions and the Study of Morals», en *The Middle Works of John Dewey, Volume 15: 1923-1994* (pp. 229-272). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1988 [1929]). *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action. The Later Works, Volume 4: 1929*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (1988 [1939]). *Theory of Valuation*, en *The Later Works of John Dewey. Volume 13: 1938-1939* (pp. 189-254). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- (2004a). *Die Suche nach Gewissheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2004b). *Theorie der Wertschätzung*. En *Erkenntnis, Erfahrung und Wert* (pp. 293-361). Frankfurt: Suhrkamp.
- (2004c). «Vom Absolutismus zum Experimentalismus», en *Erfahrung, Erkenntnis und Wert* (pp. 13-29). Frankfurt: Suhrkamp.

- (2010 [1897]). «Hegel's Philosophy of Spirit», en John R. Shook y James A. Good (eds.), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel* (pp. 93-176). Nueva York: Fordham University Press.
- y James H. TUFTS (1985 [1932]). *Ethics*, en *The Later Works of John Dewey. Volume 7: 1932*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- GEUSS, Raymond (1983). *Die Idee einer kritischen Theorie*. Königstein im Taunus: Hain.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1980 [1807]). *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke, Band 9*. Hamburgo: Meiner.
- (1986 [1830]). *Enzyklöpädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter teil. Die Philosophie des Geistes. Werke 10*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KANT, Immanuel (1994 [1788]). *Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe, Band VII*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1994 [1794]). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werkausgabe, Band VIII*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlín: Suhrkamp.
- LAITINEN, Arto (2002). «Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?». *Inquiry*, 45(4), 463-478.
- y Heikki IKÄHEIMO (2007). «Analysing Recognition. Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes Towards Persons», en Bert van den Brink y David Owen (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 33-56). Cambridge: Cambridge University Press.
- SÄRKELÄ, Arvi (2013). «Good, Evil and Successful Recognition: A Processualist View on Recognitive Attitudes, Relations and Norms». *Nordicum-Mediterraneum*, 8(2)
- SIEP, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jeaner Philosophie des Geistes*. Friburgo-Múnich: Karl Alber.
- (2000). «Die Bewegung des Anerkennens in der *Phänomenologie des Geistes*», en Dietmar Köhler y Otto Pöggeler (ed.), *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes* (pp. 109-130). Berlín: Akademie.
- (2008). «Moralischer und Sittlicher Geist in Hegels *Phänomenologie*», en Wolfgang Welsch y Klaus Vieweg (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne* (pp. 415-438). Frankfurt: Suhrkamp.