



ARK-CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25251090/k4lzu8fra>

EL DESAFÍO DE LA INDIVIDUALIDAD EN LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS.

Una articulación posible entre filosofía decolonial, teoría crítica y
pragmatismo

The challenge of Individuality in Contemporary Democracies. A possible articulation
between Decolonial Theory, Critical Theory, and Pragmatism

Die Herausforderung der Individualität in zeitgenössischen Demokratien. Eine mögliche
Artikulation zwischen dekolonialer Theorie, kritischer Theorie und Pragmatismus

Germán David Arroyo

Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2810-9660>

germanarroyo7@gmail.com

Recibido: 29-11-2023

Aceptado: 04-03-2024

Germán David Arroyo es licenciado en Filosofía y doctorando en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Es becario inicial del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT), con lugar de trabajo en la Universidad Católica de Córdoba (UCC), en el marco del proyecto de investigación "Praxis, experimentalismo, aprendizaje y democracia: hacia una reevaluación de diversas raíces teóricas de la filosofía de la educación contemporánea" (PICT 2020 serie A 1539). Ha sido profesor invitado en seminarios interdisciplinarios del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, y es adscripto de Ética 2 (Universidad Nacional de Córdoba) y del Seminario de corrientes del pensamiento contemporáneo (UCC).

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo responder a tres problemas que enfrentan las democracias en nuestros días. Por un lado, (1) el problema de la legitimación, debido a las fuertes críticas que ha recibido desde diversos espectros de la teoría política acerca de su utilidad. Por el otro, (2) el problema de la capacidad de la democracia para llevar adelante proyectos políticos emancipatorios. Para responder a estos interrogantes se recurre a tres variantes de la teoría de la democracia radical: la del filósofo decolonial Castro-Gómez, la del teórico crítico Axel Honneth y la del pragmatista John Dewey. Cada una de ellas propone elementos valiosos para la articulación de una teoría de la democracia alternativa al modelo liberal-procedimental, pero sólo la tercera puede dar una respuesta adecuada a un tercer (3) problema: el del individuo y su vínculo con la comunidad. Sin una adecuada respuesta a esta problemática no será posible hacer frente al avance de la extrema derecha con su ideal de la libertad individual, que tan bien ha calado en los países de América Latina. Lo que se propone en este trabajo es, entonces, una posible articulación entre la teoría decolonial, la teoría crítica y el pragmatismo como una manera de dar de enfrentar los aprietos en los que las democracias se encuentran actualmente.

Palabras clave: *Teoría decolonial; Teoría crítica; Pragmatismo; Democracia; Individuo.*

Abstract

This paper aims to respond to three problems facing democracies today. On the one hand, (1) the problem of legitimacy given the strong criticism of its usefulness that it has received from different areas of political theory. On the other hand, (2) the problem of democracy's ability to realize emancipatory political projects. To answer these questions, three variants of the theory of radical democracy will be used: that of the decolonial philosopher Castro-Gómez, that of the critical theorist Axel Honneth, and that of the pragmatist John Dewey. Each of them proposes valuable elements for the formulation of an alternative theory of democracy to the liberal-procedural model, but only the last can provide an adequate answer to a third (3) problem: that of the individual and his or her connection with the community. Without an adequate response to this problem, it will not be possible to counter the advance of the extreme right with its ideal of individual freedom, which is so widespread in Latin American countries. This paper thus proposes a possible articulation between decolonial theory, critical theory, and pragmatism to confront the difficulties that democracies currently find themselves in.

Keywords: *Decolonial theory; Critical theory; Pragmatism; Democracy; Individual.*

Zusammenfassung

Ziel dieser Arbeit ist es, auf drei Probleme zu reagieren, mit denen Demokratien heute konfrontiert sind. Einerseits (1) das Problem der Legitimation aufgrund der starken Kritik

an seiner Nützlichkeit, die es aus verschiedenen Bereichen der politischen Theorie erhalten hat. Zum anderen (2) das Problem der Fähigkeit der Demokratie, emanzipatorische politische Projekte zu verwirklichen. Zur Beantwortung dieser Fragen werden drei Varianten der Theorie der radikalen Demokratie herangezogen: die des dekolonialen Philosophen Castro-Gómez, die des kritischen Theoretikers Axel Honneth und die des Pragmatikers John Dewey. Jeder von ihnen schlägt wertvolle Elemente für die Formulierung einer alternativen Theorie der Demokratie zum liberal-prozeduralen Modell vor, aber nur der letzte kann eine angemessene Antwort auf ein drittes (3) Problem bieten: das des Individuums und seine oder ihre Verbindung mit der Gemeinschaft. Ohne eine angemessene Antwort auf dieses Problem wird es nicht möglich sein, dem Vormarsch der extremen Rechten mit ihrem Ideal der individuellen Freiheit entgegenzutreten, das in den lateinamerikanischen Ländern so weit verbreitet ist. In dieser Arbeit wird also eine mögliche Artikulation zwischen dekolonialer Theorie, kritischer Theorie und Pragmatismus vorgeschlagen, um den Schwierigkeiten zu begegnen, in denen sich Demokratien derzeit befinden.

Schlüsselwörter: *Dekoloniale Theorie; Kritische Theorie; Pragmatismus; Demokratie; Individuum.*

Introducción

Pensar la democracia como un problema filosófico requiere, ante todo, poner en cuestión la idea de que se trata *solamente* de una forma de gobierno entre otras posibles. Si bien es en parte eso, la democracia no se agota en los procedimientos legales y gubernamentales que la distinguen de la aristocracia o la monarquía, lo que John Dewey¹ llamó, en su análisis de *The Public*, “formas democráticas” (LW 2, p. 294). Lo que nos interesa en este trabajo son los aspectos relacionados con aquello que excede a los procedimientos democráticos, esto es: por un lado, el problema referido a cómo justificar la democracia frente a las notorias desigualdades económicas, sociales y políticas que se viven, sobre todo, en los llamados países del tercer mundo o en vías de desarrollo como lo es la Argentina, lo que ha llevado a cuestionar su legitimidad por parte de diversos sectores, tanto de izquierda como de derecha. Por el otro, esto nos conduce a un segundo problema, que se desprende del anterior, y que tiene que ver con el esclarecimiento del papel *emancipatorio* que puede cumplir la democracia en las sociedades modernas donde, aparentemente, ha perdido su potencial liberador y se limita a ser sólo una forma de gestionar problemas técnicos por parte de expertos sin intervención de la ciudadanía.²

Para llevar adelante esta tarea intentaremos poner en diálogo tres filósofos pertenecientes a distintas corrientes de pensamiento cuyas respuestas a los problemas planteados, si bien difieren en muchos aspectos, apuntan a una tarea común: elaborar una teoría radical de la democracia que se presente como alternativa factible a los

¹ Las referencias a los textos de Dewey se hacen a partir de la edición crítica de sus obras, publicada por Southern Illinois University en 37 tomos, divididos así: 5 volúmenes de sus Early Works (EW), 15 de sus Middle Works (MW) y 17 de sus Later Works (LW). Las citas se harán, de acuerdo con la convención ya establecida entre la literatura secundaria sobre la obra de John Dewey, de la siguiente manera: se indicará primero a qué grupo de obras, de los tres señalados, corresponde el texto citado; a continuación, se señalará el volumen citado del grupo de obras en mención y la página o páginas citadas. Así, por ejemplo, el texto *The Public and its Problems*, se cita aquí como: LW 2, p. 294. Con ello se indica el grupo de obras a la que pertenece dicho texto (las Later Works), el volumen de dicho grupo de obras en que se encuentra (Vol. 2) y las páginas de dicho volumen (294) de donde se cita el texto a que se hace referencia.

² Es decir, que la democracia se habría convertido, en aspectos nodales, virtualmente en una *epistocracia*. Sobre este término ver Alles (2018). El resurgimiento en la filosofía analítica del debate epistocracia vs. democracia es un índice de cómo se manifiestan ambos problemas en el espectro bibliográfico anglosajón.

modelos liberales y/o procedimentales.³ En la primera sección, reconstruiremos el planteo agonístico del filósofo Santiago Castro-Gómez, quien se apropia críticamente de insumos teóricos provenientes de diversas tradiciones filosóficas, tanto europeas como latinoamericanas, para tratar el tema de la democracia como proyecto político decolonial. En la segunda sección, expondremos los desarrollos más recientes, de cuño deliberativo, del teórico crítico Axel Honneth respecto de la democracia, para luego contrastarlos con lo planteado por Castro-Gómez. Lo que sostenemos es que, aun siendo receptivos al proyecto de repensar una democracia radical, ni Axel Honneth ni Castro-Gómez terminan de dar cuenta de un núcleo problemático fundamental: ¿cómo es posible articular factiblemente un rol para la individualidad en una democracia jaqueada por los desafíos mencionados? Por ello, en la última sección retomaremos algunos aspectos de la teoría de la democracia de John Dewey con el objeto de complementar los planteos de los primeros dos, ya que una respuesta adecuada a los problemas de la legitimidad y la emancipación debe integrar en su propuesta una idea de individualidad que sirva de contrapeso a los discursos de extrema derecha que apelan a los proyectos de vida individual de los ciudadanos para ganar cada vez más espacios.

1. La fundamentación posmetafísica de la democracia

1.1. El lugar vacío de la política

En el último capítulo de su libro *Revoluciones sin sujeto* (2015), Castro-Gómez se propone justificar la democracia frente a la idea de que ha sucumbido irremisiblemente a la lógica mercantil o a las élites neoconservadoras (p. 306). Castro-Gómez comienza esta tarea reconstruyendo el planteo de Claude Lefort, quien reconoce un fundamento contingente de la política democrática en el hecho de que, después de la Revolución Francesa, fue imposible encontrar una legitimación absoluta del poder político. A partir de la decapitación del Rey, reza el argumento, fue necesario pensar en la forma de

³ De acuerdo a los modelos procedimentales de democracia la legitimidad de las decisiones se basa en el consenso en torno de cómo se toman las decisiones y no en una idea de respuesta correcta o última sobre los asuntos en disputa. Ver Habermas (1992) y Rawls (2005).

dirimir la ocupación de ese lugar vacío del poder. “Y aquí, en esta imposibilidad de fundamento último, es donde se inscribe precisamente la democracia. Pues sólo en virtud de la ausencia de fundamento es posible cuestionar todas las jerarquías (...) abriéndose paso el imaginario democrático de la igualdad” (Castro-Gómez, 2015, p. 308). Desde luego, Castro-Gómez, siguiendo a Lefort, deja en claro que no se eliminó toda jerarquía desde el primer momento en que la revolución democrática tuvo lugar, pero como veremos, fue el comienzo de una serie cuya lucha no ha cesado hasta nuestros días.

Ahora bien, este progresivo cuestionamiento de las jerarquías fue y sigue siendo posible porque la revolución democrática excedió el registro de lo óntico, de lo histórico y de lo local.

La decapitación del Rey opera en el registro de lo Simbólico: (...) lo que queda es una sociedad marcada por la ‘disolución de los marcadores de certeza’ en la que ningún individuo, partido político o grupo social puede ocupar el lugar vacío dejado por el Rey. (Castro-Gómez, 2015, p. 309)

Este vacío constitutivo de la democracia da lugar a conflictos que conforman, precisamente, las bases del ideario democrático. La democracia se *funda* -según Castro-Gómez- “posmetafísicamente” en los antagonismos legítimos que se articulan provisoriamente para *llenar* (parcialmente, nunca totalmente) ese lugar vacío del poder.

Una vez establecida esta justificación de la democracia, Castro-Gómez pasa a analizar el *sentido* que debe adoptar su ejercicio en el contexto específicamente latinoamericano. Es decir, una vez que se comprende el vacío ontológico del poder, es necesario establecer la dirección que la fuerza instituyente de la democracia debe adoptar para que los ideales democráticos tengan efectividad práctica, y, por lo tanto, *emancipatoria*. El filósofo colombiano parte de la defensa de una *democracia radical*, haciendo suya la idea de Laclau y Mouffe (1987) de extender la revolución democrática a todo el conjunto de la sociedad. Para ello es necesario que la lucha de fuerzas por parte de los sectores excluidos no se extinga en demandas negativas frente al orden establecido. Dice Castro-Gómez: “Una política de izquierda democrática no puede ser solamente una política de oposición, sino que debe estar en la capacidad de gobernar. (...) La democracia no sólo como proliferación de antagonismos, sino como *gobierno*

hegemónico de esos antagonismos” (2015, p. 325, *itálicas en el original*). Esto implica, necesariamente, la cuestión de la *institucionalización* del proyecto democrático, y es aquí donde surge el segundo problema que pretendemos señalar, es decir, ¿cómo puede la democracia ser efectivamente emancipatoria?

1.2. El conflicto como momento democrático

Este segundo problema es formulado por Castro-Gómez bajo la forma del vínculo que debe existir entre el poder constituyente (*potentia*) y el poder constituido (*potestas*) en una verdadera democracia. Para el autor existen dos posiciones respecto de este vínculo. En primer lugar, inspirada por los procesos democráticos populistas y/o progresistas acontecidos en América Latina a principios del siglo XXI, está la posición *estatalista* de Laclau y Dussel, quienes entienden que la revolución democrática debe hegemonizarse en los organismos institucionales del Estado, es decir, en el poder constituido, para que realmente pueda combatirse la hegemonía neoliberal. Frente a ésta, se halla la posición *autonomista*, encarnada por Rancière y Negri, quienes entienden que la institucionalización del poder instituyente implica la despolitización de la *potentia* democrática: “desconfía del Estado y lucha por la democracia directa y el horizontalismo”.

Castro-Gómez intenta elaborar, a partir de ambas posiciones, una vía intermedia: una teoría de la democracia en la que si bien es necesaria la existencia de un gobierno democrático de izquierda que dirija los antagonismos, también requiere de algunos elementos de la posición autonomista para que la democracia no se cristalice en el Estado, “de tal modo que el agonismo entre la *potentia* y la *potestas* no tenga que resolverse en ninguno de los dos polos. Mantener vivo ese *agonismo*, me parece, es lo que caracteriza a la democracia” (Castro-Gómez, 2015, p. 380, *itálicas propias*). El modo en que el filósofo colombiano puede mantener teóricamente esa tensión irresuelta es mediante el recurso al concepto de “sociedad civil” tal como lo utiliza Gramsci y, más recientemente, Habermas.

Para Castro-Gómez, el acierto de Gramsci reside en haber incluido en el centro de la disputa por la hegemonía a la sociedad civil. Es en ésta donde radica el consenso entre

los miembros de una sociedad de aceptar la ideología de la clase dominante, y allí es, justamente, donde el poder se vuelve más débil. Siguiendo *solo* en parte la herencia gramsciana, en Laclau y Mouffe la lucha por modificar el “sentido común” de una sociedad es pensada más allá de la lucha de clases y de la dualidad marxista entre estructura y superestructura. Para estos autores el sentido común se disputa no a partir de una sola clase privilegiada o de una “alianza de clases” sino que es *transclasista*. No hay tampoco una necesidad histórica que lleve a la victoria final de esa clase o alianza, ni tampoco una determinación fundamental de ese proceso a causa de las transformaciones en la economía. Tanto las clases como la economía son asimismo resultado de la lucha contingente por la hegemonía, y es por ello que Laclau y Mouffe colocan “el antagonismo en un nivel fundamental, haciendo de lo político el momento de *institución* de la sociedad” (p. 386, *itálicas en el original*).

Sin embargo, ambos filósofos dejan de lado el concepto de sociedad civil para concentrarse solamente en el de hegemonía. Para Castro-Gómez esto es un error, pues es justamente el concepto gramsciano de sociedad civil el que permite articular un vínculo tenso entre *potentia* y *potestas*, debido, principalmente, a que no se halla articulado al Estado como parte de una misma hegemonía alcanzada por la lucha política.

Contrarrestar el *estatalismo* implica reconocer la existencia de momentos democráticos que se juegan en el marco de la sociedad civil. En este punto, Castro-Gómez apela a la separación entre sociedad civil y sociedad política del modo como Habermas (1992) lo hace, valorando el aporte del filósofo alemán para comprender a la primera “como una instancia esencialmente *negativa*, productora de antagonismos políticos, que son indispensables para la existencia de una sociedad democrática” (p. 391). Pero si bien Castro-Gómez le reconoce a Habermas el aporte crítico de la sociedad civil en el marco de la esfera pública para levantar demandas al sistema político, entiende que los valores que circulan en el *mundo de la vida* permanecen intocados en su teoría. La sociedad civil no sólo levanta demandas contra el Estado, sino que disputa el sentido común del mundo de la vida que es donde muchas veces se reproducen,

incluso por parte de los partidos de izquierda que detentan el poder político, herencias coloniales y valores desigualitarios.

La conclusión de Castro-Gómez es que, si bien es necesario que se logre, como ocurrió en América Latina a principios de este siglo, llegar al control del poder político para contrarrestar los efectos de las desigualdades producidas por el neoliberalismo, esta *potestas* no agota la dimensión democrática de una sociedad: “creemos que la hegemonía del sentido común en la sociedad civil no exige *necesariamente* el paso hacia la hegemonía del poder en el sistema político” (p. 394). Es decir, que

la negatividad de la sociedad civil es un momento que jamás debe perderse, que no puede ser absorbido por la positividad hegemónica que pueda lograrse en el nivel de la sociedad política. La *potentia* jamás puede reducirse o disolverse en la *potestas*, pues esto equivaldría a cancelar el “momento democrático” mismo. (p. 395)

El planteo de Castro-Gómez abarca ampliamente los distintos aspectos que deben tenerse en cuenta a la hora de dar razones para abordar el desafío de la *emancipación* en la democracia reciente, esto es, el modo en que la democracia puede redefinirse para volver a representar un medio de lucha liberadora contra la hegemonía neoliberal en nuestras sociedades. Sin embargo, en dicho planteo, la dimensión individual de la legitimación de la democracia y su potencial emancipador no está suficientemente tematizado. Quizá porque la apropiación histórica y teórica de la individualidad se asocia casi siempre al liberalismo, está casi totalmente desestimada por los proyectos teóricos decoloniales; es, por decirlo así, un escollo para pensar las transformaciones sociales y políticas en términos colectivos.

2. Libertad social y esfera pública

2.1. Individuo y libertad como valor

Honneth, por su parte, sitúa la autonomía individual en la base de su teoría política, pero con una concepción que desafía al liberalismo al interpretar la individualidad en

términos sociales⁴. Para Honneth hay un aspecto del individuo que debería estar en el centro de una teoría de la democracia: la libertad. En *El derecho de la libertad* (2014), parte de una teoría de la justicia como marco teórico para una “reconstrucción normativa” de las instituciones modernas que dieron lugar a un tipo de libertad individual específico. La razón para ello consiste en que, según Honneth, “la reproducción de las sociedades, hasta el día de hoy, está ligada a la condición de una orientación común hacia ideales y valores portantes” (p. 16). En base a esta premisa, Honneth establece que de todos los valores éticos que han competido para servir como guía a las sociedades modernas, la autonomía individual es el que ha imperado históricamente⁵. Esto es así, según el autor, porque la idea de libertad o autonomía individual es la única que permite articular un vínculo sistemático entre individuo y sociedad. Todas las otras ideas y valores que surgieron en la modernidad se refieren exclusivamente al orden individual o al orden social, mientras que el valor de “la libertad individual es la única que crea un nexo entre ambas magnitudes de referencia: sus ideas de lo que es el bien para el individuo contienen al mismo tiempo instrucciones para el establecimiento de un orden social legítimo” (p. 30).

Ahora bien, la idea de libertad que concibe Axel Honneth se distancia de otros dos modelos de la libertad que han sido canónicos desde los inicios de la filosofía política y, particularmente, dentro de la tradición liberal, a saber: (siguiendo la célebre distinción de Isaiah Berlin) la libertad *negativa* y la libertad positiva, (Berlin, 2005) siendo esta última reformulada por Honneth como *reflexiva*. El primer modelo, la libertad negativa, cuyo origen, según Honneth, se halla en Hobbes, corresponde a la idea de la ausencia de obstáculos externos para la acción del individuo, independientemente de las intenciones que la guíen. La única restricción tiene que ver, según este modelo, con no

⁴ En su reconocido libro *La lucha por el reconocimiento* (1997), Honneth desarrolla, en base a G. H. Mead y a Hegel, una concepción intersubjetiva del individuo a partir de relaciones de reconocimiento mutuo con otros.

⁵ Respecto de la igualdad, por ejemplo, Honneth (2014) dice lo siguiente: “A continuación, voy a considerar la idea de la “igualdad”, que por supuesto es importante y poderosa, no como un valor independiente, porque sólo puede ser entendida cuando se la concibe como una explicación del valor de la libertad individual: que su ejercicio corresponde a todos los miembros de las sociedades modernas en igual medida. Todo lo que se pueda decir acerca de la exigencia de la igualdad social, por lo tanto, sólo cobra sentido cuando se lo relaciona con la libertad individual” (p. x)

limitar la libertad de los demás. La libertad reflexiva, por su parte, debe su nombre al hecho de que no se limita a la acción carente de obstáculos, sino que expresa la reflexividad moral propia de la autonomía que sirve de guía a la acción. Kant elabora esta idea de libertad siguiendo a Rousseau, concluyendo que la heteronomía debe ser contrastada con la capacidad que toda persona tiene de darse a sí mismo la ley moral a partir del imperativo categórico. Este principio de autolegislación individual, cuyo sustento es trascendental, se ve transformado en términos empíricos por autores como Karl Otto Apel (1973) y Habermas (1992), quienes además reformulan la concepción kantiana al concebir la racionalidad moral ya no como algo puramente individual sino *intersubjetivo*.

Honneth retoma este aspecto intersubjetivo de la libertad reflexiva, pero lo califica de insuficiente para garantizar realmente su ejercicio debido a la ausencia de la determinación de condiciones objetivas en su definición misma: “(...) las ideas de libertad reflexiva se detienen, así, antes de que se den las condiciones en virtud de las cuales podría consumarse el ejercicio de la libertad caracterizado por ellas (...)” (Honneth, 2014, p. 62). Sin embargo, gracias al modelo teórico comunicativo desarrollado por Apel y Habermas es posible para Honneth extender el concepto de libertad reflexiva a un campo más amplio donde el vínculo intersubjetivo es imprescindible para el ejercicio de la autodeterminación racional.

Frente a la libertad negativa y como una extensión de la libertad reflexiva, Honneth propone la “libertad social”, basándose en gran medida en la *Filosofía del derecho* (2021 [1821]) de Hegel. Su aspecto central es la consideración de la existencia de un conjunto de instituciones que no son añadidos o medios para la libertad sino que forman parte de su definición. Lo social de la libertad responde para Honneth al hecho de que no es posible pensar en la realización de proyectos de vida individuales sin considerar las condiciones sociales objetivas que los harían posibles.

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

El contexto social adquiere concreción en las diversas “instituciones de reconocimiento”, como las llama Honneth, que conforman tres esferas de acción que, normativamente, son las únicas que pueden garantizar la existencia de la libertad social. Es decir, conforman el orden social legítimo que es codependiente de esa idea de la libertad. A este orden Honneth lo denomina *eticidad democrática*, adoptando la *Sittlichkeit* hegeliana pero yendo más allá de Hegel debido al centralismo que obtiene el Estado en la *Filosofía del derecho* y la casi ausencia de horizontalismo entre los ciudadanos que plantea. Las instituciones a las que se refiere Honneth conforman tres esferas de acción: la de las relaciones personales, la de la economía de mercado y la esfera pública democrática.

Esta última esfera es aquella en la que, como en Habermas, se dan los mecanismos deliberativos y las luchas a partir de las cuales pueden llevarse a cabo transformaciones que orienten a la sociedad a un orden cada vez más justo. Su carácter democrático es precisamente el que posibilita la libertad entendida en términos sociales, pero lo democrático no se limita, como veremos, a la esfera pública así concebida. Podríamos decir, en este punto de nuestra argumentación, que la democracia se justifica para Honneth debido a que es el único sistema que garantiza la reproducción social en miras a un valor compartido colectivamente, el de la libertad social, y el que la hace efectivamente posible: legitimación y emancipación, entonces, están estrechamente ligadas en el proyecto filosófico-político de Honneth.

2.2. Ampliación del campo de batalla: convergencias con Castro-Gómez

A pesar de la notoria diferencia entre Honneth y Castro-Gómez respecto de la legitimación de la democracia⁶, a la hora de responder al segundo interrogante que nos

⁶ Diferencia que se explica, por un lado, debido a las tradiciones en las que se inserta cada uno: “(...) el término democracia radical lo representan dos posiciones principales: una posición deliberativa (es decir, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt representada, por ejemplo, por Jürgen Habermas, Axel Honneth y Seyla Benhabib) y una posición postestructuralista (representada, por ejemplo, por Chantal Mouffe, Jacques Rancière y Claude Lefort)” (Lysaker, 2017, p. 13); y por el otro, debido a las incompatibilidades entre los planteos específicos de los filósofos que recupera Castro-Gómez y el propio Honneth. (Ver, p.ej., la extensa discusión entre Honneth y Rancière en el libro editado por Genel y Deranty (2016); y el análisis comparativo entre Honneth y Laclau realizado por Pérez Tapias (2020).

planteamos al inicio es necesario destacar que ambos comparten una idea general de *democracia radical* que no se limita a un modo específico de ejercicio del gobierno.

Para Honneth existen restricciones a la emancipación en todas las esferas de acción humana que no permiten a la democracia desplegar su potencial transformador de la sociedad a través de la libertad social. Siguiendo a Dewey, dice que la democracia es sobre todo una *forma de vida*. Honneth profundiza esta concepción en *La idea de socialismo* (2017), dentro del marco de la distinción entre esferas de acción social. Con el objetivo general de la reproducción social, establece que las esferas de las relaciones personales, de la economía de mercado y de la formación democrática de la voluntad pública deben vincularse armónicamente siguiendo el modelo organicista de Hegel y de Dewey. Cada una de ellas debe reflejar la estructura democrática de la cooperación y la comunicación sin barreras para la solución de problemas; único modo en el que los individuos pueden autorrealizarse y encontrar en los objetivos de los otros la satisfacción de los propios. A diferencia del socialismo tradicional, Honneth propone que la crítica a la teoría económica liberal, que se dirige sólo a la esfera económica, debe complementarse con la crítica del modelo liberal de la familia y de la formación democrática de la voluntad: “no puede quedar todo en una crítica de la política económica; antes bien se debe hacer de manera paralela una crítica de las ramas *hegemónicas* del saber que se ocupan de los otros dos subsistemas constitutivos (...)”. (Honneth, 2017, p. 179, *italicas propias*).

Este problema de la concentración de la lucha en una sola esfera no es algo que haya pertenecido exclusivamente al socialismo temprano, sino que sigue reproduciéndose en la actualidad. Esto puede vincularse claramente con la crítica de Castro-Gómez (2015) al estatismo de Laclau y Dussel respecto de la insuficiencia de la hegemonía de la sociedad política a la hora de producir cambios profundos en el sentido común de la sociedad civil: “Ninguno de los dos considera que estas instituciones representativas, aún siendo hegemónicas por fuerzas progresistas, corren siempre el peligro de fetichizar valores ideológicos anclados en el sentido común” (p. 376).

Esta comparación nos lleva a otra afinidad entre Honneth y Castro-Gómez, y tiene que ver con el papel del Estado en democracia. Ninguno de los dos considera que el

poder alcanzado en los órganos estatales sea suficiente para que la democracia pueda desplegar su poder emancipatorio o transformador. Honneth (2014) aclara enfáticamente que para la realización de la libertad “no alcanza en absoluto con el otorgamiento, por parte del Estado, de los derechos individuales a expresar la propia opinión y participar políticamente (...)” (p. 386).

Sin descuidar la lucha en las otras dos esferas de acción, para Honneth el énfasis en la construcción de sociedades más libres debe estar puesto, no en el Estado, sino en la esfera pública democrática, que es *preestatal* (Honneth, 2017, p. 195) y es donde se lleva adelante la deliberación y el planteamiento de problemas de todas las esferas que componen el orden social democrático. Mediante la cooperación reflexiva y la participación de una mayor cantidad de personas en ejercicio de su libertad comunicativa es posible, para Honneth, la transformación de la sociedad en un orden más igualitario y más libre.

La diferencia fundamental con Castro-Gómez, sin embargo, reside en que la propuesta de Honneth tiende hacia la armonización entre las tres esferas de acción social, y entre la esfera pública como punto intermedio y el orden estatal, mientras que el primero coloca al *conflicto* entre estos últimos como constitutivos del momento democrático. Podría decirse que nos encontramos ante un modelo *agonista*, en el caso de Castro-Gómez, y un modelo *deliberativo*, en el caso de Honneth, de la democracia radical, dependiendo de si se lee a éste como parte de la tradición habermasiana sin más o se reconocen los elementos conflictivos de su posición.⁷

⁷ Esta distinción la tomamos de Lysaker (2017), quien propone ubicar a Honneth en medio de un *continuum* entre el modelo deliberativo de Habermas y el modelo agonista de Mouffe. El autor se refiere principalmente a textos anteriores a *La idea de socialismo*, que ofrecen una visión más ambigua respecto de este tema. En general, podría decirse que: “Los elementos de conflicto, que todavía surgen del juego del reconocimiento y la falta de respeto (*disrespect*) en los trabajos anteriores de Honneth (...), lamentablemente están ausentes en su reconstrucción normativa cuando afirma que el ‘hecho de que los sujetos preservan y reproducen activamente las instituciones libres es evidencia teórica de su valor histórico’” (Jörke y Wagenhals, 2020, p. 4).

3. La democracia como ideal ético

¿Por qué no alcanza con lo colectivo?

Si señalé la casi nula presencia de la individualidad en el planteo de Castro-Gómez, es porque a menos que se considere teóricamente ese elemento es muy difícil lidiar desde la filosofía política con el aprieto en el que se encuentran las democracias actuales frente al avance de la extrema derecha, no sólo en América Latina sino a nivel mundial⁸. Disputar la individualidad al (neo)liberalismo es uno de los caminos que puede adoptar una teoría de la democracia para devolver un sentido de participación a la ciudadanía, que incluya como parte valiosa de su programa a la individualidad, sin temor a perder la dimensión colectiva como orientación política emancipatoria. Esto es necesario pues cualquier teoría acerca de la formación de la voluntad democrática no puede prescindir de las motivaciones individuales para la participación política. Como señala Honneth (2014):

Mientras que en general siempre queremos estar incluidos en las otras dos esferas de la libertad social [relaciones personales y economía de mercado], porque los deseos o las coerciones “naturales” de la supervivencia material nos incitan a ello, en esta, en la esfera de la construcción de voluntad democrática, tenemos que decidimos a participar. Es por eso que sólo en este último paso de nuestra reconstrucción normativa aparece un problema con el que no pudimos enfrentarnos antes: el del simple desinterés respecto de las libertades prometidas institucionalmente. (p. 370-371)

Asumir lo colectivo como única dimensión efectiva para contraponerse a la hegemonía neoliberal implicaría desconocer ese nudo problemático de la democracia, esto es, el de por qué el bien común debería ser un objetivo para los individuos.

El planteo de Honneth, por su parte, tiene la virtud de colocar la dimensión individual en el marco de su teoría de la justicia sin desligarlo del contexto de las instituciones sociales de reconocimiento. La idea de libertad social es un aporte de gran valor a la filosofía política contemporánea, y puede ser una herramienta conceptual realmente importante para desarticular la noción liberal de una individualidad atómica y de la libertad como capacidad o propiedad intrínsecas e independientes (y opuestas) de toda

⁸ Es habitual que la extrema derecha (basta el ejemplo de Milei en la Argentina) pregone la libertad individual como uno de los principales valores a ser defendidos.

socialidad. Pero la libertad individual, aunque reformulada en términos sociales, si bien es un aporte que no debemos desestimar, no puede ser colocada a la altura de único valor orientador de la reproducción social y de la acción individual. La democracia no puede legitimarse a partir de un único valor, porque de este modo se desconocería la multiplicidad de valores que pueden existir en el marco de diversas comunidades, como podemos presenciar que ocurre en muchos países de América Latina, algo reconocido y explicitado reiteradamente por Castro-Gómez.

Considero que John Dewey ofrece una respuesta más adecuada al problema de la vinculación entre individuo y sociedad en el marco de las democracias modernas, aunque, como veremos, la tendencia a la armonización que comparte con Honneth no puede sostenerse en la actualidad en vistas a, en palabras del propio Honneth (2014), “una vida pública que pueda funcionar bien en serio” (p. 407). En este sentido, es importante retener la conflictividad tal como es planteada en el texto de Castro-Gómez, es decir, como momento constitutivo de la democracia. El desafío, pues, consiste en hallar modos posibles de articular la dimensión individual de la voluntad democrática con los valores plurales de las comunidades, para de este modo reactualizar la potencialidad emancipatoria de la democracia, sin perder de vista el agonismo intrínseco que la caracteriza⁹.

Individuo y comunidad moral

Si bien existen varias interpretaciones acerca de la forma de justificar la democracia por parte de Dewey frente a otras formas de vida y de gobierno,¹⁰ según John Shook (2013) la legitimación última es la que llama “Justificación por la Comunidad Moral”. Esta integra otros tres modelos de justificación: el epistémico, el del individualismo, y el de la ética. La primera justificación es formulada de la siguiente manera: *“La propuesta de Dewey es que la forma de la deliberación pública propia de la democracia permite a*

⁹ No sería inadecuado pretender una articulación del planteo de Castro-Gómez con el de John Dewey, toda vez que el propio Laclau (2005) (quien, como vimos, es un autor central en la teoría del primero) reconoce que el pragmatismo, al igual que la deconstrucción, es compatible con los conceptos de hegemonía y de estrategia (p. 69).

¹⁰ John Shook (2013) reconoce tres inadecuadas, a saber: la de la tradición Norteamericana, la de los derechos, la de la libertad.

los participantes aprender cómo resolver pacíficamente sus problemas sociales en la esfera política” (p. 10, itálicas en el original). Contra la idea de que los problemas deben ser resueltos exitosamente sólo por un número reducido de expertos, Dewey considera que mientras más sean los ciudadanos involucrados en la búsqueda cooperativa de soluciones en uso pleno de su inteligencia, mejores serán los resultados, y que este modo de participación es el característico de una forma de vida democrática.¹¹ Ahora bien, esto quiere decir que cada uno de los individuos adultos que componen una sociedad democrática deben tener por igual la posibilidad de participar, y mediante su aporte a la solución conjunta de problemas hallar su autorrealización: en esto radica la justificación por el individualismo.

La concepción del individuo de Dewey no es, sin embargo, la de “un individuo autosuficiente, ni la sociedad es el producto acumulativo de individuos atómicos que se asocian entre sí” (Fesmire, 2015, p. 159). El individuo para Dewey está *constituido* por sus relaciones con los otros¹². Bernstein (2010) señala en este sentido que para Dewey “la personalidad no es algo ontológicamente dado sino un logro (*achievement*)” (p. 292), que solo puede alcanzarse en modos de vinculación democráticos. Esta justificación conduce, debido a la naturaleza social del individuo, al carácter ético de la democracia. Este es el tercer pilar de la teoría de Dewey, y es formulado por él ya en sus escritos de juventud de la siguiente manera: “La democracia, en una palabra, es una concepción social, es decir, ética, y sobre su significado ético se basa su significado gubernamental” (EW 1: 240).

Pero no se trata de una ética de valores universales y eternos, sino de una ética basada en el siguiente postulado:

En la realización de la individualidad se encuentra también la necesaria realización de alguna comunidad de personas de la cual el individuo es miembro; y, por el contrario, el agente que satisfaga debidamente a la comunidad en que participa, por esa misma conducta se satisface a sí mismo. (EW 3: 322)

¹¹ Ver LW 14, p. 226-227.

¹² Esta definición del individuo forjada en su filosofía temprana, más específicamente en *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (EW 3, p. 309), permanecerá como la base antropológica de toda su filosofía posterior. Este es un rasgo que, dentro de la tradición pragmatista, también fue desarrollado por Mead.

Dewey creía que la democracia era una forma de vida y de gobierno que podía cumplir con este postulado ético porque era la única que garantizaba la igualdad de los ciudadanos para su autorrealización y, al mismo tiempo, para la reproducción de la sociedad. Esta idea tiene su origen, al igual que en el caso de Honneth, en la *Sittlichkeit* hegeliana, algo reconocido explícitamente por Dewey (EW 3: 358). La ventaja sobre la teoría liberal clásica de su planteo consiste, sobre todo, en que *no hay* un establecimiento de qué significa la autorrealización para el individuo: “(...) en ningún lado puede decir Dewey nada específico sobre los mejores rasgos del carácter o las virtudes más elevadas o la mejor forma de vida para una persona en general” (Shook, 2013, p. 19).

Para Shook, sin embargo, aún falta un paso más que integre las tres justificaciones mencionadas. Falta aclarar que esa igualdad que mencionamos no es un “procusteísmo fácil” (Rondel, 2018, p. 95), o como dice Dewey en *The Public and its Problems* (1927): “La igualdad no significa esa clase de equivalencia matemática o física en virtud de la cual cada elemento puede sustituirse por otro” (LW , p. 329). Al igual que la fraternidad y la libertad, es necesario no sólo que se materialice en una sociedad, sino en una *comunidad*, de otro modo los tres principios no son otra cosa que “abstracciones sin esperanza” (LW 2, p. 329). Una comunidad no es la mera asociación de personas con un fin común. Para responder a la pregunta acerca de qué razones habría para que cada individuo encuentre “su propio bien como integralmente conectado con el bienestar de todos los demás” (Shook, 2013, p. 20), debe comprenderse que, a fin de cuentas, la comunidad se encuentra:

dondequiera que haya una actividad conjunta cuyas consecuencias sean apreciadas como buenas por cada una de las personas que toman forma parte de ella, y donde la realización del bien es tal que pueda generar un deseo enérgico y un esfuerzo para sostenerla porque es un bien compartido por todos (...). (LW 2, p. 328)

La democracia, en última instancia, se identifica con la idea misma de comunidad. Y para que ésta sea sostenida por los individuos debe darse a cada uno la oportunidad de desarrollar sus potencialidades de acuerdo a sus propias preferencias. Esto es lo que Shook llama *igualdad moral* y es el fundamento último de la democracia como forma de vida. Como señalamos más arriba, no hay en Dewey una idea fija acerca de qué significa

la autorrealización individual, y tampoco sobre el fin al que debe tender una comunidad, no hay un *telos* hacia el cual dirigirse¹³. Esta apertura significa para su teoría de la democracia una ventaja sobre cualquier otra que, como la de Axel Honneth, especifique de antemano qué valores deben perseguirse tanto individual como colectivamente, lo cual permite comprender la integración entre individuo y sociedad sin compromisos normativos fuertes que desestimen objetivos distintos de, por ejemplo, la libertad individual.

Ahora bien, ¿qué ocurre con el conflicto en el caso de Dewey? Ciertamente, lo que acabamos de desarrollar es admitido por él en varias oportunidades como un ideal¹⁴. Pero ¿cómo lidiar con los desacuerdos que ocurren no sólo entre los individuos sino también entre diversos grupos, que pueden llegar a la violencia más extrema? A pesar del tono armónico que adquiere la descripción del ideal democrático en la obra de Dewey, Bernstein nos recuerda que para Dewey el conflicto es esencial en la democracia. Citando a Westbrook (1991): “Creía que la supresión del conflicto era ‘un ideal desesperanzado y contradictorio’, ya que la vida social, como la individual, implicaba una reconstrucción continua de ‘coordinaciones en desintegración’ pobladas de conflictos” (p. 80). El problema es, en realidad, cómo resolver esos conflictos. Y en este sentido, según Bernstein, Dewey ofrece una *via media* entre dos posiciones, que, casualmente, coinciden respectivamente con la de Castro-Gómez y la de Axel Honneth:

Muchos teóricos políticos resaltan el aspecto agonístico de la política democrática: la forma en que la democracia requiere y prospera en el conflicto. Y hay quienes enfatizan las características deliberativas de la democracia: la necesidad de discurso, deliberación y persuasión. (Bernstein, 2010, p. 302)

¹³ La falta de detalles en la filosofía política de Dewey respecto de valores, instituciones y métodos específicos para llevar adelante los fines parciales a los que se dirigen los individuos y las comunidades ha sido señalado como una desventaja por varios intérpretes. Pero, como señala David Rondel (2018): “si Dewey podía ser elusivo y escueto en los detalles, esto se debe en gran medida a que creía imposible especificar de antemano, y a nivel teórico, lo que requiere un ideal democrático e igualitario robusto. Es casi seguro que requerirá diferentes cosas para diferentes personas en diferentes circunstancias” (p. 96)

¹⁴ Justamente, el primero que se refirió a la democracia como *radical* fue el propio Dewey debido a que: “es un fin que no se ha llevado a cabo adecuadamente en ningún país en ningún momento” (LW 11, p. 298–299). La concepción de ideal en Dewey tiene un sentido específico: una conciencia de que el ideal es irrealizable pero un uso instrumental de dicho compromiso para fomentar el mejoramiento de la sociedad. Idealismo y meliorismo están interconectados en la tradición pragmatista.

Gracias a la apertura valorativa que representa su idea de comunidad y su concepción intersubjetiva del individuo (que comparte con Axel Honneth), el modelo de democracia de Dewey puede resultar apropiado para aquellas comunidades que incluso limitan cualquier consolidación de una idea clara de individuo como ciudadano: cada quien decide qué es valioso en el marco de su comunidad, pues lo que existe en una comunidad democrática es la *posibilidad* de que cada miembro pueda alcanzar su propia individualidad. El potencial emancipador de esta concepción de la democracia radica, entonces, en que la reproducción de la sociedad puede dirigirse en virtud de una pluralidad de valores, dependiendo la comunidad de que se trate y el grado de participación que se considere pertinente para los individuos. Lo que propone Dewey, a fin de cuentas, es considerar la dimensión individual de la participación democrática no como un valor regulativo sino como un presupuesto esencial para el funcionamiento de cualquier sociedad que se considere verdaderamente democrática.

4. Consideraciones finales

Utilizando la metodología del autor colombiano, de tomar los aspectos útiles de cada uno de los pensadores con los que dialoga, podríamos adoptar (aunque solo sea de manera exploratoria) una idea de comunidad que no desatienda el valor individual de sus miembros en tanto actores que por sí mismos pueden aportar al bienestar de la comunidad y autorrealizarse en el proceso, buscando estrategias para hacer sentir a cada uno como valioso; y al mismo tiempo mantener el conflicto no como algo a ser necesariamente solucionado sino como parte constitutiva del momento democrático. No es posible desarrollar aquí en su totalidad esta propuesta, más bien se trata de un intento de articular diversas corrientes que proponen una teoría de la democracia radical con el fin de hallar posibles respuestas a los problemas planteados al inicio para hacer frente a las críticas que desde distintas posiciones se dirigen a esta forma de vida y de gobierno, y al avance de la extrema derecha en Latinoamérica. Entendemos que en la convergencia entre el agonismo de Castro-Gómez, la reformulación de la idea de libertad social de Honneth y la articulación posible entre individuo y comunidad por

parte de Dewey, hay una trenza de tres cabos que permitiría ensayar elementos hermenéuticos a la búsqueda de soluciones no-ideales a algunos problemas que enfrentan las democracias contemporáneas.

Referencias

- Alles, N. E. (2018). ¿Democracia epistémica o epistocracia del demos? *Erasmus* 20 (1), 7-34. <https://www.icala.org.ar/erasmus/Archivo/2018/2018-1/erasmus-20-1-2018-02-Alles.pdf>
- Apel, K. O. (1973). *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bernstein, R. (2010). Dewey's vision of radical democracy. En M. Cochran (Ed.), *The Cambridge Companion to Dewey* (págs. 288-308). Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Berlin, I. (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- Dewey, J. (1967). *The Early Works (1882-1898)* (5 volumes) (Ed. por Jo Ann Boydston). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1981). *The Later Works (1925-1952)* (17 volumes) (Ed. by Jo Ann Boydston). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Fesmire, S. (2015). *Dewey*. London: Routledge.
- Genel, K. y Ph. Deranty (2016). *Recognition or disagreement : a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity*. New York: Columbia University Press.
- Hegel, G.W.F. (2021). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (M. Ballester, trad.). Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (Trad. por G. Calderon). Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2017). *La idea de socialismo. Una tentativa de actualización* (Trad. por G. Calderón). Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. y J. Rancière (2016). A Critical Encounter. En K. Genel y Ph. Deranty, *Recognition or disagreement : a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity* (págs. 83-132). New York: Columbia University Press.

- Jörke, D. y P. Wagenhals (2020). Methodologies Matter. From Axel Honneth's Reformism to John Dewey's Radicalism. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 12 (2), 1-20. DOI: 10.4000/ejpap.2126
- Laclau, E. y Ch. Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). Deconstruction, Pragmatism, Hegemony. En Ch. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism* (págs. 49-70). London: Routledge.
- Lysaker, O. (2017). Institutional Agonism: Axel Honneth's Radical Democracy. *Critical Horizons*, 18 (1), 33-51. DOI: 10.1080/14409917.2017.1275168
- Morse, D. (2011). *Faith in Life. John Dewey's Early Philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Pérez Tapias, J. A. (2020). Honneth frente a Laclau: idea socialista de república. *Ética y discurso*, 4 (2), 97-118. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/457>
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rondel, D. (2018). *Pragmatist Egalitarianism*. London: Oxford University Press.
- Shook, J. (2013). Dewey's Ethical Justification for Public Deliberation Democracy. *Education and Culture*, 29 (1), 3-26.
- Westbrook, R. (1991). *John Dewey and American Democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.